Theologische Bibliothek.

Dogmengeschichte

der

mittleren Zeit.

(787—1517 n. Chr.)

Von

Dr. Joseph Schwane,

o. ö. Professor der Theologie an der Königl. Akademie zu Münster.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Dogmengeschichte

der

mittleren Zeit.

(787—1517 n. Chr.)

Von

Dr. Joseph Schwane,

o. ö. Professor der Theologie an der Königl. Akademie zu Münster.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1882.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Vierzehn Jahre sind ungefähr verflossen, seitdem ich die Dogmengeschichte der patristischen Zeit der Oeffentlichkeit übergeben habe. Diese lange Zwischenzeit hat sich für die nicht geringen Vorarbeiten zu dem nun vorliegenden dritten Bande als nothwendig herausgestellt, weil das Material für die mittelalterliche Zeit nicht nur ein sehr umfang- und inhaltreiches, sondern auch im Ganzen für die Dogmengeschichte noch nicht hinreichend gesammelt, gesichtet und bearbeitet war. Zwar hat die Geschichte der Philosophie der mittleren Zeit schon viele anerkennenswerthe Bearbeitungen auch auf akatholischer Seite gefunden; aber was für die Dogmengeschichte des Mittelalters von dieser Seite geleistet worden ist, entbehrt nicht nur aus erklärlichen Gründen der Objectivität, sondern auch der nöthigen Ausführung des Einzelnen und kann kein getreues Bild von der geistigen Werkstätte geben, in welcher das System der göttlichen Glaubenswahrheiten immer fester geschmiedet und reicher entfaltet wurde.

Eine große Befriedigung und einen reichen Lohn haben mir schon die langjährigen Studien auf diesem Gebiete an sich gewährt. Bietet doch die Behandlung der Dogmen von der Seite, wie sie bei der Unveränderlichkeit ihres göttlichen Inhalts allmählich von der Kirche gegen den Irrthum schärfer umgrenzt, in genauere Ausdrücke gefaßt, von den Kirchenlehrern vertheidigt, von der Schule dem menschlichen Verständniß stets näher gebracht und mit ihren Consequenzen nach und nach entfaltet worden sind, ein besonderes wissenschaftliches Interesse, ein um so größeres, je erhabener die betreffenden Wahrheiten, je großartiger die darauf verwandten Geistesarbeiten sind, zumal in der Jetztzeit, wo die Wissenschaft auf allen Gebieten den geschichtlichen Entwicklungen (dem fieri) ihrer Objecte nachforscht und dieselben auseinanderzulegen sucht.

Zugleich zeigt die Dogmengeschichte der mittleren Zeit, mit welcher Treue die göttlichen Wahrheiten von der Kirche gegen alle Verunstaltung und Verflüchtigung geschützt und unverändert bewahrt, mit welcher Consequenz sie entwickelt worden sind, und dient so auch einem apologetischen Interesse, um die Kirche des „finstern" Mittelalters gegen die von den Akatholiken erhobenen Vorwürfe und Beschuldigungen betreffs einer angeblichen Veruntreuung oder Verunstaltung des göttlichen Wahrheitsschatzes zu rechtfertigen.

Noch inniger ist die Dogmengeschichte mit der Dogmatik verbunden und verfolgt mit dieser dieselben Zwecke, wenn sie auch ihre besonderen Wege hat, um in das Verständniß der geoffenbarten Glaubenswahrheiten einzuführen. Die Dogmatik muß jetzt mit Rücksicht auf den Stand der übrigen Wissenschaften noch mehr als früher von den Resultaten und von der Methode der Dogmengeschichte in sich aufnehmen; sie kann das Verständniß der Dogmen nicht besser vermitteln, als wenn sie Einblick gewährt in den allmählichen Ausbau des ganzen dogmatischen Systems, wie es auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung errichtet und gleich einem herrlichen Bauwerk nach und nach in allen seinen Theilen ausgeführt und mit den verschiedenartigsten Ornamenten von Innen und Außen ausgestattet worden ist. Der vorliegende Band wird an der Behandlung verschiedener dogmatischen Fragen von Seiten der mittelalterlichen Theologen zeigen, daß ihre Resultate von der Dogmatik eine größere Berücksichtigung verdienen, als sie bis jetzt gefunden haben.

Das Bewußtsein, für diese Zwecke durch die Ausführung der Dogmengeschichte etwas geleistet zu haben, hat mich allerdings bei den langjährigen Arbeiten und Forschungen begleitet und beseelt, aber die Anerkennung von Seiten der Förderer der theologischen Wissenschaft würde diesen Lohn noch erhöhen und mich nicht minder als die für die vorangehenden Bände bereits gefundene zur Dankbarkeit verpflichten. All diesen Förderern und Freunden der Theologie, sowie auch meinen Zuhörern, welche mir bei der Doction über dieses Fach im Anfange und in der Folgezeit ihre Theilnahme geschenkt haben, spreche ich meinen Dank bei dieser Gelegenheit aus.

Münster, am Feste Mariä Himmelfahrt 1882.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Erster Theil.

Die Entwicklungsgeschichte der Dogmen über Gott, die Trinität und die Offenbarung Gottes in der Schöpfung.

Erstes Kapitel.

Die Lehren über das Dasein, Wesen und die Eigenschaften Gottes.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der Trinitätslehre bei den mittelalterlichen Theologen.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Schöpfung bei den mittelalterlichen Theologen.

Zweiter Theil.

Geschichte der christologischen und soteriologischen Dogmen in der mittleren Zeit.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Person Christi.

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Werke Christi. Soteriologie.

Dritter Theil.

Die Geschichte der anthropologischen Dogmen über die Natur, den Urzustand, die Erbsünde, Gnade und die letzten Dinge des Menschen.

Erstes Kapitel.

Die Entwicklung der dogmatischen Lehren über die Natur des Menschen.

Zweites Kapitel.

Die Lehre über den Urzustand bei den mittelalterlichen Theologen.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Sünde und Erbsünde.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von der Gnade und Prädestination.

Fünftes Kapitel.

Die Glaubenslehren über die letzten Dinge des Menschen und der Welt (Eschatologie).

Vierter Theil.

Geschichte der Dogmen über die Kirche, den Primat und die heiligen Sacramente (Ecclesiastik).

Erstes Kapitel.

Die Lehre über die Kirche im allgemeinen.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre über den Primat des römischen Bischofs.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre über die heiligen Sacramente.

§ 1.

Einleitung und Uebersicht.

Die Dogmengeschichte hat in der vornicänischen und patristischen Zeit (325—787 n. Chr.) nicht nur die allmählich fortschreitende Definition der Dogmen in den Symbolen und Glaubensdecreten der Kirche, sondern auch das immer weiter vordringende und immer tiefer eindringende Verständniß der Dogmen von Seiten der theologischen Wissenschaft zur Darstellung gebracht. Für die mittlere Zeit (787—1517 n. Chr.) hat sie dieselben Aufgaben zu verfolgen, aber die zweite um so mehr, weil die Kirche in dieser Zeit weniger Veranlassung fand, den Inhalt der göttlichen Offenbarung gegen die auftauchenden Häresieen schärfer und genauer zu formuliren, als ihn unter dem Einfluß der peripatetischen Philosophie dialektisch und systematisch zu bearbeiten und den Ausbau der systematischen Theologie zu fördern. Wenn auch bei dem Verfolg dieser Aufgabe sich vielfache Controversen ergaben, so blieben diese doch größtentheils innerhalb der Grenzen der Kirchenlehre, und wurden von den verschiedenen kirchlichen Schulen über metaphysische, psychologische und theologische Fragen geführt, aber so, daß durch dieselben das Verständniß der Glaubenswahrheit und die wissenschaftliche Vermittlung zwischen Wissen und Glauben befördert, zuweilen auch die genauere Definition des Dogma vorbereitet wurde. Denn einzelne nähere Bestimmungen der Dogmen sind aus den theologischen Schulen in die Kirchenlehre übergegangen; andere errangen sich in den Schulen eine allgemeine Annahme und indirecte Billigung der lehrenden Kirche; viele jedoch blieben Schulmeinungen und wurden auch als solche oft Jahrhunderte hindurch mit großer Heftigkeit discutirt. So erklärt es sich, daß die Dogmen in der mittleren Zeit bis zu ihren letzten Consequenzen verfolgt, immer genauer und schärfer bestimmt und von allen Seiten beleuchtet wurden. Trat in der vornicänischen und patristischen Zeit für die Dogmengeschichte die Bezeugung der Offenbarungswahrheiten in den Vordergrund, so nimmt jetzt die dialektische Bearbeitung und speculative Durchdringung derselben eine bevorzugte Stelle ein.

Aehnlich wie der Baum bei seinem Wachsthum und seiner Entwicklung zuerst seine Wurzeln tiefer treibt und sich im Erdreich befestigt, sodann nach

oben hin in Aeste, Sprossen und Zweige sich ausbreitet und mit Blättern, Blüthen und Früchten sich schmückt: ähnlich erging es auch dem Senfkörnlein der göttlichen Wahrheit. Zuerst gewann sie immer deutlichere Beweise und glänzendere Zeugnisse für ihren göttlichen Ursprung, drang immer tiefer und mit immer zahlreicheren Wurzelfasern nach allen Seiten in die menschliche Gesellschaft, und gestaltete sich dann zu einem großen Lebensbaum aus, der so viele Aeste und Zweige trieb, daß in seinem Schatten alle Menschen wohnen, alle Wissenschaften und Künste gedeihen konnten, — zu einem Lebensbaume, der ununterbrochen Früchte trug, um für das ganze Menschengeschlecht geistige Speisen zum ewigen Leben zu bieten.

Die Dogmengeschichte der mittleren Zeit wird die angedeutete Specialisirung des von der Offenbarung gegebenen Stoffes in den einzelnen Dogmen, die allmähliche Verzweigung der göttlichen Wahrheit in genau gefaßte Lehrsätze der Schule, die verschiedenen, vom Centrum ausgehenden Radien in der Dogmenbildung verfolgen müssen, und daher die vier Hauptfäden, welche die Eintheilung für die vorangehenden Zeiten abgaben: die Theologie, Christologie, Anthropologie und Ecclesiastik, zwar beibehalten, aber in mehrere coordinirte Fäden, besonders im ersten, dritten und vierten Theile zu zerlegen haben, um so mehr im dritten und vierten Theile, als die anthropologischen und die auf die Kirche bezüglichen Dogmen im Occidente die reichhaltigste Entwicklung erlebten [1].

Noch eine andere Eigenthümlichkeit ergibt sich für die Darstellung und Ausführung der Dogmengeschichte des Mittelalters. Wenn in den vorangehenden Zeiten die wie Glied an Glied sich reihenden und aufeinander folgenden Häresieen den Anlaß zur Dogmenbildung und zur schärferen Ausprägung der göttlichen Wahrheit abgaben: so kommt der Anstoß und Sporn in der mittleren Zeit vornehmlich von der Philosophie her, welche zuerst unter der Form der aristotelischen Dialektik, wie bei Berengar, Abälard u. A., den Zweifel in einzelne theologische Schulen hineinwarf und später, im 13. Jahrhundert, von Spanien und den Arabern her als ein neubelebter Aristotelismus in den christlichen Occident hineindrang und eine gewaltige Macht entfaltete. Die großen Theologen des Mittelalters, namentlich die des 13. Jahrhunderts, haben den Kampf mit ihr aufgenommen und siegreich bestanden; sie haben die peripatetische Philosophie geläutert und den Wahrheitsgehalt derselben auf's Innigste mit dem Inhalt der Theologie verbunden und verwoben. Dadurch gewann diese letztere nicht nur eine eigenthümliche Form, die dialektische der Scholastik, und nahm nicht nur die besondere Tendenz und Richtung an, durch rationelle Behandlung der Dogmen eine Versöhnung des Wissens mit

[1] Vgl. D.-G. II, 8.

dem Glauben herbeizuführen, sondern erhielt auch eine systematische Abrundung und einen viel reicheren Inhalt, insofern sie viele metaphysische und psychologische Wahrheiten zur Begründung, Beleuchtung oder analogischen Erklärung der Glaubenswahrheiten in ihren Bereich zog. Daher erscheint es geboten, der Dogmengeschichte des Mittelalters einen Ueberblick über die verschiedenen Stadien des Einflusses, den die Philosophie auf die Theologie diese Zeit hindurch ausgeübt hat, als Vorhalle voranzuschicken, um in dieser zugleich die Vorfragen der Theologie, nämlich die über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen und über die Principien der Erkenntnißtheorie nach ihrer geschichtlichen Entwicklung zu erörtern. Diese Vorhalle ist so für die mittelalterliche Zeit zugleich die generelle Dogmengeschichte, insofern bei dem genannten Ueberblick auch die einzelnen Stadien der Dogmenbildung wenigstens im Allgemeinen zu zeichnen sind.

Aus alldem ergibt sich für den Charakter der Dogmengeschichte der mittleren Zeit von vornherein, daß sie sich vorwaltend auf dem Gebiete der inneren Entwicklung der Dogmen und der Schultheologie zu bewegen, und nicht so häufig in das Gebiet der äußeren Geschichte oder in das der Häresieen sich hinüber zu begeben haben wird, um von dort her die Genesis und Ausgestaltung der Dogmen zu beleuchten, wie dieß in den vorangehenden Perioden nothwendig war. Ferner wird sie an der Hand der theologischen Schulen viel mehr in's Specielle und Einzelne hineindringen müssen und mit einer Dogmatik in einem historischen Gewande Aehnlichkeit gewinnen. Sie wird im Vergleich mit der Dogmengeschichte der vorangehenden Zeiten auf allen Gebieten zu neuen Resultaten gelangen, am häufigsten auf dem Gebiete der Anthropologie und der Ecclesiastik.

Vorhalle
zur Dogmengeschichte des Mittelalters.

Geschichte der Philosophie mit Rücksicht auf die Erkenntnißlehre und das Verhältniß des Wissens zum Glauben.

§ 2.

Die Keime des Realismus und Nominalismus bei Plato und Aristoteles; das erste Hervortreten derselben in der mittleren Zeit.

Die Frage nach der Wahrheit des menschlichen Erkennens gehört zu den Cardinalpunkten der Philosophie, und die Beantwortung derselben hat nicht bloß im Mittelalter, sondern überhaupt immer zwischen den beiden Endpunkten, dem Realismus und dem Nominalismus, hin und her geschwankt. Ihre Beantwortung war in der Regel auch von Einfluß auf die Lösung der anderen Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen, und somit auch auf die Richtung der Theologie. Das Letztere war um so mehr im Mittelalter der Fall, weil hier gerade die Philosophie fast das einzige treibende Agens für die Entwicklung der theologischen Wissenschaft bildete und überhaupt sich auf das Innigste mit dieser verband. Die Philosophie gewann dadurch eine theologische Färbung und wurde vornehmlich nur im Interesse und für den Dienst der Theologie cultivirt. Von ihrer Tüchtigkeit für diesen Dienst hing ihr Werth ab; nach dieser Tüchtigkeit wurde die Wahrheit ihrer beiden Hauptrichtungen, des Realismus oder des Nominalismus, beurtheilt und abgewogen. Als Ziel wurde eine vollständige Harmonie zwischen Wissen und Glauben erstrebt.

Nun war aber die bezeichnete Cardinalfrage der Philosophie nicht etwa erst im Mittelalter aufgeworfen worden; sie war ein Erbstück oder vielmehr das wichtigste Erbstück der antiken Philosophie und die Hauptfrage aller Philosophie, weil die nach der Wahrheit unseres geistigen und speculativen Erkennens. An ihrer Lösung hatten sich schon die alten Philosophen-Schulen der Griechen versucht. Die Sophisten und Skeptiker, Protagoras an ihrer Spitze, hatten mit dem Nominalismus, Plato mit dem extremen Realismus und Idealismus, der im Neuplatonismus sich pantheistisch gestaltete, Aristoteles mit dem gemäßigten Realismus darauf geantwortet. Als ein solches ungelöstes Problem wurde die Frage wie durch einen providentiellen Zufall gleich an der Schwelle des Mittelalters den kirchlichen Schulen überliefert und vorgehalten, um von Neuem der Erisapfel für die verschiedenartigsten Richtungen und Bestrebungen in der Philosophie und Theologie zu werden,

deren Zeichnungen in einzelnen Gemälden die Ausschmückung der Vorhalle zur Dogmengeschichte bilden sollen.

Dem Sensualismus und Nominalismus des Protagoras, für den es nichts allgemein Wahres und Gutes gab, sondern nur die augenblickliche sinnliche Wahrnehmung als wahr und der augenblickliche Sinnengenuß als gut galt, und ebenso der Lehre des Heraklit von dem ununterbrochenen Flusse in der materiellen wie auch in der Menschenwelt stellte Sokrates das Allgemeine, Ewige und Unveränderliche als eigentliches Object der geistigen Wahrheitserkenntniß und das an sich und ewig Sittlichgute als entsprechenden Zweck des menschlichen Willens entgegen. Er hatte die Wege zur Ethik wie Metaphysik durch Hervorkehrung der Begriffswelt oder des Allgemeinen als der eigentlichen Domäne der Philosophie wie jeglicher Wissenschaft gezeigt und eröffnet.

Plato, der größte Schüler des Sokrates, der Göttliche genannt, verfolgte die Wege seines Lehrers und sprach nicht nur dem Materiellen und Individuellen jegliche Beständigkeit und Realität ab, wie dieß auch Heraklit und Kratylus, sein erster Lehrer, gethan hatten [1], und der Begriffswelt oder dem Allgemeinen ausschließlich Realität zu, sondern nahm auch für die Begriffswelt eine transscendente, von der Materie ganz unabhängige Realität und Subsistenz an. Das war die Welt der Ideen, welche von dem für die Kunst ebenso wie für die Philosophie begeisterten Plato zu rein geistigen und immateriellen Wesen oder Genien hypostasirt wurden. Dieser Idealwelt sollte das Reich der Materie oder der Schranke oder des μὴ ὄν, zugleich das Reich des Bösen, von Ewigkeit her entgegenstehen; an die Materie wurde von Plato appellirt, um das Veränderliche, Unvollkommene und Böse in der gegenwärtigen Welt zu erklären, das Schwanken der irdischen Dinge zwischen Sein und Nichtsein zu begründen; sie sollte das Princip für alles den Ideen Widersprechende abgeben.

Die gegenwärtige Welt erklärt Plato also dualistisch aus zwei Principien, indem er alles Seiende auf die Idealwelt, alles Unvollkommene, Veränderliche und Böse auf die Materie zurückführt, aber einen genau gefaßten Begriff von der Materie hat er nicht gegeben, wenn er sie auch als gestaltlos, als den Raum für die wechselnden und fließenden Erscheinungen der Welt, als das Nichtseiende, als den Schooß des Werdens bezeichnet. Ebensowenig hat er die Idealwelt in hinreichender Weise erklärt. Ihre Subsistenz in einer jenseitigen Welt war eine willkürliche Annahme, wenn darin auch Anknüpfungspunkte für die christliche Trinitätslehre lagen [2]. Das Verhältniß der Ideen zu einander setzt für die in der unteren Reihe Stehenden Mängel, Unterordnung, Gegensätzlichkeit u. A. voraus, was nur aus einer Materie für die Idealwelt hätte erklärt werden können. Die Zurückführung der Ideen auf ein höchstes Princip, auf Gott, ist dem Plato ebenfalls nicht gelungen, wenn er auch alle Ideen in eine höchste, in die des Guten, wie in ihre Spitze oder in eine zusammenfassende Krone auslaufen ließ. Diese Lücke haben die Väter, namentlich der hl. Augustin, ausgefüllt, indem sie die Ideen als ewige Gedanken Gottes auffaßten. Ebensowenig finden wir die Vermischung der Ideen mit der Materie in der gegenwärtigen Welt bei Plato irgendwie erklärt.

---

[1] Cf. *Arist.* Metaph. 1, 6. [2] S. D.-G. I, § 12.

Eine Weltschöpfung lag ja dem heidnischen Alterthum ganz ferne. Aristoteles[1] hält dem Plato seine unbestimmten Ausdrücke von einer Theilnahme der Materie an den Ideen vor, weil damit nichts erklärt werde. Fassen wir außerdem noch in's Auge, daß Plato neben der Idealwelt und neben dem Reiche der Materie, in welchem die Ideen mehr oder minder unvollkommene Abbilder erhalten haben, auch noch eine Welt von Seelen annahm, die ebenfalls in Gott als der vollkommensten Urseele ihren Ursprung haben, daraus hervorgequollen sind und sich zum Theil an der Anschauung der Ideen ergötzen oder zum anderen Theil in das Reich der Materie herabgesunken sind, um nach überstandener Reinigung und Läuterung wieder zu Gott zurückzukehren[2]: so sehen wir nicht nur das Zusammenhangslose der von Plato supponirten Principien und Welten, sondern speciell auch das Unhaltbare der hypostasirten Ideen. Dazu kam, daß die Einheit der Menschenseele nicht anerkannt wurde und der Proceß der menschlichen Erkenntniß von der sinnlichen Wahrnehmung bis zum geistigen Denken und der Erfassung des Allgemeinen und Realen keine Erklärung fand, vielmehr die letztere willkürlich als eine Wiedererinnerung aus einem vorirdischen Dasein gedeutet wurde.

Aristoteles hat die Mängel des Systems seines Lehrers erkannt, in manchen Punkten corrigirt, dem übertriebenen Realismus des Plato, der die Allgemeinbegriffe zu subsistirenden Wesen erhob, den gemäßigten Realismus gegenübergestellt und dem entsprechend eine richtigere Erkenntnißtheorie gegeben.

Dem Hauptsatze der sokratischen Philosophie, daß in der Begriffswelt, in dem Allgemeinen und Ewigen das eigentliche Object unserer Wahrheitserkenntniß liege, blieb er vollkommen treu[3]. Aber in der Hypostasirung der Allgemeinbegriffe und in der Erhebung derselben zu selbständigen ewigen Wesen, die in einer jenseitigen Welt existiren, ist er seinem Lehrer Plato nicht gefolgt; noch ist es ihm gelungen, die Begriffe von den Wesenheiten der Dinge als ewige Gedanken Gottes aufzufassen. Soll durch den allgemeinen Begriff das Wesen (οὐσία) der Dinge derselben Art oder Gattung ausgedrückt werden, so muß es, wie Aristoteles behauptet, auch in den einzelnen Dingen sein. Nur das Einzelwesen oder die Einzelsubstanz (οὐσία πρώτη) in Verbindung mit den aus der Materie entlehnten Besonderheiten hat nach ihm Realität, weil er bei der Erforschung der Gründe alles Seins von den endlichen materiellen Dingen ausgeht, die zu allererst Realität haben müssen. Dabei wird zugegeben, daß wir auch die Einzelsubstanz (οὐσία πρώτη) als eine allgemeine (als eine οὐσία δευτέρα) denken und denken müssen, sobald wir sie mit unserer geistigen Erkenntniß erfassen, nämlich als solche, die vielen Dingen derselben Art eignen kann. Ja dieß Letztere gilt sogar von den individuellen Eigenthümlichkeiten und Accidenzien, mit welchen die Einzelsubstanz verbunden ist. Unsere geistige Erkenntniß erfaßt ihr Object immer als etwas Allgemeines[4], sohin auch die bestimmte weiße Farbe eines Gegenstandes zunächst als Farbe überhaupt. Daraus ergab sich für Aristoteles schon von vornherein die große Schwierigkeit, wie denn die Philosophie und das Wissen überhaupt noch eine Erkenntniß des Allgemeinen als des wahrhaft Seienden sein könne, wenn das

---

[1] Metaph. I, 9. [2] Phaedr. 247. [3] Metaph. 2, 1.
[4] Metaph. 13, 10.

Allgemeine eben keine Realität und nur die Einzelsubstanz Realität hätte. Aristoteles behilft sich hier mit einem Ausweg, wenn er in der Metaphysik (B. 13. C. 10) sagt: „Die Annahme, jede Wissenschaft sei allgemein, so daß deßhalb mit Nothwendigkeit auch die Principe des Seienden allgemein und nicht getrennt existirende Substanzen sein müßten, macht am meisten Schwierigkeit unter den angeführten Punkten. Indeß ist jener Satz in gewisser Hinsicht wahr, in gewisser Hinsicht nicht wahr. Die Wissenschaft nämlich, wie auch das Wissen, ist zweifach: theils potentiell, theils actuell. Die Potentialität, die als Materie allgemein und unbestimmt ist, geht auf das Allgemeine und Unbestimmte, die Actualität hingegen als ein Bestimmtes und Dieses geht auf ein Bestimmtes und Dieses. Allein beziehungsweise sieht das Gesicht die allgemeine Farbe, weil diese bestimmte Farbe, die es sieht, Farbe überhaupt ist, und das bestimmte a, das der Grammatiker untersucht, ist ein a überhaupt: während, wenn die Principe allgemein sein müßten, nothwendig auch das aus ihnen Abgeleitete allgemein wäre, wie es bei den Beweisen der Fall ist. Wäre aber dieß der Fall, so gäbe es nicht getrennt Existirendes und keine Einzelsubstanz. Hieraus ergibt sich, daß die Wissenschaft in gewisser Hinsicht allgemein ist, in gewisser nicht.“

Hätte aber Aristoteles die Allgemeinbegriffe oder Ideen als göttliche Gedanken und Urbilder der Dinge aufgefaßt und ihnen damit eine andere Realität als die bloße Existenz in den Dingen zuerkannt: so hätte er das von ihm bezeichnete potentielle Wissen des Allgemeinen beim Menschen besser erklären und als ein Nachbild von dem bezeichneten Urbilde in Gott besser begreifen können. Hätte er ferner die Existenz oder das actuelle Sein (esse) der Einzelwesen als real verschieden von ihrer Wesenheit (οὐσία δευτέρα = essentia) betrachtet und ersteres als etwas von Gott aus Nichts Geschaffenes oder als etwas den Einzelwesen potentiell von Gott Mitgegebenes und durch Fortpflanzung oder Vermehrung zu Verwirklichendes erkannt: so wäre die Vereinigung des Allgemeinen mit dem Individuellen in der realen Einzelsubstanz nicht mehr ein so ungelöstes Räthsel geblieben. Besser jedoch war es, das Räthsel als ein ungelöstes stehen zu lassen, denn es in unrichtiger Weise zu lösen. Richtig war es nämlich, dem Allgemeinen *als solchem* die Existenz in der materiellen Welt abzusprechen und die Realität nur der Einzelsubstanz zuzuerkennen, in welcher das allgemeine oder vielen Dingen gemeinsame Wesen durch die Vereinigung mit materiellen Accidenzien und Besonderheiten Realität gewinnt.

Das Allgemeine hat somit nach Aristoteles eine gewisse Existenz, nicht als solches für sich in einer jenseitigen Welt, sondern in den concreten Dingen, in welchen es mit dem Besonderen und Individuellen zu Einer Substanz vereinigt ist, und diese beiden Bestandtheile der Einzeldinge werden Form und Materie genannt. An die Stelle der platonischen allgemeinen Ideen werden von Aristoteles die Formen oder die formalen Ursachen *in* den Dingen gesetzt, welche durch die Vereinigung mit einem Theile der Materie zur Einzelsubstanz werden. Die Form heißt εἶδος oder μορφή, und die Materie ὕλη; diese beiden Factoren der Einzelsubstanz stehen nicht in einem Gegensatze zu einander wie bei Plato, sondern sind auf einander hingewiesen. Denn die Materie hat zwar an und für sich und getrennt von der Form noch keine

eigentliche Existenz, aber doch ein potentielles Sein, oder die Möglichkeit für die Vereinigung mit den verschiedenartigsten Formen; sie steht dem Sein näher als im Systeme Plato's. Während man der Ansicht Plato's von dem Nichtsein (μὴ ὄν) der Materie den Satz entgegen halten konnte, daß aus dem Nichts nichts werden könne (ex nihilo nihil fit), sah Aristoteles in der Materie ein Mittelding zwischen Nichtsein und Sein, nämlich die Möglichkeit oder Potenz oder den Anfang des Seins. Während also die Materie das Substrat für das Werden, und die materia prima den Anfang alles Werdens bezeichnet, ist die Form die Wirklichkeit und wird daher auch ἐνέργεια oder ἐντελεχία genannt [1]. Wie wir auf dem Wege der Abstraction von der nächsten Materie (ἐσχάτη ὕλη) einer Einzelsubstanz, die schon durch die Verbindung mit verschiedenen Formen für die letzte bestimmende Form vorher zubereitet sein kann, bis zur ersten Materie (πρώτη ὕλη) oder dem reinen potentiellen Sein, der bloßen Möglichkeit, gelangen [2]: so haben nach Aristoteles die Formen ihre Spitze in der reinen Form, welche reine Wirklichkeit oder Actualität ist — in Gott.

Freilich hat diese aristotelische Auffassung der Dinge, nach welcher sich jedoch ihr Entstehen und Vergehen, das Beständige und das Veränderliche an ihnen am besten erklärt, auch ihre Schwierigkeiten. Es ist schwer, die Materie als das bloß Mögliche und doch als den Anfang des Wirklichen, sie als den Grund des Veränderlichen an den Dingen und doch für unvergänglich [3], sie als die bloße Voraussetzung der Einzelsubstanz und doch als ein Wesen oder als eine gewisse Substanz [4], sie als etwas bloß Passives und Empfängliches und doch als den Grund für die Individuation und für den Focus des Strebens nach Vereinigung mit der Form und nach dem Bewegtwerden durch den einen höchsten Beweger zu denken. Nicht minder scheint es etwas Widersprechendes zu sein, daß einerseits nur das Einzelwesen Existenz haben und vornehmlich durch die Form gewinnen soll, wogegen andererseits die Form nach Abzug der aus der Materie herrührenden Eigenthümlichkeiten nur als etwas Allgemeines übrig bleibt und als solches keine Existenz haben soll [5].

Allein trotz dieser Schwierigkeiten ist die vorgelegte Auffassung von dem Wesen der Einzeldinge, von ihrer Zusammensetzung aus zweien, sich gegenseitig ergänzenden Bestandtheilen, Form und Materie, nicht nur diejenige, welche beim Vergleiche mit andern, namentlich materialistischen, atomistischen und pantheistischen Auffassungen als die bessere und richtigere erscheint, sondern sie ist auch in der mittelalterlichen Scholastik zur allgemeinen Annahme gelangt und in die dogmatischen Decrete der Kirche übergegangen.

Indeß die im Makrokosmos und in den Stoffen wirkenden chemischen

---

[1] De anima 2, 1. — Metaph. 7, 7.

[2] Metaph. 9, 7. [3] Phys. 1, 9.

[4] Metaph. 8, 1: „Daß auch die Materie ein Wesen (οὐσία) ist, ist klar, denn bei allen Veränderungen zum Entgegengesetzten liegt den Veränderungen ein Etwas zu Grunde.“

[5] Vgl. Zeller, Die Phil. der Griechen II, 260 ff. (2. Aufl.). Der daselbst (S. 263) aufgestellte Satz: „was niemals werden wird, das ist auch nicht möglich“, ist jedoch weder von Aristoteles, noch überhaupt wahr.

Kräfte, aus deren Zusammenwirken neue Stoffbildungen hervorgehen, finden in der aristotelischen Auffassung, welche sich aus der Betrachtung der irdischen Einzelwesen gebildet hat, weniger eine genügende Erklärung. Auf die vier Principien, auf die bewegende, formirende, materielle und finale Ursache lassen sich die genannten Kräfte nicht leicht zurückführen. Die mittelalterliche Philosophie setzte als die Träger solcher Kräfte die Elemente voraus und fand in diesen die ersten Substanzen, welche aus der Verbindung der Urformen mit der Urmaterie hervorgegangen waren und außerdem die Formen für alle übrigen materiellen Einzeldinge potentiell in sich enthielten. Ob nicht einzelne Urstoffe dennoch auch die Träger der genannten Kräfte sind, muß als ein noch zu lösendes Problem der Wissenschaft anheimgestellt bleiben.

Ein besonderer Vorzug der entwickelten Lehrsätze aus der Metaphysik liegt bei Aristoteles darin, daß er sie in viel bessere Harmonie mit der menschlichen Erkenntnißweise und mit seiner Erkenntnißtheorie zu bringen wußte, als Plato. Zwar hat auch er die Einheit und Persönlichkeit des Menschen nicht so vollkommen begriffen, wie es die Scholastiker auf der Grundlage des Aristotelismus gethan haben. Er trennt nämlich die Vernunft (νοῦς) als die thätige oder wirksame geistige Erkenntniß (νοῦς ποιητικός), als das Göttliche und Unsterbliche, als eine reine, für sich bestehende Form, von den übrigen Bestandtheilen der Menschennatur, zu welchen auch das passive Erkenntnißvermögen (νοῦς παθητικός) als das der Materie näher stehende gehört [1]. Zu dieser Trennung wurde er durch die Voraussetzung gedrängt, daß alles Werden und jegliche allmähliche Entwicklung, wie sie an der menschlichen Erkenntniß augenscheinlich ist, nur aus der Materie und der Vereinigung mit diesem Principe der Möglichkeit erklärt werden könne.

Aber im Uebrigen hat er eine große Harmonie zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der geistigen Erkenntniß hervorgebracht, indem er von dem Grundsatz ausging: nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu [2]. Die Sinne nehmen nur das Materielle und Individuelle an den Dingen wahr; aber weil dieses Individuelle, Veränderliche, Nichtseinkönnende mit der allgemeinen Form vereinigt ist und diese gerade zu einer existirenden und besonders geeigenschafteten macht, so kann der Intellect nach der Abstreifung des Concreten und Materiellen das Allgemeine, welches zugleich das Nothwendige und Ewige ist, in dem Begriffe gewinnen und zuletzt bis zu den höchsten Gründen aller Dinge vordringen. Wie ferner das sinnliche Wahrnehmungsvermögen und die geistige Erkenntnißkraft (νοῦς παθητικός) in der einen Menschenseele als der Form des Körpers vereinigt sind, so bleiben sie auch bei ihrer Bethätigung insofern vereinigt, als die Vernunft keinen geistigen Begriff ohne Beihülfe und Begleitung eines sinnlichen Phantasiebildes (φάντασμα) erfassen kann, ebenso wenig als der Mathematiker einen Satz der Geometrie ohne Zuhülfenahme einer sinnlichen Figur beweisen kann. Beweis dafür ist das Aufhören der Denkfunction, wenn die sinnlichen Organe, wodurch das genannte Phantasiebild actualisirt wird, krankhaft afficirt oder beschädigt sind. Dem Dualismus von Form und Materie in der äußeren Welt entspricht somit auch der nicht zu verkennende Dualismus im Menschen

[1] De anima III, 5. [2] De anima III, 8.

zwischen Seele und Leib, zwischen geistigem Erkennen und sinnlicher Wahrnehmung, zwischen Begriff und Phantasiebild, zwischen dem thätigen und passiven oder potentiellen Intellect u. s. w. u. s. w.

Zuletzt muß noch erwähnt werden, daß Aristoteles bei diesem Dualismus nicht stehen geblieben, sondern bis zur Erkenntniß des einen höchsten Wesens vorgedrungen ist, wenn er den Dualismus auf heidnischem Standpunkte auch nicht vollständig überwunden hat. Schon der Dualismus an sich weist auf einen außerweltlichen Gott als das ausgleichende Princip hin; — aber noch mehr der eigenthümliche Charakter des obwaltenden Dualismus. Wie das Leben in dem Einzelwesen bedingt ist durch die Vereinigung von Form und Materie zu Einer Natur und zu Einem Lebensprincipe, so hängt auch das Leben und die Ordnung im ganzen Universum von dem gegenseitigen zweckmäßigen Ineinandergreifen der Formen und der Materie, von einer stetigen Bewegung ab, welche von einem höchsten Beweger herrührt, der Alles bewegt und selbst nicht bewegt wird[1], der die höchste, reinste Form und Denkthätigkeit ist und in der Erkenntniß seiner selbst die höchste Seligkeit genießt[2].

Zu den drei Principien, aus welchen Plato das Sein der Dinge erklärt hatte, Gott, Idealwelt und Materie, fügte Aristoteles, nachdem er für die idealen Ursachen die Formen in den Dingen gesetzt hatte, noch als viertes: die Zweckursache hinzu, zu deren Annahme er durch seine genaue Kenntniß der Natur geführt worden war.

Trotz der Vorzüge des Aristotelismus vor dem Platonismus gelangte der erstere doch nicht zur ausschließlichen Geltung. Beide Schulen pflanzten sich auch noch in der christlichen Zeit fort, und in der patristischen fand die platonische Schule wegen der deutlichen Hervorhebung einer jenseitigen transscendenten Welt und wegen der Anknüpfungspunkte für das Grundgeheimniß des Christenthums von der Trinität sogar mehr Beifall. Im zweiten und dritten Jahrhundert der christlichen Zeit wurde durch Ammonius Sakkas und Plotin der Neuplatonismus ausgebildet und die Lehre von der Emanation der Ideen aus dem einen höchsten Urwesen aufgenommen. Dieser Schule gehörte auch **Porphyrius** (233—304) an. Derselbe erklärte das Buch über „die Kategorien“[3] von Aristoteles und schrieb dazu eine Einleitung (εἰσαγωγή), in welcher er an einer für alle Folgezeit außerordentlich wichtig gewordenen Stelle die verschiedenen Ansichten der Schulen über den Inhalt der Universalien anführt, ohne eine Entscheidung darüber zu geben: „ob die Gattungen und Arten ein wirkliches Sein haben oder bloß in den Gedanken des Geistes ruhen; ob sie, falls sie existiren, als körperliche oder als geistige Wesen existiren; ob sie getrennt von den sinnlichen Dingen oder in den sinnlichen Dingen und mit diesen vereint existiren: werde ich nicht untersuchen, weil diese Frage zu schwierig ist und weitere Untersuchungen verlangt“[4]. In diesen

---

[1] Metaph. 12, 6.

[2] Metaph. 12, 10: „Sich selbst also denkt die ewige Intelligenz, wenn sie das Vorzüglichste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens.“

[3] Der Kategorien oder Bestimmungen über das Sein und Wirkliche an den Dingen zählt Aristoteles zehn: Wesen, Quantität, Qualität, Relation, Zeit, Ort, Lage, Habe Wirken, Leiden.

[4] Im Urterte lauten die Worte: Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε

wenigen Worten war das Hauptproblem der Philosophie mit den verschiedenen Lösungen desselben durch die Systeme des Nominalismus, des Platonismus (extremen Realismus) und des Aristotelismus (gemäßigten Realismus) angedeutet; sie geben kurz das Resultat der bisherigen Entwicklung der antiken Philosophie und sind zur Ueberschrift auf dem Eingangsthore zur mittelalterlichen Philosophie geworden, welche die bezeichneten drei Hauptwege der Speculation von Neuem betreten und verfolgt hat. Denn die genannte Isagoge des Porphyrius gehört zu den wenigen philosophischen Schriften, welche durch eine lateinische Uebersetzung des Grammatikers Victorinus und des Boëthius im Occidente bekannt und in die mittelalterlichen Schulen eingeführt wurden.

Boëthius (470—526), der längere Zeit am Hofe des Ostgothenkönigs Theoderich gelebt, hat für das Abendland durch seine philosophischen Schriften einen viel großartigeren Einfluß ausgeübt, als durch seine theologischen de trinitate, de persona et natura u. a. In der neueren Zeit hat man ihm die Autorschaft der letzteren wie überhaupt den christlichen Glauben abgesprochen, obwohl man im Mittelalter weder das Eine noch das Andere je bezweifelt, vielmehr ausdrücklich angenommen hat[1]. Er übersetzte von der Logik (ὄργανον) des Aristoteles zwei Bücher, das de categoriis sive de praedicamentis und das Periermenias sive de interpretatione, schrieb zu dem letztgenannten Buche selbst zwei Commentare[2], übersetzte ebenfalls die Isagoge des Porphyrius mit Hinzufügung zweier Commentare und verfaßte außerdem vier Bücher oder Tractate, einen de divisionibus, einen andern de differentiis topicis und zwei de analyticis.

Auf die oben gestellte Frage nach der Wahrheit der Allgemeinbegriffe äußert sich Boëthius, obwohl er sonst der platonischen Philosophie zugethan war, im Sinne des Aristoteles, weil er ja, wie er hinzufügt, dessen Schriften zu commentiren unternommen habe[3]. Demgemäß setzt er für die Begriffe vom Genus und von der Art nicht nur, sondern auch für die von den Differenzen, Accidenzien und Eigenthümlichkeiten ein entsprechendes Sein in den äußeren Dingen voraus, für die ersteren ein substanziales Sein, für die andern ein accidentelles (inesse)[4], wenn auch ein mit den materiellen Er-

---

ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν, βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας κ. τ. λ.

[1] Cf. *Alcuin*, de proc. Sp. s. 1. — *Abaelardus*, Introd. in Theol. I, 25, der sich für sein Martyrium auf die gesta pontificum und den Bericht über die Wunder des hl. Benedict beruft.

[2] Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Basel 1546. Die Uebersetzung des Buches de interpretatione mit den beiden Commentaren (edit. I. et II.) hat Meiser, Leipzig 1857, herausgegeben.

[3] Die von Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard, Introduction p. 66 sqq.) erhobene Beschuldigung, daß Boëthius im ersten Commentar zur Isagoge sich im hyperplatonischen Sinne ausgesprochen habe, ist unrichtig. S. darüber auch Löwe, der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus, Prag 1876, S. 28 ff.

[4] Ed. prima in Isag. (edit. Bas. 1546) p. 8: Scienda enim sunt, utrum vere sint, nec esset de his disputatio consideratioque, si non sint. Sed si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium, quin vere sint. Nam cum res omnes quae vere sunt, sine his quinque esse non possent, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae

scheinungen verbundenes. Ihr Sein in den Dingen ist eine geschlossene Einheit, während unser Begriff auf ein gemeinsames Sein geht. Die genannten philosophischen Schriften nebst einer pseudoaugustinischen über die Kategorien bildeten nun das Lehrbuch für die mittelalterlichen Schulen bis über die Zeit des Abälard hinaus und regten nicht nur das Studium der Dialektik in hohem Grade an, wofür die fränkischen Schulen im zehnten und elften Jahrhundert Zeugniß ablegen, sondern gaben auch später, im elften Jahrhundert, den ersten Anstoß zu Discussionen über die Hauptfrage der Philosophie und zur Bildung verschiedener Schulen.

Die ersten Schulen bei den christlich gewordenen germanischen Völkern im sechsten, siebenten und achten Jahrhundert wurden von den Benedictinern gegründet, unter denen in Italien Cassiodor, ein Zeitgenosse des Boëthius, durch Gelehrsamkeit sich hervorthat und geeignete Schriften (historia tripartita, de institutione divinarum litterarum, de artibus ac disciplinis liberalium litterarum) für den Unterricht in den Klosterschulen verfaßte [1]. Freilich blieb die Theologie und das Studium der Schriften des hl. Augustin nebst der Lectüre der heiligen Schriften die Hauptsache in diesen Schulen; aber sie waren in jenen stürmischen Zeiten der Völkerwanderung die einzigen Asyle für die Wissenschaften überhaupt, die festen Burgen, innerhalb deren Mauern die Monumente der alten Literatur gerettet, die Tradition der alten Cultur erhalten und der Faden derselben fortgesponnen wurde.

In Spanien wurde der hl. Isidor von Sevilla (560—636) ein Förderer der theologischen Studien, nachdem der Westgothenkönig Reccared dem Arianismus entsagt hatte und zum orthodoxen Glauben zurückgekehrt war. Seine drei Sentenzen-Bücher wurden auf längere Zeit ein Lehrbuch in der Theologie.

England und noch mehr Irland (insula sanctorum) bot während der Stürme der Völkerwanderung den ruhigsten Erdenwinkel zur Pflege der theologischen Studien; hier wurden die Missionäre für die germanischen Völker auf dem Festlande gebildet. In England errang Beda Venerabilis († 735) den Ruf eines Kirchenvaters und brachte im Verein mit seinem Schüler, dem Erzbischof Egbert, die Schule zu York zu großem Ansehen. Aus ihr ging außer vielen andern Theologen Alcuin hervor, der Gründer der schola Palatina am Hofe Karl's des Großen im fränkischen Reiche, der angesehenste Theologe seiner Zeit. Zu seinen Schülern gehörten Rhabanus Maurus, Hinkmar, Remigius und andere Theologen, welche die Vertheidigung der Orthodoxie gegen die Irrlehren der Adoptianer und Prädestinatianer übernahmen und siegreich zu Ende führten, oder die Gründung neuer Klosterschulen in Tours und Fulda in's Werk setzten. Die theologischen Studien waren jedoch

---

et quodammodo conjunctae atque compactae. Cur enim Aristoteles de primis decem sermonibus genera rerum significantibus disputaret, vel eorum differentias propriaque colligeret et principaliter de accidentibus dissereret, nisi haec in rebus intimata et quodammodo adunata vidisset? Quod si ita est, non est dubium, quin vere sint et certa animi consideratione teneantur, quod ipsius quoque Porphyrii probatur assensu. Durch die im Texte erwähnte Unterscheidung zwischen dem substantialen Sein und dem inesse oder dem quasi adunata esse löset sich am leichtesten die oben erwähnte Beschuldigung des Cousin in Betreff eines hyperplatonischen Standpunktes.

[1] Vgl. Franz, M. Aurelius Cassiodorus Senator, Breslau 1872.

vorläufig besonders auf die Patristik, auf die Aneignung des von den Vätern Gelieferten gerichtet. Von einer Philosophie gewahren wir erst etwas im neunten Jahrhundert — bei Erigena.

§ 3.

Erigena's Ansichten über Glauben und Wissen; sein extremer Realismus und Pantheismus.

Der erste Versuch, die Philosophie bei den germanischen Völkern einzubürgern, wurde von Erigena gemacht. Er war zu Anfang des neunten Jahrhunderts in Irland geboren, seit 843 an dem Hofe Karl's des Kahlen, und hatte sich eine genaue Bekanntschaft mit der griechischen, namentlich mit der neuplatonischen Philosophie, sowie mit den mystischen Schriften des Pseudoareopagiten und des hl. Maximus erworben [1]. Von der einen Seite zeigt er eine große Aehnlichkeit mit Origenes, der ebenfalls dem Neuplatonismus gehuldigt hatte, ohne den Zwiespalt und Widerspruch desselben mit den christlichen Glaubenssätzen vollständig ausgeglichen und überwunden zu haben: von der andern Seite tritt uns an ihnen aber eine große Verschiedenheit entgegen, indem Origenes die Theologie und den Glauben in den Vordergrund stellt, wogegen Erigena fast ausschließlich die philosophische Erkenntniß verfolgt und die Glaubenssätze nur hier oder dort als fremdartige Elemente mit seinen Philosophemen zu verbinden sucht. Die eine, dem Christenthum zuweilen zuneigende Seite des Erigena hat einzelne Gelehrte in der neuesten Zeit verleitet, seine philosophischen Irrthümer zu gering anzuschlagen [2]. Dagegen hat ihm die andere Seite, sein neuplatonischer Monismus, der Alles durch Emanation aus dem höchsten Wesen erklärt, und sein Pantheismus bei den Ungläubigen in unsern Tagen die zweifelhafte Ehre heimgebracht, als der Vater der neueren sogenannten germanischen Philosophie zu gelten [3]. Das Wahre an dieser letzten Behauptung ist nur dieß, daß Erigena, dessen Schriften bei den Zeitgenossen und in der zunächst darauffolgenden Zeit, wenn wir von Amalrich und David von Dinanto im dreizehnten Jahrhundert absehen, wenig Anklang fanden, beim Ausgang des Mittelalters allerdings Einfluß gewann, wie dieß in den Systemen der falschen Mystiker und auch in den Schriften des Nikolaus von Cusa ersichtlich ist. Von der Zeit an hat sich dieser Einfluß zwar bis in die neuesten Systeme des Pantheismus fortgesetzt; — aber wer möchte von diesen Systemen behaupten, daß sie den echt germanischen Charakter zum Ausdruck brächten? Unter seinen Werken, welche mit einer für die damalige Zeit einzig dastehenden Eleganz und Klarheit abgefaßt sind, nimmt in philosophischer Hinsicht das unter dem Titel de divisione naturae bekannte die erste Stelle ein.

1. Erigena gibt nicht nur thatsächlich der Vernunft und dem Wissen

---

[1] Floß, der die beste Ausgabe von Erigena's Schriften (de divina praedestinatione, de divisione naturae, eine lateinische Uebersetzung der Schriften des Pseudoareopagiten u. a.) in Migne's Curs. Patrol. T. 122 geliefert hat, leitet den Namen Erigena von ἱεροῦ (sc. νήσου) γενητός ab.

[2] So Staudenmaier, Joh. Skotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt 1834.

[3] Christlieb, Leben und Lehren des Joh. Skotus Erigena, Gotha 1860, S. 461.

den Vorrang vor der Offenbarung und dem Glauben, sondern sucht diese Ueberordnung der subjectiven Vernunft über die Offenbarung und die heilige Schrift auch principiell zu rechtfertigen. Es werden nämlich allerdings zwei Quellen für die Wahrheitserkenntniß angenommen: die Vernunft und die göttliche Autorität oder die Offenbarung, welche zunächst in der heiligen Schrift vorliegt[1]; aber der Inhalt der einen Quelle, der Offenbarung, wird nicht als ein specifisch anderer und übernatürlicher von dem der Vernunft als einem natürlichen unterschieden. Die Autorität ist daher nur der Zeit nach die frühere Quelle, die Vernunft dagegen der Natur nach die höhere, indem wir durch die Autorität zuerst zur Annahme der Wahrheit, sodann durch die Vernunft zur vollkommenen Erfassung derselben geführt werden sollen[2]. Eine solche Verhältnißbestimmung begreifen wir wohl auf pantheistischer Grundlage, wenn die Vernunft des Einzelnen ebenso eine Emanation aus dem höchsten Wesen sein soll, als das uns mitgetheilte Wort Gottes; aber auf christlichem Standpunkte ist sie durchaus verkehrt. Nach Erigena ist daher die Autorität, wenn das durch sie Bezeugte nicht durch die Vernunft gutgeheißen und bewiesen wird, eine schwache; wogegen der strenge Vernunftbeweis keiner Bestätigung durch die Autorität bedarf[3].

Nun konnte sich aber Erigena nicht verhehlen, daß er auf dem Wege seiner Speculation zu Resultaten gekommen war, welche mit der heiligen Schrift und Tradition im Widerspruch standen. Für diese Widersprüche wußte er einen Ausweg, indem er sich auf einen geheimnißvollen Sinn der heiligen Schrift berief, der nur den Weisen offenbar werde[4]. Ueberhaupt soll der ganze Inhalt der Offenbarung der Philosophie unterstellt werden, weil die Philosophie es eben mit der Religion und den Religionswahrheiten zu thun habe.

Diese Ueberhebung der menschlichen Vernunft, welche auf dem Standpunkt des Rationalismus und Deismus in ihrer Nacktheit auftritt, kleidete sich bei Erigena, wie überhaupt im Mysticismus, noch in das Gewand der Religiosität, indem die menschliche Vernunft, welche an sich schwach und voll Finsterniß sei, durch das Licht der göttlichen Wahrheit, welches in sie hineinleuchte, schon hienieden zum Schauen der göttlichen Dinge erhoben werde[5]. Noch mehr: es wird von Erigena das Erkennen des Menschen mit dem Erkennen Gottes identificirt und dem menschlichen Subjecte eine Unfehlbarkeit wie im krassesten Pantheismus beigelegt, die sich über jegliche Autorität hinwegsetzt[6]. Daher die paradox scheinende Behauptung Erigena's, daß unser Begriff von den Dingen die Wesenheit derselben sei, ähnlich wie der göttliche Gedanke mit der Wesenheit der Dinge identisch sei, nur mit dem Unterschiede, daß der göttliche Gedanke zugleich die Ursache der Dinge ist, während unser Begriff als

[1] Hom. in prol. evang. sec. Joann. p. 289: Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per scripturam sc. et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae apices.

[2] De divis. nat. I, 69. [3] Ib. c. 63. p. 508 (ed. *Floss*).

[4] Ib. c. 64. [5] Ib. III, 1, p. 627.

[6] Vgl. Kaulich, Entw. der scholast. Philos. I, S. 99: „Es muß so im Individuum der Gedanke der eigenen Unfehlbarkeit entstehen, worauf fußend sich sein Wissen als absolutes Wissen ausspricht. Ein Gedanke, welcher in den letzten großartigen Versuchen der Philosophie seinen vollen wissenschaftlichen Ausdruck erlangt hat."

Wirkung derselben sich ergibt[1]. Damit haben wir schon den extremen Realismus des Erigena angedeutet, — die Identificirung des Denkens mit dem Sein.

2. Die Frage nach der Wahrheit des menschlichen Erkennens, oder nach dem Verhältniß des Erkannten zum Erkennenden und zu der objectiven Welt, hat ihre Lösung immer je nach den metaphysischen Voraussetzungen gefunden, d. h. je nachdem man sich das Allgemeine mit dem Individuellen in den einzelnen Dingen vereinigt, je nachdem man sich das Verhältniß der Welt zu Gott und zu seinem Erkennen dachte. Nun hatte Erigena nicht nur die mystische Theologie des Pseudoareopagita in sich aufgenommen, sondern war weit darüber hinausgegangen, indem er die Emanationslehre und den Pantheismus aus dem Neuplatonismus sich angeeignet hatte. In seinem Werke de divisione naturae geht er von dem Begriffe der „Natur" (φύσις) aus, denselben in ähnlicher Weise behandelnd wie Spinoza den von der Substanz; denn er stellt ihn als den höchsten und allgemeinsten Begriff an die Spitze, weil er eben Alles und Jedes, auch alle Gegensätze, in sich fasse. Für diesen Begriff: Natur wird ohne Weiteres ein real existirendes Etwas als vollkommen entsprechendes Urbild vorausgesetzt; es soll der Inbegriff aller aus ihm emanirten Dinge sein. Die „Natur" umfaßt sowohl das Seiende als das Nichtseiende[2], oder auch, was für die Eintheilung seines Werkes von Wichtigkeit ist, etwas Vierfaches: Gott; die Primordialursachen oder Ideen der Welt; die existirende Welt; und den Endzweck derselben (natura quae creat nec creatur; quae creat et creatur; quae non creat, sed creatur; quae nec creat nec creatur).

Auf den Gegensatz zwischen dem Seienden und Nichtseienden werden alle andern Gegensätze zurückgeführt und so als in der einen Natur eingeschlossen und zusammengefaßt dargestellt. Wenn nämlich das Seiende oft das bezeichne, was von uns erkannt wird, so gehöre zum Nichtseienden alles das, was über unsere Erkenntniß hinausgeht, und daher mehr ein superesse als ein non esse besitzt. Demnach gehöre vor allem Andern Gott selbst zum Nichtseienden und werde am richtigsten via negationis erkannt, aber es gehören dazu auch die Primordialursachen und sogar die Wesenheit der Dinge[3].

Zweitens betrachtet er noch von einer andern Seite den Gegensatz von Sein und Nichtsein als eine Relation der Dinge unter sich, indem dem einen Dinge etwas mangelt, was einem andern höhern oder niedern eignet. In diesem Sinne kommt auch den vollkommeneren Dingen, ja sogar den geistigen Geschöpfen das Nichtsein im Vergleich mit den materiellen Dingen zu, insofern

---

[1] L. c. IV, 9: Et quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est, ut in divino intellectu causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistunt. Non quod alia sit omnium essentia in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur.

[2] De div. nat. I, 1: Primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt; horum omnium generale vocabulum occurrit, quod φύσις vocitatur.

[3] L. c. c. 3.

ihnen Manches mangelt, namentlich auch das mangelt, daß sie von den materiellen Dingen erkannt werden[1]. Hier zeigt sich ein Versteckenspielen mit Begriffen und Worten und eine übertriebene Künstelei, alle Gegensätze in jeglichem Sinne auf den von Sein und Nichtsein zurückzuführen. Wie kann man die Unvollkommenheit der materiellen Dinge, daß sie Nichts auf geistige Weise erkennen, als ein Nichtsein von den geistigen Wesen prädiciren!

Drittens wird der Gegensatz von Sein und Nichtsein dem zwischen dem bloß potentiellen und dem in Raum und Zeit erscheinenden und wirklichen Sein gleichgestellt. Dann gehören die Primordialursachen als das potentielle Sein zu dem Nichtseienden, und die Erscheinungswelt zu dem Seienden[2].

Viertens wird von Erigena ähnlich wie von Plato das mit der Vernunft Erkannte als das Seiende, und das sinnlich Wahrgenommene als das Nichtseiende angesehen[3].

Zuletzt wird auch die Sünde das Nichtseiende genannt im Gegensatz zu dem, was durch die Gnade im Menschen bewirkt wird und so durch Gott das Sein hat[4].

Alle diese Gegensätze von Gut und Böse, Geist und Materie, Erkennen und Sein, Gott und Welt als Besonderheiten aus der einen höchsten Natur herzuleiten, und umgekehrt auf dieselbe zurückzuführen: das ist ihm die Aufgabe der Dialektik[5]. Und wiederum wird ohne Weiteres diese Dialektik als identisch angesetzt mit der realen Emanation aller Dinge, alles Seins und alles Nichtseins, aus der einen höchsten Ursache[6].

Die in der menschlichen Vernunft sich vollziehende Dialektik soll ein Abbild von dem Prozesse sein, den das allgemeine Sein in seiner Entfaltung bis zu den materiellen Einzeldingen durchmacht. Diese Entfaltung des allgemeinen Seins in der wirklichen Welt nimmt einen Kreislauf und endet mit der Rückkehr aller Dinge in Gott. Zuerst emaniren die endlichen Dinge auf dem Wege der Analyse aus Gott, und dann kehren sie auf dem der Vergöttlichung (θέωσις) in Gott zurück. Die Primordialursachen sind also die ersten Emanationen aus Gott und nehmen bei dem zweiten Theile des Kreislaufes, bei der Rückkehr in Gott, die Natur der Allgemeinbegriffe bei den geistigen Geschöpfen an.

3. Der Abstufung in den Emanationen der Einzeldinge aus den Primordialursachen, und dieser aus Gott entspricht auch eine dreifache Seite und Kraft des menschlichen Erkennens: νοῦς, λόγος, διάνοια; intellectus, ratio, sensus; Vernunft, mit welcher wir Gott, so viel als möglich, erkennen[7]; Verstand, welcher die Primordialursachen in den Allgemeinbegriffen erfaßt; sinnliche Wahrnehmung, mit welcher wir das Einzelne, Concrete und Individuelle in

---

[1] Ib. c. 4: Hac ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

[2] Ib. c. 5. [3] Ib. c. 6. [4] Ib. c. 7. [5] Ib. V, 4.

[6] Ib. II, 20: Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere, priusquam fiant quae fecit, et facere quae cognovit; cognoscere enim et facere Dei unum est.

[7] L. c. II, 23.

unserm eigenen Innern oder in der Außenwelt ergreifen[1], nämlich durch den innern oder durch die äußern Sinne. Im Uebrigen wird der Vernunft nicht die Fähigkeit zuerkannt, Gott, den Ursprung aller Dinge, vollkommen zu begreifen. Sie erkennt wohl, daß Gott sei, aber nicht, was er sei; dieß vermöge der Mensch nicht einmal rücksichtlich seiner eigenen Wesenheit, noch auch Gott rücksichtlich der seinigen — eine Behauptung, die sich nur daraus erklärt, daß Erigena das Begreifen als ein räumliches Umfassen sich denkt und es daher nur dem höheren geistigen Wesen einem untergeordneten und beschränkten Dinge gegenüber zuerkennt[2]. Die Wesenheit des Menschen soll die menschliche Vernunft nur in etwa erkennen, insofern sie aus der äußeren Erscheinung erschlossen werden kann. Wohl aber erkennt Gott das Wesen des Menschen wie aller Creaturen; sein Gedanke ist die Wesenheit der Dinge[3]. Diese existirt in ihrer Allgemeinheit in Gott und wird eine individuelle durch die Accidenzien, mit welchen sie sich in der endlichen Welt verbindet[4].

Jedoch kann an diesem Orte davon Abstand genommen werden, das pantheistische System des Erigena noch weiter zu verfolgen. Einzelne Lehrstücke müssen in der Dogmengeschichte selbst noch berücksichtigt werden. Mit Erigena, der für die germanischen Völker den ersten Anstoß zu philosophischen Studien gab, beginnt also schon gleich der Streit zwischen Realismus und Nominalismus, indem er selbst als Neuplatoniker einem übertriebenen Realismus huldigte, der Sein und Denken vollständig identificirte.

§ 4.

Die ersten Streitigkeiten zwischen Realismus und Nominalismus bis auf Roscelin und den hl. Anselm.

Alles höhere geistige Denken wie jegliche Wissenschaft hat es mit den Begriffen von dem Allgemeinen zu thun, zu welchem die Einzeldinge in Beziehung gebracht werden. Die darüber reflectirende Philosophie konnte daher von Anfang an die Frage nicht umgehen, wie sich unsere Begriffe zu dem Sein der Dinge, zu dem Allgemeinen und dem Besondern (Concreten) an ihnen, und wie sich dieses zu einander verhalte. Aber bei der Beantwortung dieser Cardinalfrage sind die Philosophen von Anfang an weit auseinandergegangen, indem Plato den Universalien, d. h. dem unseren geistigen Begriffen Ent-

---

[1] Ib.: Λόγος vero vel δύναμις, hoc est, ratio vel virtus secundam veluti partem insinuat; non irrationabiliter, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumfertur. Tertia vero pars, διανοίας et ἐνεργείας, i. e. sensus et operationis vocabulis denominatur, et veluti extremum humanae animae obtinet locum; nec immerito, quia circa effectus causarum primordialium, sive visibiles sive invisibiles sint, circumvolvitur.

Huber, Joh. Skotus Erigena S. 336, übersetzt diese Stelle ungenau u. unverständlich.

[2] Ib. IV, 7, 771: Utrumque verum esse ratio perdocet: humana siquidem mens et seipsam novit et seipsam non novit. Novit quidem quia est, non autem novit quid est.

[3] Ib. III, 8: Nihil aliud sumus nos, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae.

[4] Ib. IV, 7.

sprechenden, Existenz vor ihrer Verbindung mit den Einzeldingen, und nicht bloß eine ideale, sondern eine reale Existenz (ante rem) zuerkannte (extremer Realismus), wogegen Aristoteles ihnen Existenz in den Einzeldingen (gemäßigter Realismus), und Andere wiederum nur eine ideale Existenz, nämlich nachträglich in dem abstrahirenden Menschengeiste (Nominalismus) zuschrieben, so daß nur das Individuelle Existenz haben soll. Der erstgenannte extreme Realismus war für die christlichen Philosophen von vornherein abgeschnitten, weil für sie die Erschaffung aller Dinge durch den allmächtigen Gott aus Nichts gegeben war. Für Erigena war er nur deßhalb möglich, weil er die Schöpfungslehre preisgab und sogar über Plato hinausging, indem er das den Universalien entsprechende Sein sogar auf dem Wege der Emanation aus einem höchsten allgemeinen Sein herleiten wollte, bei welchem Prozeß das Individuelle der Einzeldinge zu einem flüchtigen Schaum oder leeren Schein wurde. Als die Schriften Erigena's in den christlichen Schulen bekannt wurden — und das konnte bei der Neuheit, dem Frappanten und dem blendenden Schimmer derselben nicht anders sein —, konnte eine Reaction nicht ausbleiben. Zwar haben wir von den Leistungen der kirchlichen Schulen aus dem Ende des 9. und aus dem 10. Jahrhundert nicht gar viele Proben, aber doch einige, um daraus zu ersehen, daß die Schriften Erigena's vielfach Anregung gaben. Handschriftlich liegen vom hl. Heiric († um 881), der im Kloster zu St. Germain de l'Auxerre docirte, Glossen zu dem Tractate über die zehn Kategorien (dem hl. Augustin beigelegt) vor, in welchen er den extremen Realismus des Erigena bekämpfte[1]. Der Schüler desselben, der hl. Remigius von Auxerre († um 904), neigt sich wiederum in seinem Commentar zu Martianus Capella zum Realismus des Erigena hin[2] und behauptete wieder das substantiale Sein der Allgemeinbegriffe. Für die Dogmengeschichte von Einfluß wurde das entgegengesetzte Extrem, der Nominalismus des Roscelin, so genannt, weil nach demselben, wie der hl. Anselm berichtet, die Allgemeinbegriffe für bloße Namen (voces sive flatus) erklärt wurden, denen nichts Reales in der Außenwelt entspreche[3]. Roscelin machte nämlich von diesem System Anwendung auf die Theologie, indem er die Wesenheit Gottes in den drei göttlichen Personen als einen Allgemeinbegriff betrachtete, dem nichts Reales entspreche. Nur das Individuelle sollte nach ihm Realität haben, weßhalb in Gott nicht die den drei Personen gemeinsame Wesenheit, sondern nur die drei Personen als real existirende Wesen angenommen werden. In der Gotteslehre muß dieß ausführlicher zur Sprache kommen. Roscelin war Kanonikus in Compiegne um 1090. Seine Schriften sind nicht auf uns gekommen, wenn nicht vielleicht der in neuerer Zeit entdeckte und ihm zugeschriebene Brief an Abälard als echt angesehen werden muß[4]. Innere Gründe sprechen wenigstens nicht gegen die Echtheit; denn in ihm wird die-

[1] Vgl. Kaulich, Gesch. der scholast. Phil. I, 234 ff. — Löwe, der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, Prag 1876, S. 41.

[2] Kaulich, a. a. O. S. 241 ff.

[3] Dasselbe berichten über Roscelin *Joan. Salisbur.*, Metalogicus II, 17. und *Abaelard.*

[4] Dieser Brief ist von Schmeller, Bibliothekar in München, zuerst edirt und in der Migne'schen Ausgabe der Werke Abälard's (T. 178. p. 357 sqq.) abgedruckt worden.

selbe Lehre vorgetragen, welche der hl. Anselm in seiner Schrift c. Roscelinum als dessen Lehre bekämpft: daß der Vater, Sohn und heilige Geist nicht nur als besondere Personen, sondern zugleich als besondere Substanzen und Wesenheiten in Gott anzusehen, und die im Symb. Athanasianum gegen die Arianer betonte Einheit der göttlichen Wesenheit nur als Gleichheit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes zu fassen sei[1], weil man im entgegengesetzten Falle bei der Annahme eines realen Wesens in Gott die Incarnation nicht nur dem Sohne, sondern auch dem Vater und heiligen Geiste beilegen müsse.

Der Nominalismus nahm also bei Roscelin eine dem Glauben feindselige Stellung, nämlich die eines gewissen Rationalismus ein, indem er zur Bestreitung oder vielmehr Alterirung des Trinitätsdogmas verwandt wurde. Dagegen hatte der extreme Realismus des Erigena dem Glauben sich noch mehr entgegengestellt. So bewährt sich schon hier, was im Verlauf unserer Darstellung noch wiederholt zu Tage treten wird, daß die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens zugleich auch zum Kanon und Prüfstein derjenigen speculativen und metaphysischen Wahrheiten dienen, in welchen wir mit dem Lichte unserer Vernunft nur höchst schwerlich eine volle Gewißheit erlangen können.

Neben dem Nominalismus lebte aber auch der extreme Realismus in den Schulen fort. Wenigstens legte Abälard ihn seinem Lehrer Wilhelm von Champeaux (1070—1121) bei. Dieser docirte zuerst an der Kathedral-Schule zu Paris bis 1108, sodann als Ordensmann in einem Kloster bei der Kapelle St. Victor in einer Vorstadt von Paris, legte den Grund zur Schule von St. Victor und wurde später Bischof von Chalons sur Marne. Nach Abälard hat er in seinen Lehrvorträgen bei der Erklärung der Stelle in der Isagoge des Porphyrius den Realismus wenigstens insoweit vertheidigt, daß die Wesenheit der Dinge eben nach ihrer Allgemeinheit zugleich auch in jedem Individuum sei[2], aber später seine Ansicht ändernd hinzugefügt, daß das Allgemeine in den Dingen nur ein indifferenzirtes Sein habe. Außerdem kamen auch Versuche vor, zwischen beiden Extremen die richtige Mitte zu finden, und dahin gehört die Schrift De generibus et speciebus, welche Cousin[3] edirt und dem Abälard zugeschrieben hat, von dem aus anderen Schriften jedoch nur bekannt ist, daß er eine solche Mittelstellung zu behaupten suchte. Jedenfalls gehört die Schrift der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an[4].

---

[1] L. c. p. 368: Soli enim Trinitati ideo Deo singularis numerus relictus est ut in ea et intra eam omnimodam aequalitatem significet.

[2] Cf. *Abaelard*, ep. 1, 2: Erat (Guillelmus) autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Siehe das Nähere unter § 6.

[3] Ouvrages inéd. d'Abél. p. 507 sqq.

[4] Ritter, Gesch. der Phil. VII, 362, spricht die Schrift dem Abälard ab, weil sie weder nach Inhalt noch nach Form mit den echten Schriften Abälard's übereinstimmt.

Der Nominalismus, welcher die Universalien für bloße Wörter ohne entsprechende Realitäten ansieht, wird in dieser Schrift verworfen, aber ein nicht wesentlich davon verschiedenes System angenommen — der sogenannte Conceptualismus, welcher den Universalien ebenfalls nur ein ideales, kein in den Dingen existirendes Sein beilegt. Das Unterscheidende desselben vom Nominalismus besteht nur darin, daß ersterer das Universale nur in der Vielheit der gleichartigen Dinge findet.

Die Dinge einer Art sollen eine gewisse reale Einheit bilden, wie etwa viele Menschen eine Nation constituiren; und diese Einheit ist die der Species [1]. Dieselbe wird mit der Einheit aus Materie und Form in jedem Individuum verglichen. Beide sollen sich in ähnlicher Weise aus einer Verbindung der allgemeinen Materie mit individuellen Formen ergeben. Wie das Einzelwesen oder Individuum aus einem bestimmten Theile der Materie und der individuellen Form, aus einem Allgemeinen und Besondern besteht, die sich zu einer Substanz vereinigen, so soll das den Artbegriffen entsprechende Reale, wie z. B. das dem Begriffe humanitas Entsprechende, oder die Species, die gleichartige Masse der Materie sein, von welcher ein Theil in jedem Individuum ist. Das Genus ist nun ein noch allgemeinerer Begriff als die Species, so daß das dem Genusbegriff entsprechende Reale wiederum als die allgemeinere Materie zu betrachten ist, welche in Verbindung mit den Eigenthümlichkeiten der Species zur Species wird. So steigt der Verfasser hinauf bis zur allgemeinsten Materie (prima materia) und findet auch in ihr schon den bezeichneten Dualismus oder die Zusammensetzung aus dem Allgemeinen und Besonderen, nämlich die reine Wesenheit (mera essentia) und die Empfänglichkeit für alle möglichen Formen (susceptibilitas contrariorum) [2]. Das Allgemeine wird also als real gerade so vorausgesetzt, wie wir es denken; und ein Theil desselben soll sich durch Verbindung mit verschiedenen Formen zum Einzelwesen gestalten.

Auf demselben Wege sind später in der Scholastik mannigfache Versuche gemacht worden. Unbegründet erscheint die Annahme, daß auch die geistigen Wesen aus Form und Materie zusammengesetzt seien [3]; und mangelhaft ist die Lösung der betreffenden Frage, weil die Realität des Universalen in dem Einzelwesen angenommen werden muß, und zwar in seiner Vereinigung mit

---

[1] De gener. et spec. (ed. Cousin) p. 525: Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.

[2] De gener. et spec. (ed. Cousin) p. 538: Relicta itaque forma, consideravit (ratio) materiam, an et illa simplex esset. Invenit eam corpus, et ita constare ex corporeitate et substantia. Relicta itaque forma consideravit materiam, sed et ipsam invenit constare ex susceptibilitate contrariorum forma, materia autem mera essentia. Quam item materiam undique speculantes simpliciter omnino invenerunt, nec omnino ex aliqua materia vel forma constantem. Hanc itaque meram essentiam cum aliis quae essentialiter verum sensibilium formas sustinebant, universale appellavit, id est informe, non sc. quod formas non sustinet, sed quod ex formis non constaret.

[3] L. c. p. 525: Item unaquaeque essentia hujus collectionis quae humanitas appellatur, ex materia et forma constat, sc. ex animali materia, forma autem non una, sed pluribus, rationalitate et mortalitate etc.

dem Individuellen. Die ewigen Ideen Gottes sind ebenfalls nicht berücksichtigt worden. Im Uebrigen erhellt schon aus diesem Versuche, wie die Frage nach der Realität der Universalien mit der ganzen Metaphysik auf das Innigste zusammenhängt.

§ 5.

Der hl. Anselm, der Vater der Scholastik; sein Standpunkt in der Philosophie und in der Erkenntnißlehre im Besonderen gegen den Nominalismus des Roscelin.

Wenn wir zwischen der patristischen und mittleren Zeit mit Rücksicht auf die Träger der theologischen und philosophischen Wissenschaft eine Parallele ziehen wollen, so nimmt der hl. Anselm (1033—1109) für die mittlere Zeit eine ähnliche Stellung ein, wie der hl. Athanasius für die patristische. Nicht nur eröffnet der eine wie der andere als der erste in der Reihe eine glänzende Periode der theologischen Wissenschaft und eine Kette von ausgezeichneten Kirchenlehrern; sondern der hl. Anselm ist dem großen Bischof von Alexandrien auch in der speculativen Auffassung und Behandlungsweise einzelner Dogmen wie im Kampfe für die Freiheit der Kirche von den drückenden Fesseln der weltlichen Fürsten sehr ähnlich. Was vor dem hl. Anselm auf dem Gebiete der Theologie bei den germanischen Völkern geleistet wurde, trägt noch nicht den Charakter einer neuen, selbständigen Wissenschaft an sich; es charakterisirt sich vielmehr vorwaltend als ein Bestreben, das Ueberlieferte lebendig zu erhalten. Den Versuch, einzelne Probleme in der dogmatischen Theologie auf eine neue Weise zu behandeln und zu lösen und die theologische Wissenschaft in neue Bahnen einzuleiten, machte erst der hl. Anselm. Dazu hatte er nicht bloß selbst die entsprechende Begabung, sondern es lag auch die Zeit, in welcher er lebte und wirkte, wie in Geburtswehen zu neuen Entwickelungen. Das kirchliche Leben nahm auf fast allen Gebieten einen gewaltigen Aufschwung. Große Päpste, wie Gregor VII und Urban II, griffen mit außerordentlicher Kraft und mit dem besten Erfolge in die damaligen Verhältnisse ein, um den Klerus aus der Simonie und sittlichen Versunkenheit emporzuheben und die Bande zu zerreißen, mit welchen die Fürsten die Kirche gefesselt hielten, und die Völker Europa's zur Wiedereroberung des heiligen Landes aus der Herrschaft der Ungläubigen zu begeistern. Auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens gährte und regte es sich, auch auf dem der theologischen Wissenschaft. Der Philosophie drohte nach den im vorigen Paragraphen beschriebenen Erscheinungen die Gefahr, im Nominalismus oder Rationalismus unterzugehen, der die Mysterien des Glaubens einer hohlen Dialektik unterordnete und dadurch auflöste. Aus dem Gegensatze und der Polemik des heiligen Lehrers gegen diese falschen Richtungen seiner Zeit erklärt sich die Erkenntnißlehre desselben, welche wir in der Vorhalle ausschließlich zu berücksichtigen haben. Die darauf bezüglichen und von ihm verfochtenen Grundsätze über Glauben und Wissen wurden nicht nur von ihm selbst in der Behandlung einzelner Dogmen angewandt, sondern maßgebend für die ganze Scholastik, wie sie denn auch maßgebend in der Patristik gewesen, wenn auch nicht stets mit derselben Deutlichkeit ausgesprochen waren.

1. Der Nominalismus galt ihm als hohle Dialektik und als ein gefährlicher Irrthum, wie sich dieß an Roscelin so deutlich gezeigt hatte. Er zeichnet denselben als ein System, welches alle geistigen Allgemeinbegriffe für bloße Wörter (voces, flatus) erklärte und daher nicht nur die ihnen entsprechenden Realitäten läugnete, sondern auch die göttlichen Ideen von den Dingen unberücksichtigt ließ. Demgemäß hat für den Nominalismus nur das Concrete und Individuelle Realität, nicht das Allgemeine, obwohl gerade dieses das eigentliche Object des höheren geistigen Erkennens ist[1]. Kommt es nun für das Erkennen vornehmlich auf die Wahrheit oder auf die Uebereinstimmung des erkannten Gegenstandes mit unserem Erkennen an[2], so spricht der Nominalismus gerade dem eigentlichen geistigen Erkennen alle Wahrheit ab und der sinnlichen Wahrnehmung zu und kehrt damit das Unterste zu oberst. Die Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit dem erkannten Gegenstande ist das Formale an jeder Wahrheitserkenntniß, und etwas Analoges trifft bei der Wahrheit der Rede, des Willens, Handelns und des Seins zu, nämlich die Uebereinstimmung der Rede, des Willens, Handelns, Seins mit der Norm für die betreffende Thätigkeit, mit der Pflicht oder dem debere. Daher ist die Wahrheit des Seins die Uebereinstimmung desselben mit der Idee, welche Gott darüber von Ewigkeit her gefaßt hat[3]. Wahrheit ist somit gleich der rectitudo.

Die Sinne verkünden auch Wahrheit, insofern ihre Thätigkeiten mit den Naturgesetzen, die Gott in sie hineingelegt, in Uebereinstimmung stehen. Wenn sie zuweilen zu täuschen scheinen, so rührt dieser Schein von dem falschen Urtheil des Verstandes her; wie dieß der Fall ist, wenn ein in's Wasser gesteckter gerader Stab krumm zu sein scheint[4]. Die Wahrheit der Sinne ist so der Wahrheit des Handelns analog[5].

Im Uebrigen ist die Wahrheit nur eine, und Alles nur insofern wahr, als es an der einen höchsten Wahrheit theilnimmt. Diese eine höchste Wahrheit ist nicht einer noch höheren Regel etwa unterworfen, sondern ist selbst die höchste Norm und ewig[6].

Aus all dem erhellt, daß der hl. Anselm den Vorzug des Realismus vor dem Nominalismus auf den Vorzug des höheren geistigen Erkennens vor dem sinnlichen Wahrnehmen zurückführte. Aber auf nähere Erörterungen über die Genesis der Allgemeinbegriffe und auf das Verhältniß der sinnlichen Wahrnehmung zum geistigen Erkennen im Menschen ging er nicht ein; er huldigte vielmehr namentlich durch das ontologische Argument für das Dasein Gottes einem übertriebenen Realismus, indem er aus der Idee von Gott auf die Realität eines der Idee entsprechenden Wesens schloß. Aber sonst hat er in der Theologie in keiner Weise irrigen Consequenzen eines übertriebenen Realismus

---

[1] De ver. c. 11. [2] Ib. c. 3. [3] Ib. c. 7.

[4] Ib. c. 6: Non culpa sensuum est, qui renunciant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt: sed judicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi, aut quid debeant.

[5] Ib.

[6] Ib. c. 10: Summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent: ipsa vero nulli quidquam debet; nec ulla ratione est quod est nisi quia est. Cf. c. 13.

Raum gegeben. Nur die Ueberwindung der hier obwaltenden Differenzen ist dem hl. Anselm noch nicht gelungen. So hat er namentlich die Gefahr des Realismus, für alle möglichen Abstractionen des Verstandes von den Accidenzien der Dinge entsprechende Realitäten in der sinnlichen oder geistigen Welt vorauszusetzen, nicht geahnt, noch auch diese Irrwege genau bezeichnet. Der Allgemeinbegriff von der Wesenheit eines Dinges, dem Grunde und Träger seiner Accidenzien, ist etwas anderes, als der Begriff von der Farbe, Größe, Gestalt u. s. w., welcher durch die Vergleichung der Accidenzien vieler Dinge vom abstrahirenden Verstande gebildet wird.

2. Noch viel mehr, als in Sachen des Realismus, ist der hl. Anselm der Wegweiser für die Scholastik in den Fragen geworden, welche das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen betreffen, indem er allen nachfolgenden Scholastikern mit der Fahne der fides quaerens intellectum vorangegangen ist.

a. Die Quelle der Heilswahrheiten, deren speculative Behandlung die Theologie sich zur Aufgabe stellt, ist nicht die Vernunft, sondern die göttliche Offenbarung. Daher verlangen die geoffenbarten Wahrheiten zuerst eine willfährige Aufnahme und ein Fürwahrhalten durch den Glauben[1].

b. Erst auf der Grundlage des Glaubens ist ein höheres Verständniß der geoffenbarten Heilswahrheiten möglich; aber das letztere darf nicht als Vorbedingung des Glaubens aufgefaßt werden[2]. Dieses höhere Verständniß bildet die Mittelstufe zwischen dem Glauben und dem himmlischen Schauen[3]. Allein es ist nicht nur möglich, sondern für denjenigen, der die Fähigkeit und den Beruf dazu hat, auch Pflicht, diese Einsicht in die Glaubenswahrheiten zu gewinnen. Sonst würde er sich einer sträflichen Nachlässigkeit schuldig machen[4]. Ebenso wie der Glaube ist jedoch auch diese Erhebung über den Standpunkt des Glaubens durch ein sittliches Streben, durch Reinigung des Herzens und ein dem Glauben entsprechendes, sittliches Leben bedingt[5]. Eine nöthigende Gewißheit erlangen wir durch diese Einsicht über die Glaubenswahrheit nicht; es ist nur eine Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der Glaubenswahrheit mit der natürlichen, und andererseits in die Congruenz derselben mit unserer vernünftigen Erkenntniß, oder in den nothwendigen Zusammenhang der Glaubenssätze unter einander[6].

c. Trotz alldem kommt der Vernunft auch eine Thätigkeit vor dem Glauben zu, nämlich mit Rücksicht auf die natürlichen Religionswahrheiten, wie die vom Dasein Gottes, welches der hl. Anselm selbst eingehend mit Vernunftgründen zu beweisen sucht[7]. Zwar redet der heilige Lehrer bei an=

---

[1] De fide trin. c. 2: Rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere.

[2] Epp. II, 41: Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere; aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

[3] De fide trin. praef.

[4] Cur Deus homo I, 2: Negligentiae mihi esse videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

[5] De fide trin. 2. [6] De fide trin. c. c. 1. 3. 4.

[7] Monol. c. 1.

dern Nachweisen über die Congruenz der Glaubenslehren auch von einer Nothwendigkeit, als wenn es scheinen sollte, daß er sie aus der Vernunft herleitet. Aber bei näherem Zusehen ergibt sich, daß er solche Nachweise nur vom Standpunkt der Glaubenswahrheit aus führt, um den Zusammenhang der Glaubenssätze unter einander zu zeigen. Dieß trifft zu hinsichtlich des Nachweises über die Nothwendigkeit der Erlösung in der Schrift: Cur Deus homo. Andererseits bleibt für alle ähnlichen Untersuchungen der Glaube und die Offenbarung immer Regel und Leitstern[1]. Und selbst beim glücklichsten Fortgang solcher Nachweise ist das Wie der betreffenden Wahrheiten gewöhnlich ein unlösbares Räthsel, wenn wir auch das Warum zur Beantwortung gebracht haben[2].

So hat der hl. Anselm die große Gefahr, welche die Philosophie nur zu häufig im Gefolge hat, daß sie ihre Resultate den geoffenbarten Wahrheiten gleichstellt oder überordnet, oder die letzteren sogar verwirft, durch seine Grundsätze glücklich überwunden und aus den christlichen Schulen verbannt. Während in Spanien der neu aufblühenden Philosophie des Aristoteles gegenüber der Koran der Araber schmählich unterlag, erlangte die christliche Offenbarungswahrheit durch die Scholastik, welche die vom hl. Anselm vorgezeichneten Wege weiter verfolgte, die glänzendsten Triumphe und wurde mit der Wissenschaft in die vollste Einheit und Harmonie gebracht.

§ 6.

Abälard, dessen Schule und rationalistische Grundsätze über Glauben und Wissen.

In eine ähnliche Stellung, wie sie im 11. Jahrhundert Roscelin gegen die Kirche und gegen den hl. Anselm eingenommen hatte, trat im 12. Jahrhundert Abälard der Kirche und dem hl. Bernhard gegenüber. Schatten und Licht, und dieses in den verschiedentlichsten Graden und Farben, wechseln und streiten mit einander wie in der äußeren Natur, so auch auf dem Gebiete der Dogmengeschichte, aber so, daß der Schatten das Licht in seinem helleren Glanze und in seiner Farbenpracht um so deutlicher hervortreten läßt. Diese Bedeutung des Irrthums und der Häresie zeigt sich auch an Abälard. Petrus von Pallet (Palatinus) bei Nantes in der Bretagne, gewöhnlich Abälard genannt, wurde 1079 geboren. Er studirte die Dialektik unter Wilhelm von Champeaux in Paris, der wie der hl. Anselm einen extremen Realismus vertrat, trennte sich aber alsbald von ihm und dessen Richtung, indem er mehr dem Nominalismus, den er wahrscheinlich als ein Schüler des Roscelin schon vorher eingesogen hatte[3], zuneigte, und that sich als Lehrer der Philosophie in der Schule auf dem Berge St. Genovefa bei Paris hervor. Auf sein sündhaftes Verhältniß zu der Heloise und seine Verheirathung mit ihr folgte

---

[1] De concord. praesc. cum lib. arb. 3. 3. Cur Deus homo I, 38.

[2] Monol. c. 64.

[3] Cf. *Cousin*, Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard p. 40 sqq. Abälard bekennt sich selbst als einen Schüler Roscelins in der Schrift Dialectica (bei Cousin p. 471). Ebenso erwähnt dieß Otto von Freisingen de gestis Frid. I. c. 47.

die Feindschaft der Verwandten, die gewaltsam ihm angethane Entmannung und dann von beiden Seiten der Eintritt in einen Orden. Ebenso reich an außerordentlichen Wechselfällen und unstät wie sein Leben war auch seine Doctrin; er war ein ächter Typus seiner Nation. Zunächst weilte er als Mönch in St. Denis und sammelte eine große Zahl von Schülern aus allen Ländern um sich, erhielt aber alsbald auf der Synode zu Soissons 1121 eine Censur über seine Schrift De trinitate, von der es sich nicht sicher feststellen läßt, ob sie mit der noch erhaltenen Introductio in theologiam identisch oder eine verloren gegangene ist. Abälard nennt sie nämlich selbst mit dem ersten Namen in seiner Historia calamitatum, worin er seine Lebensschicksale erzählt. Darauf erbaute er sich in der Diöcese Troyes selbst ein Kloster, nannte es Paraklet, begab sich aber nach kurzer Zeit in das Kloster St. Gildas de Rhuys, bekam auch hier Zwistigkeiten und zog sich 1134 in die Einsamkeit zurück. Von 1136 an docirte er wieder auf dem Genovefa-Berge und erhielt nun an Wilhelm von Thierry einen Gegner, der ihn wegen seiner Schriften Introductio in theologiam und Theologia christiana der Häresie beschuldigte und den hl. Bernhard aufforderte, sein Wort zu erheben und sein Ansehen für die Rechtgläubigkeit geltend zu machen. Als Abälard Gefahr witterte, trug er selbst auf eine Synode zu Sens an, welche alsbald 1140 oder 41 zu Stande kam[1]. Man hatte 14 Capitula aus seinen Schriften gezogen, welche Irrthümer über die Trinität, Erlösung und Gnade enthielten; und als man zur Widerlegung derselben schreiten wollte, appellirte Abälard an den Papst. Die Bischöfe wollten ebenfalls nicht eher ein Urtheil über ihn fällen, als bis Rom gesprochen habe. Daher wandte sich der hl. Bernhard brieflich an den Papst mit einer Widerlegungsschrift (es ist die ep. 190 unter seinen Briefen), unter Beifügung der 14 Capitula, zugleich an verschiedene Cardinäle. Schon auf dem Wege nach Rom erfuhr Abälard im Kloster Clugny, wo er eine freundliche Aufnahme gefunden hatte, das Urtheil des Papstes, daß er, wie Arnold von Brescia, in ein Kloster zu verweisen und ihre Schriften zu vernichten seien. Reumüthig widerrief er seine Irrthümer und blieb vorläufig zu Clugny, bis er wegen Kränklichkeit das Priorat St. Marcel bei Chalons sur Saone aufsuchte, wo er versöhnt mit der Kirche nach andächtigem Empfange der heiligen Sacramente am 21. April 1142 gestorben ist[2]. Gedruckt sind seine Werke in einer Ausgabe von Cousin in zwei Bänden, Paris 1849 und 1859, und in dem Cursus von Migne, Band 178, Paris 1855.

1. Was seine Stellung zu dem Realismus oder Nominalismus in der Metaphysik angeht, so kann dieselbe bis jetzt mit voller Klarheit noch nicht dargelegt werden. In den bis jetzt veröffentlichten Werken Abälard's ist zu wenig davon Rede. Die von Cousin edirte und dem Abälard zugelegte Schrift de generibus et speciebus, worüber oben Rede gewesen ist[3], nimmt

---

[1] Deutsch, Festschrift des Joachimsthal'schen Gymnasiums, Berlin 1880, macht es gegen Baronius und Pagi wahrscheinlich, daß die Synode in octava Pentecostes 1141 abgehalten worden ist und nicht 1140. Ebenso Acta Sanctorum Tom. III, 196.

[2] So der Abt Petrus Venerabilis in einem Briefe bei Baron. ad annum 1140.

[3] S. S. 19.

zwar eine gewisse Mittelstellung ein, wie wir sie auch dem Abälard zuschreiben müssen. Aber es fehlt doch an hinreichenden äußeren und inneren Gründen für die Autorschaft des Abälard. Höchst wahrscheinlich liegen noch einige philosophische Arbeiten Abälard's als Manuscripte in den Bibliotheken Frankreichs verborgen. So viel ist jedoch sicher, daß er die von allen Vätern und Scholastikern aus Plato entlehnte und verbesserte Lehre von der Realität der Allgemeinbegriffe als Ideen in Gott (ante rem) zu der seinigen gemacht hat [1]. Ueber die Universalien in re haben wir nur eine deutliche Aeußerung von ihm über seine Abweichung von einem extremen Realismus, und zwar in seiner Historia calamitatum, wonach er seinen Lehrer Wilhelm von dem extremen Realismus bekehrt und zu seiner Ansicht herübergezogen hat [2]. Danach hat Abälard wohl ein gewisses, den Allgemeinbegriffen entsprechendes Sein in den Dingen außer uns angenommen, aber nur ein noch nicht differenzirtes, d. h. ein potenzielles oder noch unbestimmtes, was durch das Wort indifferenter im Texte ausgedrückt werden soll [3].

2. Der Grund zu seinen Irrthümern und zu Abweichungen vom Glauben der Kirche lag in der unrichtigen Auffassung des Verhältnisses zwischen der geoffenbarten und der natürlichen Wahrheit, womit weiter auch eine verkehrte Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen verbunden war. Zu einer klaren Einsicht in das erstgenannte Verhältniß hat er es nicht gebracht; dazu fehlte es ihm trotz seiner reichen Talente und ausgebreiteten Kenntnisse in der Literatur an Tiefe der Speculation; der Glätte und Eleganz im Ausdruck steht nicht eine ebenso große Bestimmtheit des Gedankens zur Seite. Beweis für den Mangel an letzterer ist schon die Schrift Sic et non, in welcher über eine These verschiedene und zuweilen entgegengesetzte Ansichten und Aussprüche der Väter vorgelegt werden, ohne daß eine genaue Lösung gegeben wird. Aehnlich verhält es sich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Natur. Hypothesen und schwach begründete Philosopheme werden von Abälard oft als ebenbürtig neben die geoffenbarten Glaubenssätze gestellt oder mit ihnen durcheinander gemengt. An anderen Stellen wiederum wird der Offenbarung und göttlichen Autorität ihr volles Recht vindicirt.

Freilich ist es noch nicht Rationalismus, wenn er Aussprüche heidnischer Autoren als Zeugnisse für religiöse Wahrheiten citirt; das geschieht ja auch vom Apostel. Aber Abälard geht im zweiten Buche der „christlichen Theologie“ in den Lobsprüchen über die Leistungen der Heiden in der Philosophie

---

[1] Theol. christ. IV.

[2] L. c. c. 2: Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio ac tanta, ut eam Porphyrius quoque in Isagogis suis, cum de universalibus scriberet, diffinire non praesumeret, dicens: Altissimum enim est hujusmodi negotium. Cum hanc ille convexisset, imo coactus dimisisset sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur: quasi in hac sc. de universalibus sententia tota hujus artis consisteret summa.

[3] Die Lesart indifferenter, welche sich in einzelnen Handschriften findet, ist nämlich sowohl von Cousin (Introduction l. c. p. 115 sqq.) wie von Rémusat in seinem Abälard der alten individualiter vorgezogen worden, weil diese keinen Sinn zu geben scheint.

und Ethik so weit, daß dadurch die christliche und übernatürliche Wahrheit von ihrem Vorrang und Vorzug verliert und in Schatten gestellt wird. Denn er führt nicht nur die rationellen Begründungen der natürlichen Religionswahrheiten vom Dasein und der Einheit Gottes und die Zeugnisse der heidnischen Philosophen im fünften Buche der genannten Schrift für diese Wahrheiten aus; er stellt die Glaubensgeheimnisse den genannten natürlichen Religionswahrheiten gleich und will für erstere ebenso Zeugnisse aus den heidnischen Philosophen beibringen. So im ersten und vierten Buche der „christlichen Theologie“. Freilich will Abälard den übernatürlichen Ursprung der Glaubenswahrheiten dadurch noch nicht preisgeben; aber er nimmt auch für die heidnischen Philosophen eine Inspiration und Offenbarung von Seiten Gottes an und verwischt dadurch den Vorrang des Christenthums [1]. Wenigstens fehlt er dadurch, daß er das Heidenthum rücksichtlich der Offenbarungen Gottes dem Judenthum ungefähr gleichstellt. Denn er nimmt von den heidnischen Philosophen, namentlich von Plato, ebenso wie von den alttestamentlichen Propheten an, daß sie die Schattenrisse, Typen und Vorbilder von dem gegeben hätten, was im Christenthum zur vollen Offenbarung gelangt ist. Auf diese Weise wird ein Schattenriß der Trinitätslehre bei Plato gefunden, indem die Idealwelt den Logos und die Weltseele den heiligen Geist bedeuten soll, obwohl die volle Wahrheit erst im Christenthum aufgeschlossen worden ist [2].

Sichere Kriterien für die willkürlich angenommene Inspiration der heidnischen Philosophen werden von Abälard nicht aufgestellt. Wunder und Weissagungen fehlen nämlich bei denselben. Wenn jedoch auf Melchisedek, Job, auf die heiligen drei Könige und Kaiphas hingewiesen wird, so wird freilich insoweit die Inspiration einzelner außerhalb des Judenthums Stehender durch die heilige Schrift bezeugt, aber es ist willkürlich, über diese Grenzen hinauszugehen. Zuletzt hat diese Inspiration bei Abälard auch nicht viel zu bedeuten; denn sie wird auf die natürliche Erleuchtung durch den Logos zurückgeführt, von welcher der Apostel Joh. 1, 9 redet. Es fehlt also überall bei Abälard an einer consequent durchgeführten Unterscheidung zwischen dem Gebiete der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten.

3. Glauben und Wissen wird ebenso mit einander vermengt. Ersteres wird zwar mitunter als ein Fürwahrhalten auf Grund der göttlichen Autorität erklärt und dem Wissen als einer nöthigenden Vernunfterkenntniß gegenüber gestellt [3]. Allein dieser Unterschied wird nicht überall festgehalten. In der Einleitung zur Theologie [4] definirt er den Glauben: Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non sub-

---

[1] Theol. chr. II, 1204: Gentiles fortasse ratione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Job et amicis ejus dicitur. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputaverimus, quibus Apostolo quoque testante ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria revelavit, et mire eorum virtutes et opera a sanctis quoque doctoribus praedicantur etc.

[2] Ib. IV, 1308.

[3] Sic et non c. 3 werden die Worte des hl. Augustin citirt: Quod scimus igitur, rationi debemus, quod credimus auctoritati . . . . . Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cf. Theol. christ. III, p. 1212 sqq. (ed. Migne).

[4] L. I, p. 981.

jacentium. Wenn er das Wort existimatio für das vom Apostel gebrauchte argumentum setzt, so deutet er dadurch an, daß er auf die Gewißheit des Glaubens zu wenig Gewicht legt und es vom Meinen nicht scharf genug unterscheidet. Außerdem wird das Object des Glaubens nicht genau bezeichnet, wenn das Unsichtbare (non apparentia) bloß auf das für die Sinne Unzugängliche bezogen wird. Anderwärts wird freilich das Object des Glaubens auch minder richtig gefaßt, als das an sich Dunkle. Außerdem wird an der angeführten Stelle alsbald von einem Glauben in einem weiteren Sinne geredet und darunter jegliches Fürwahrhalten verstanden [1].

Freilich ist es noch nicht Rationalismus, wenn er als Aufgabe der Theologie bezeichnet, den Glauben durch Gründe zu stützen und ihn gegen alle Einwendungen der Ungläubigen zu vertheidigen [2]. Aber wohl ist es Rationalismus, den Motiven, welche die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung zeigen, eine zwingende Kraft beizulegen und den göttlichen Glauben in vielen Fällen als das Resultat eines nöthigenden Prozesses des Denkens darzustellen. Wenn er sich einzelnen überwältigenden Wundern gegenüber auf den Augenschein beruft, so wäre von ihm zu bemerken gewesen, daß sich so in einzelnen Fällen eine nöthigende Evidenz zur Annahme der Offenbarungsthatsache ergeben kann; daß dagegen der eigentliche göttliche Glaube an den Offenbarungsinhalt oder an die geoffenbarten Wahrheiten ein freier und übernatürlicher Akt ist [3].

Noch unrichtiger ist es, selbst den Inhalt der Heilswahrheiten in das Gebiet des Wissens herabzuziehen und sie den natürlichen Wahrheiten gleichzustellen. Dieß geschieht zuweilen von Abälard, wenn er verlangt, daß wir uns von dem Inhalte der Glaubenssätze durch nöthigende Gründe vorher überzeugen müßten, ehe wir sie mit Gewißheit im Glauben umfassen könnten [4].

Zwar ist nicht zu verkennen, daß sich Abälard über den Glauben und sein Verhältniß zum Wissen oft richtig ausdrückt, besonders wenn er Aussprüche der Väter über den Glauben citirt, wie in dem zweiten Capitel seiner Einleitung in die Theologie und im ersten und zweiten Capitel seiner Schrift Sic et non. Er bezeichnet es sogar als Stolz, alles das sehen oder wissen und aus nöthigenden Gründen erkennen zu wollen, was Gott uns geoffenbart hat und von uns geglaubt werden muß [5]. Ferner weicht er von der richtigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen noch

---

[1] Ib. p. 986. [2] Ib. II, p. 1049.

[3] Ib. p. 1051: Nunquam multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi. Quod de apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognoscimus. Sic et in Pauli conversione gestum videmus.

[4] Introd. ad theol. l. II. c. 3: Nec quia Deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur.

[5] Theol. chr. l. III, p. 1223: Perpende quisquis es quanta praesumptio sit de eo, quod cuncta transcendit humana, discutere ratione, nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta. Quod est penitus fidem et spem tollere. Ib. p. 1226: Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit, quod humana infirmitas disserere sufficit, nec pro fide reputandum, quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione; nec apud Deum meritum habet.

nicht dadurch ab, daß er dem Glauben ein Wissen und eine Prüfung über die Glaubwürdigkeit des Zeugen vorangehen läßt[1], auch noch nicht dadurch, daß ein etwaiges Verständniß der geoffenbarten Wahrheit den Glauben und die Verkündigung des Glaubens begleiten müsse[2], auch dadurch noch nicht, daß er eine rationelle Vertheidigung des Glaubensinhaltes den Häretikern gegenüber als Aufgabe der Theologie bezeichnet[3]. Ebensowenig läßt er in seiner Erklärung des Glaubens die Autorität der heiligen Schriften und der Kirche unberücksichtigt, hebt diese vielmehr hervor[4], noch auch fordert er als Vorbedingung für den Glauben eine Prüfung des inneren Gehaltes der zu glaubenden Wahrheit[5]. Sein Irrthum besteht vielmehr darin, wie der hl. Bernhard hervorhebt, daß er mitunter auch die Geheimnisse des Glaubens in das Gebiet des Wissens herabzieht[6], und andererseits auch die Gewißheit des Glaubens zuweilen unerwähnt läßt, wo sie zu betonen war. Diese Grundsätze über den Glauben machten sich bei Abälard bei der Auffassung der Glaubenswahrheiten geltend, indem die eigentlichen Geheimnisse des Christenthums über die Trinität, Erbsünde, Erlösung, Gnade, heilige Eucharistie ihres übervernünftigen Inhalts beraubt und in dem trüben Lichte eines sehr nüchternen Verstandes zu hohlen Schemen gemacht wurden. Von dieser Seite betrachtet hat Abälard viele Aehnlichkeit mit Hermes in der neuern Zeit. Aber durch die erwähnten Consequenzen wurden die Grundsätze Abälard's als heterodoxe und verkehrte ganz offenkundig, und müssen diese Irrlehren in den folgenden Theilen der Dogmengeschichte wiederholt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Nur wurde ihnen schon von Abälard ihre Spitze dadurch abgebrochen, daß er seine Bereitwilligkeit zum Widerruf gleich anfangs in dem Prolog zur „Einleitung in die Theologie" kundgab, wenn er etwas gegen die Lehren der Kirche vorgetragen haben sollte, und am Ende seines Lebens wirklich widerrief und versöhnt mit der Kirche starb 1142. Was aber als eine Frucht seiner großartigen Anregung und seiner mit einer ungewöhnlichen Anziehungskraft verbundenen Doctrin den theologischen Schulen in Gallien verblieb: das war eine Vorliebe für Dialektik und ein eifriges Studium derselben, welches zuletzt auch das richtige Verhältniß zwischen Dialektik und Theologie zu finden wußte.

---

[1] Introd. l. II, p. 1051. [2] Introd. II, p. 1054. [3] L. c.

[4] Introd. l. I, c. 3.

[5] Die von Hefele (C.-G. 5, 412) dafür citirte Stelle aus der Introd. (p. 1049) lautet nach der Migne'schen Ausgabe: Si enim cum persuadetur aliud ut credatur, nil est ratione discutiendum, utrum ita sc. credi oporteat vel non: quid restat nisi ut eque tam falsa quam vera praedicantibus acquiescamus. Nach dem Zusammenhang wird also eine Prüfung des Zeugen als Vorbedingung verlangt.

[6] So Hist. calamitatum c. 9: Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem, et quemdam theologiae tractatum de unitate et trinitate divina scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem, quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent.

§ 7.

Die kirchlichen Theologen des zwölften Jahrhunderts gegen Abälard, die Mystiker und Scholastiker.

Der Rationalismus des Abälard war nur eine vereinzelte Erscheinung im 12. Jahrhundert und blieb dieß um so mehr, als er von ihm retractirt worden war. Die theologischen Schulen Galliens, welche damals einen außerordentlichen Aufschwung nahmen und an der Pariser, die sich in demselben Jahrhundert zu der ersten Weltuniversität entfaltete, nicht nur ihr Haupt, sondern ein gewisses oraculum mundi erhielten, erklärten sich sämmtlich gegen die Irrthümer Abälard's. Die Principien, welche der hl. Anselm in seinen Schriften über Glauben und Wissen entwickelt hatte, behielten die Herrschaft, mochten im Uebrigen die Schulen auch eine verschiedene Richtung verfolgen; mochten sie entweder mit Vorliebe die Mystik pflegen, oder durch vorwaltende Anwendung der dialectischen Methode zur Begründung und Verarbeitung der Offenbarungswahrheit die eigentliche Scholastik des 13. Jahrhunderts vorbereiten.

A. Die Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita hatten in den Klosterschulen Galliens großen Anklang und nach ihrer Uebersetzung in's Lateinische viele Verbreitung gefunden.

1. Der Hauptrepräsentant der dadurch hervorgerufenen Mystik wurde im 12. Jahrhundert der hl. Bernhard, geb. 1091 zu Fontaine in Burgund († 1153), der eigentliche Heros seines Jahrhunderts, mehr noch durch sein öffentliches Wirken, als durch seine Gelehrsamkeit. Auf seine Schriften, unter denen drei Bücher De libero arbitrio und fünf De consideratione die wichtigsten sind [1], wird in den folgenden Theilen der Dogmengeschichte Rücksicht genommen werden. An der Erkenntnißtheorie hat er nicht gerade in hervorragender Weise gearbeitet. Er bewirkte aber die Verwerfung mehrerer Irrthümer Abälard's, dessen Introductio in theol. schon auf der Synode von Soissons (1121) censurirt worden war [2], auf der Synode zu Sens (1140) und bekämpfte dieselben, speciell in einer besonderen Schrift ihn beschuldigend, daß er die menschliche Vernunft als Richterin über die Offenbarungen Gottes gestellt, die Gewißheit des Glaubens geläugnet und ihn dem Meinen gleichgeachtet habe [3].

2. Hugo von St. Victor (geb. um 1097, † 1141) hat als Schriftsteller auf die Theologie einen noch größeren Einfluß ausgeübt, als der heilige Bernhard; er wurde der Gründer der Schule von St. Victor, aus welcher auch die spätere Franziskanerschule Vieles entlehnte, und verfaßte außer vielen anderen Werken die Summa in sieben Tractaten und das erste Werk unter dem Titel De sacramentis, welche beide eine systematische Dar-

---

[1] Die beste Ausgabe der Werke des hl. Bernhard ist die von Mabillon in 6 Theilen, Paris 1667, von Neuem in 6 Q.-B. erschienen Venedig 1781.

[2] Wir setzen dabei voraus, daß die von Abälard in seiner Hist. calamitatum genannte Schrift De trinitate mit der im Texte bezeichneten identisch ist.

[3] Ep. 189 ad Innoc. — Cf. De cons. 5, 3.

stellung der ganzen Theologie geben wollen[1]. Die Eigenthümlichkeit der Mystik, die Bedeutung der Glaubenswahrheiten für das Herz und den Willen zu verfolgen, tritt bei ihm recht deutlich hervor, so daß die genaue begriffliche Fassung derselben weniger hervorgekehrt wird. Das Glauben bildet eine Mittelstufe zwischen dem Meinen und Wissen. Einerseits ist dasselbe nämlich durch die Gewißheit vom Meinen verschieden; andererseits steht es im Gegensatz zum Wissen, indem es sich nicht auf das Gegenwärtige oder Geschaute, sondern auf etwas Abwesendes bezieht, welches uns durch eine fremde Autorität vergegenwärtigt wird[2]. Mehr Gewicht wird darauf gelegt, daß der Glaube auch durch die Mitbetheiligung des Herzens und Willens bedingt ist; daß er von Seiten der Erkenntniß wohl immer deutlicher seine Objecte erfaßt, aber durch den Willen eine stets größere Festigkeit erlangt und dadurch zugleich um so verdienstlicher wird[3]. Die Contemplation ist für die Mystik ein beliebtes Thema. Sie bildet eine Mittelstufe zwischen Glauben und himmlischem Schauen[4] und wird nicht nur jetzt einzelnen Gläubigen, sondern war auch dem Adam im Paradiese durch eine besondere Gnade Gottes verliehen. An die Stelle derselben soll im gefallenen Zustande der Glaube getreten sein, um die Contemplation in etwa zu ersetzen, indem das, was durch die Contemplation dem Menschen innerlich präsent ist, durch die Autorität eines Andern nahe gebracht wird[5]. Der Glaube ist ebenfalls eine übernatürliche Erkenntnißweise, durch welche wir diejenigen Wahrheiten uns zu eigen machen, welche über unsere Vernunft hinausgehen. Daher darf sich die Vernunft nicht anmaßen, den Inhalt dieser Wahrheiten bestimmen und erschöpfen zu wollen; sie kann nur die Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit dessen vermitteln, der uns die Wahrheiten offenbart, und das Angemessene oder Pflichtmäßige des Glaubens erkennen[6]. Außerdem kann uns die Vernunft *vor* dem Glauben auch von den natürlichen Religionswahrheiten überzeugen, namentlich vom Dasein und von den Eigenschaften Gottes, und zwar durch Betrachtung der Welt außer uns wie unseres eigenen Inneren[7]. Mit diesen beiden Wegen der natürlichen Gotteserkenntniß bringt Hugo zwei Arten der übernatürlichen Erkenntniß in Parallele, indem wir die höheren Glaubenswahrheiten entweder durch äußere Mittheilung oder durch innere Erleuchtung erkännten[8].

---

[1] Die verschiedenen Ausgaben der Werke des Hugo enthalten viele unechte Stücke, worüber zu vgl. Hist. littér. de la France Tom. XII, p. 51 sqq. Die älteste Ausgabe von 1526 ist noch die beste. Mir liegt eine in Mainz 1617 erschienene und von einem Kölner Buchhändler besorgte vor.

[2] De sacr. I, p. 10. c. 2.

[3] Ib. c. 4: Cum ergo fides cognitione crescit, adjuvatur, cum vero affectu crescit, promeretur.

[4] De arca morali l. 3. c. 6.

[5] De sacr. I, p. 10. c. 1.

[6] Ib. p. 3. c. 30: In iis quae supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quae fides credit; et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit.

[7] Hugo unterscheidet Wahrheiten supra rationem, secundum rationem (es sind die dogmata mixta), ex ratione, contra rationem, so daß die beiden letzten Arten von Lehrsätzen zum Glauben nicht gehören. De sacr. l. c.

[8] Ib. c. 3.

Norm und Regel für die Schrifterklärung wie für den Glauben überhaupt ist die Lehre der Kirche[1].

3. Richard von St. Victor, der Nachfolger Hugo's an derselben Klosterschule († 1173), hat die Lehre der Mystik über die Contemplation in klarere Begriffe zu bringen gesucht. Das menschliche Erkennen zeigt sich als Thätigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, des schließenden oder argumentirenden Verstandes (ratio) oder der intuitiv erkennenden Vernunft (intellectus), und bethätigt sich so verschiedentlich in der cogitatio, meditatio, contemplatio, von denen die letztere mit Rücksicht auf die Glaubenswahrheiten ein durch besondere Gnade bewirktes und leicht sich bewegendes Schauen derselben ist[2]. Sie wird nur als besondere Gnade einzelnen Gläubigen verliehen, welche sich durch Reinigung des Herzens, durch Einkehr in sich selbst und tugendhaftes Leben dafür disponirt haben[3]. Alles dieß ist eine unerläßliche Vorbedingung, weil die Contemplation vornehmlich durch das Schauen in das eigene Innere als das übernatürliche Ebenbild Gottes wenigstens mehr denn durch die Betrachtung der materiellen Welt zu Stande kömmt und daher um so vollkommener wird, je mehr Gott ein Bild von sich in der Seele ausprägt[4].

Im Uebrigen wird das Formale des Glaubens als ein Fürwahrhalten auf die Autorität eines Anderen hin, und des theologischen Glaubens als ein Fürwahrhalten auf Grund der Autorität des allwahrhaftigen Gottes erklärt[5].

Die Erbschaft aus der Schule der Victoriner übernahm Alexander von Hales, der Gründer der Franziskanerschule, und noch mehr dessen Schüler, der hl. Bonaventura, von welcher Zeit an die Mystik in verschiedenen Ordensschulen fortlebte, um im 15. Jahrhundert durch Gerson und viele andere Theologen, Dionysius Carthusianus, Tauler u. s. w., zu einer außerordentlichen Blüthe zu gelangen.

B. Andere Theologen des zwölften Jahrhunderts blieben mehr in dem Geleise, welches der hl. Anselm eröffnet hatte; sie bearbeiteten die Dialektik als eine Vorschule der Theologie, standen aber in der Metaphysik auf Seiten des Realismus und Platonismus, um so mehr, als der Nominalismus in Roscelin mit der Häresie sich verbunden hatte. Dazu gehörten Bernhard von Chartres, aus dessen Schule zu Chartres Gilbert von Porré und Wilhelm von Conches hervorgingen. Von ersterem ist Einiges durch Cousin in den Werken Abälard's (Ouvrages inéd.)[6] und die Schrift De mundi universitate von Barach und Wrobel 1876 edirt, wogegen der letztgenannte Wilhelm um die Mitte des zwölften Jahrhunderts in Paris docirte.

Auf einen andern Theologen des zwölften Jahrhunderts müssen wir in der Dogmengeschichte noch viel häufiger zurückkommen, als auf die genannten, und können doch nicht von ihm behaupten, daß er auf die Entwickelung der Erkenntnißtheorie oder der Philosophie einen bestimmenden Ein-

---

[1] Didascalion l. 6. c. 4.

[2] De contempl. l. 3. c. 4: Cogitatio per devia quaeque lente pede, sine respectu perventionis, passim huc illucque vagatur. Meditatio per ardua saepe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu, quocunque eam fert impetus, mira agilitate circumfertur.

[3] L. c. c. 6. [4] De praepar. ad contempl. c. 72.

[5] De trin. I, 4. [6] Append. p. 627 sqq.

fluß ausgeübt hat — es ist Petrus Lombardus, aus der Schule Abälard's hervorgegangen, zuerst Lehrer der Theologie zu Paris, um die Zeit als aus der Domschule die Universität sich zu entwickeln begann, später Bischof daselbst, von 1159—1164. Er hat die vier Bücher der Sentenzen verfaßt und damit den theologischen Schulen des Mittelalters ein Lehrbuch gegeben, welches fast von allen Scholastikern commentirt worden ist, ja auch in der neuern Zeit in manchen kirchlichen Schulen noch als Leitfaden gebraucht wurde. Von seinen Vorgängern hat er zwar die dialektische Methode angenommen und sich zu eigen gemacht, aber doch die für ein dogmatisches Lehrbuch nothwendige positive Begründung der Glaubenssätze als die wichtigste Aufgabe verfolgt und er hat das hohe Verdienst, für mehrere Jahrhunderte ein correctes und ziemlich umfassendes Schulbuch für das Studium der Theologie geliefert zu haben.

Auch Johannes von Salisbury (1110—1180), Freund des hl. Thomas Becket, mit seinem Policraticus (libri 8) und Metalogicus (libri 4) mehr ethischen und philosophischen Inhalts gehört mit zu den Repräsentanten des zwölften Jahrhunderts.

§ 8.

Der arabische Aristotelismus und sein Einfluß auf die mittelalterliche Scholastik und Theologie.

Bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts hin war in den mittelalterlichen theologischen Schulen nur Weniges von Aristoteles aus den lateinischen Uebersetzungen des Boëthius bekannt [1]. Die Hauptfundgrube für das theologische wie philosophische Wissen bildeten die Schriften des hl. Augustin, und dieser neigte mehr zum Platonismus als zum Aristotelismus. Erigena hatte neuplatonische Ideen gleichsam als Zündstoff hier und dort ausgestreut, Berengar und Abälard hatten die Dialektik und eine rationalistische Richtung bei Einzelnen befördert. Gegen letztere namentlich hatte der hl. Anselm den Standpunkt des Glaubens (der fides quaerens intellectum) vertheidigt und der Speculation für die Folgezeit die richtigen Bahnen gezeigt. Seine philosophische Anschauung trägt im Uebrigen den platonischen Charakter an sich, wie die des hl. Augustin.

Da traten zu Ende des zwölften und noch mehr im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts neue Elemente der Wissenschaft und Cultur in den Gesichtskreis der occidentalischen Völker, und zwar in Folge der Berührung derselben mit den Arabern und Griechen. Von einer Seite brachten diese Berührung die Kreuzzüge und die Gründung neuer Staaten durch die Lateiner in Constantinopel und Jerusalem zuwege. Als nämlich Balduin zum Kaiser von Byzanz 1205 erkoren war und an Papst Innocenz III sich mit der Bitte um Zusendung von Missionären gewandt hatte, richtete der Papst an die Universität zu Paris eine Aufforderung (1205), geeignete Jünglinge in der griechischen Literatur zu unterrichten, und der König Philipp August errichtete in Paris ein Collegium Constantinopolitanum zur Aufnahme von Studirenden aus Griechen-

[1] Siehe oben S. 11.

land [1]. Auch Kaiser Friedrich II begünstigte das Studium des Griechischen und die Uebersetzungen der klassischen Werke aus dem griechischen Urtexte. Von einer anderen Seite, nämlich von Spanien her, wurde der wechselseitige Verkehr zwischen Arabern und Christen noch viel lebhafter und dauernder. In Spanien hatten die Araber unter Abderrhaman aus der Familie der Ommajaden im achten Jahrhundert sich festgesetzt, ihre Herrschaft in den nächstfolgenden Jahrhunderten immer mehr ausgedehnt und sie mit vielem Glanze umgeben, von welchem herrliche Monumente und Bauwerke in Granada, Sevilla, Corduba, Toledo jetzt noch Zeugniß ablegen. Eine reiche, großentheils noch in den Bibliotheken ruhende arabische Literatur zeugt ebenfalls von der hohen Cultur der spanischen Mauren. Von hier ging eine Neubelebung der philosophischen Studien im ganzen Occident, zunächst an der Pariser Hochschule aus, und diese gelangte dadurch im 13. Jahrhundert zum Gipfelpunkte ihrer Blüthe. Allein die damalige arabische Cultur in Spanien darf nicht als das vornehmliche Product Mohammed's und des Koran, noch weniger als das alleinige Product dieses Factors angesehen werden. Zwar hat Mohammed die phantasiereichen Araber durch seine angeblichen Offenbarungen zu bethören gewußt, aber vornehmlich durch Gewalt seine Herrschaft begründet, der Sinnlichkeit und Wollust durch Beispiel und Lehre geschmeichelt und die raubgierigen Horden seines Volkes durch den blinden Fatalismus zu den Eroberungszügen in drei Welttheilen begeistert und entflammt. Aber in den Ländern des Orients und Occidents, in welche die Araber erobernd vordrangen, in Syrien, Aegypten, Nordafrika, Spanien, fanden sie bei den ansäßigen Völkern zum Theile eine hohe christliche Cultur vor, die wie ein veredelter Oelzweig auf den wilden Oleaster der alten classischen, griechischen und lateinischen, Bildung aufgepfropft worden war. Ja in einzelnen Schulen lebte namentlich die griechische Philosophie für sich selbst und unvermittelt neben dem Christenthum noch fort; die aristotelischen und neuplatonischen Schulen reichten in Persien, Aegypten und Syrien bis in's sechste und siebente Jahrhundert hinein. Mit solchen Bildungselementen kam der Mohammedanismus in genannten Ländern in Berührung und konnte sich ihnen gegenüber nicht in seinem ursprünglichen Charakter erhalten, löste sich vielmehr in viele Secten auf, oder trat vor dem Uebergewicht der Philosophie vollständig zurück. Eine Secte, die Mutazila (die sich Trennende) genannt, welche sich schon im achten Jahrhundert bildete, verwarf die absolute Prädestination, vertrat die Lehre vom freien Willen des Menschen und nahm in der Gotteslehre eine nominalistische Richtung. Die Suniten beriefen sich gegen die Schiiten auf eine mündliche Tradition neben dem Koran, und in Persien bildete sich im Anschluß an den dort verbreiteten Neuplatonismus die Secte der Szufiten, welche einer falschen Mystik und einer pantheistischen Versenkung in das Alleins huldigten. Noch mehr beschleunigten den Zersetzungsprozeß des Mohammedanismus in den Kreisen der Gebildeten die verschiedenen Philosophenschulen, von welchen sich die zu Bagdad seit dem neunten und die zu Corduba in Spanien seit dem zehnten Jahrhundert zu hohem Ansehen emporschwangen, nachdem nämlich die Abbassiden, die Nachkommen Ali's, im Orient

---

[1] Siehe Jourdain, Geschichte der arist. Schriften, übersetzt von Stahr S. 52.

von Persien aus, und die Ommajaden in Andalusien auf spanischem Boden ein Khalifat gegründet hatten. Man unterscheidet gewöhnlich drei Richtungen der arabischen Philosophen: die der Aristoteliker, der Motakhalim und der Szufiten.

1. Die in der griechischen Philosophie gebildeten Aerzte bei den unterjochten Völkern und die Nestorianer in Persien und Syrien waren die ersten, welche die Araber durch Uebersetzungen mit den Werken der Griechen, auch mit denen des Aristoteles, bekannt machten. Unter den Khalifen Almansor, Mamun im achten und neunten Jahrhundert wurden von den Nestorianern Honain, Isaak, Al Kendi u. a. fast alle wissenschaftlichen Werke der Griechen, theils aus dem Syrischen, zum größten Theile aber aus dem Griechischen in das Arabische übersetzt[1]. Die sogenannten lauteren Brüder lieferten eine Encyklopädie der Wissenschaften[2]. Zu denjenigen arabischen Aristotelikern, deren Schriften durch lateinische Uebersetzungen bei den Scholastikern bekannt wurden, gehört Al Farabi († 950)[3], sodann Avicenna (978—1036)[4]. Er schloß sich an Aristoteles, suchte aber dabei den religiösen Vorstellungen seines Volkes so viel als möglich gerecht zu werden. Einen Gegensatz der Philosophie gegen die Religion nahm er nicht an, erkannte vielmehr der ersteren die Aufgabe zu, die religiösen Wahrheiten ihres bildlichen Gewandes, womit die Propheten sie umgaben, zu entkleiden und rationell zu begründen. In der Metaphysik nahm er die Ewigkeit der Materie an, ohne ihr deßhalb die Absolutheit oder die eigentliche Ewigkeit, das Durchsichsein, beizulegen, wie es Gott zukomme. Die Erklärung der Dinge als Zusammensetzungen aus Form und Materie ist ein wesentliches Glied in der aristotelischen Philosophie. Avicenna beweist diese Zusammensetzung bei den thierischen Geschöpfen aus der freien Bewegung und sinnlichen Wahrnehmung derselben, weil darin ein Gegensatz zur reinen Materie, wenigstens ein Unterschied der Seele vom Leibe liegt. Diese Auffassung, wie noch mehr die psychologischen Ansichten des Philosophen, sehen wir bei Alexander von Hales[5] fast nach ihrem ganzen Umfange angenommen. Als verschiedene Kräfte der thierischen Seele werden die fünf Sinne, der innere Gemeinsinn, die Einbildungskraft, die sinnliche Urtheilskraft (vis aestimativa), das Schädliche vom Nützlichen zu unterscheiden, das Gedächtniß, die Phantasie, und als bewegende Kräfte das sinnliche Be-

[1] Vgl. Jourdain a. a. O. S. 88 ff.

[2] Den Inhalt derselben erörtert eingehend Dieterici, Philosophie der Araber.

[3] Derselbe wird von Albertus und vom hl. Thomas (Suppl. ad S. th. qu. 92. a. 1) häufig citirt und hat eine Ethik wie andere Schriften verfaßt.

[4] Andreas Alpagus († 1520) hat mehrere Schriften des Avicenna in's Lateinische übersetzt, welche Arbeiten sein Neffe edirte Venet. 1546. Die 10 Bücher der Metaphysik des Avicenna übersetzte aus dem Arabischen in's Lateinische Dominicus Gundisalvi, die 5 Bücher Canonis sc. Avicennae nebst den übrigen Gerhard von Cremona, von welchen bis 1500 fünfzehn Auflagen erschienen und ebenso viele nachher. Siehe Wüstenfeld, die Uebersetzung arabischer Werke in das Lateinische 1877. Avicenna hat auch die „Thiergeschichte“ des Aristoteles bearbeitet. Dieses Werk wurde in 19 Büchern von Michael Scotus zu Anfang des 13. Jahrhunderts in's Lateinische übersetzt, wahrscheinlich jedoch aus einem hebräischen Texte (Wüstenfeld a. a. O. S. 101 ff.), und unter Benutzung dieser lateinischen Uebersetzung wieder von Albertus Magnus bearbeitet.

[5] Cf. S. th. p. 2. qu. 67. membr. 2.

gehrungsvermögen und der Zorn (concupiscibile et irascibile) aufgeführt. Der wesentliche Unterschied der vernünftigen Menschenseele von der thierischen wird vornehmlich an dem geistigen Erkenntnißvermögen gezeigt, aber auch die Einheit des intellectus in allen vernünftigen Seelen trotz ihrer besonderen Substantialität und Unsterblichkeit gelehrt, und die Auferstehung geläugnet[1]. Neben Avicenna werden von den Scholastikern noch andere arabische Aristoteliker citirt, als Avempace († 1138)[2], Algazel, Abubacer u. a.; aber der Heros derselben wurde Averroës aus Corduba (1105—1198), der Commentare zu allen Schriften des Aristoteles verfaßte und mit seinen Werken durch lateinische Uebersetzungen an der Pariser Hochschule und weiterhin bald bekannt wurde.

Das Verhältniß der Philosophie zur Religion faßte er rationalistisch auf. Die Religion galt ihm wohl als ein wichtiger Factor für die Cultur, aber hauptsächlich bei der großen Menge des Volkes. Es ist daher unstatthaft für den Weisen, die Religion zu bekämpfen. Aber er muß für sich selbst die Religion durch die Philosophie ersetzen[3], welche im Vergleich mit dem Glauben und der Religion den höheren Standpunkt bezeichnet. — Denkt man bei der Religion bloß an die natürlichen religiösen Grundwahrheiten, über welche die Philosophie eine geläuterte und begründete Erkenntniß vermitteln will: so ist die Auffassung keine verkehrte. Aber sie wird dieß, sobald die Philosophie dieselben Rechte der geoffenbarten Religion gegenüber geltend machen will.

In der Metaphysik waren es neben anderen namentlich zwei Irrthümer, welche die Scholastiker vornehmlich an Averroës bekämpften und dadurch zeigten, daß die Philosophie der arabischen Aristoteliker einer Berichtigung durch die christliche Philosophie bedürfe: sie betrafen die Ewigkeit der Materie und die Einheit des Intellects in allen vernünftigen Seelen.

Averroës nahm mit Aristoteles vier Principien zur Erklärung der Dinge an: eine höchste materiale, formale, bewegende und Finalursache. Allein er führt dieselben in gewisser Weise auf zwei zurück, indem die höchste bewegende Ursache zugleich auch der höchste Endzweck ist, der die prima materia als Möglichkeits- oder potentiale Ursache aller Dinge von Ewigkeit her gegenübersteht. In dieser ewigen Materie sollen potentiell auch schon die verschiedenen Formen und zwar nicht bloß als unbestimmte, sondern als bestimmte gegeben sein, welche nur der Actualisirung durch die erste bewegende Ursache bedürfen. Zu einer freien Schöpfung aller Dinge durch Gott hat sich weder die antike Philosophie noch auch der arabische Aristoteliker erhoben. Er bestreitet sie ausdrücklich, weil dadurch eine Veränderung in Gott hineingetragen werde, und weil überhaupt der freie Wille in dem absoluten, von Ewigkeit her vollendeten Wesen nicht sein könne, sondern nur in einem solchen, das mit Mängeln behaftet sei und einer Vervollkommnung bedürfe[4]. Die Weltwerdung ist nur ein mit Nöthigung verbundener Entwicklungsprozeß der Materie. Mit der Annahme der Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt

---

[1] Cf. *Thom.* Suppl. ad S. th. qu. 70. a. 3.

[2] Ib. qu. 92. a. 1.

[3] Destructio destructionis (so genannt als Gegenschrift gegen die dest. des Algazel) disp. 6.

[4] Destr. destr. disp. 1. dub. 1.

war auch eine Verkürzung der Herrschaft Gottes und seiner Providenz für das Einzelne gegeben.

Noch häufiger wird die Annahme einer substantiellen Einheit aller vernünftigen Seelen von den Scholastikern bekämpft. Schon Avicenna verband nämlich einige neuplatonische Vorstellungen mit dem Aristotelismus und statuirte eine Emanation der Intelligenzen aus Gott, auf deren unterster Stufe der intellectus agens steht, welcher die Ideen von Gott in sich aufgenommen hat und wiederum den Menschenseelen vermittelt, wie zugleich auch als Formen der Materie eindrückt. Aber Averroës läugnete auch die Substantialität der einzelnen vernünftigen Menschenseele mit ihrem intellectus possibilis sive materialis und nahm auch die substantielle Einheit dieses Intellects in allen Menschenseelen an. Die Menschenseele soll als individuelle nur vegetative und sensitive Kräfte, namentlich auch die vis cogitativa besitzen, mit welcher sie das Gemeinsame von den sinnlichen Vorstellungen sich abstrahirt. In dieser Kraft hat sie die Fähigkeit, mit dem intellectus possibilis in eine Verbindung zu treten und ein geistiges, von ihm ausstrahlendes Licht in sich aufzunehmen, so daß die sinnlichen Vorstellungen von diesem Lichte erhellt zu geistigen Begriffen oder vielmehr zu species impressae werden, aber dann zugleich auch vom intellectus possibilis als fertige Begriffe aufgenommen werden [1]. Die individuelle Menschenseele ist daher nach Averroës von der Thierseele nicht specifisch, sondern nur graduell verschieden und nur durch die vis cogitativa bevorzugt und befähigt, mit dem alle Menschen durchleuchtenden Intellect in eine enge Verbindung zu treten und denselben in sich wirken und denken zu lassen. Albertus Magnus hat diese Sätze bei einer Anwesenheit in Anagni vor Alexander IV widerlegt und in einer besonderen Schrift bekämpft, die er auch von Neuem redigirt in seine Summa der Theologie aufgenommen hat [2]. Ebenso der hl. Thomas [3]. Daneben enthielten die Schriften des Averroës und anderer arabischer Aristoteliker auch viele richtige Ideen, welche bei den Scholastikern Aufnahme fanden, wie dieß an seinem Orte zu erwähnen sein wird.

2. Im Gegensatz zu den Aristotelikern erhob sich bei den Arabern eine andere Schule, die der Motakhalim (von Khalam = Weisheit), welche die Vertheidigung der Religionslehren des Mohammedanismus sich zur Aufgabe stellte und beim Verfolg dieser apologetischen Aufgabe Manches aus der Philosophie nach Art des Eclecticismus adoptirte. Zu diesen Gelehrten gehörte im zehnten Jahrhundert Abul Hasan El Aschari (das Haupt der Ascharitcn) und Abu Mansur El Materidi [4]. Offenbar übernahmen diese eine ganz un-

[1] Cf. *Thom.* de unit. intell. Averroes ponens hujusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod illius intelligere substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata, quae sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat: species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, quum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta, unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem.

[2] L. c. 2. tr. 13. q. 77. m. 3.

[3] Cf. *Thom.* contra gent. l. 2. c. 20.

[4] Cf. *Schmoelders*, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (Paris 1842). — Stöckl, Gesch. der Phil. des Mitt. II, 138 ff.

lösbare Aufgabe, wenn wir sie auf die specifischen mohammedanischen Sätze von der absoluten Prädestination beziehen. Im Interesse dieses Fatalismus kamen sie dazu, die Substantialität der endlichen Dinge und die ihnen innewohnenden Gesetze fallen zu lassen und die schrankenloseste Willkür und unbeschränkteste Möglichkeit für das höchste Gesetz zu erklären.

Freilich machten sie auch den Versuch, die Einheit Gottes, die Schöpfung der Dinge aus Nichts und die Zeitlichkeit der Schöpfung gegen die Aristoteliker zu beweisen. Aber ihre Argumente waren auch in diesen Punkten nicht immer stichhaltig, wie der gelehrte Jude Maimonides in der Schrift Doctor perplexorum berichtet. Höchst wahrscheinlich ist der hl. Thomas durch die Erwägung der Argumente, wie sie von dieser Seite aufgestellt und von Maimonides kritisirt wurden, zu dem Satze gekommen: Mundum coepisse, sola fide tenetur [1]. Die Einfachheit Gottes wurde in der genannten Schule nicht in ihrer Reinheit festgehalten, vielmehr wurden reale Unterschiede zwischen den Eigenschaften Gottes angenommen [2].

3. Die mystische Richtung, für welche die orientalischen Völker viele Neigung haben, fand ebenfalls auf dem Gebiete des Mohammedanismus ihre Repräsentanten in den sogenannten Szufis (von Szuf = Wolle, weil sie ein härenes Gewand trugen). Ein Hauptvertreter dieser Richtung bei den Arabern war Algazel († 1111) aus Tus, dessen Schrift Destructio philosophorum auch im Occidente verbreitet und von Averroës in einer Gegenschrift Destructio destructionis bekämpft wurde. Im Uebrigen vertheidigten die Szufiten die Religionslehre von der Zeitlichkeit und Schöpfung der Welt gegen die Aristoteliker. Die Scholastiker, wie namentlich Albertus Magnus [3], haben die metaphysischen und psychologischen Untersuchungen dieser und anderer arabischer Philosophen und Theologen vielfach benützt oder kritisirt.

4. Auch Schriften aus der neuplatonischen Schule waren bei den Arabern verbreitet und kamen durch ihre Hände über Spanien in die christlichen Schulen. Dazu gehört vor Allem das Buch De causis. Der arabische Text der Schrift hatte den Titel: „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute", und war von Gerhard von Cremona um 1180 in's Lateinische übersetzt worden. Alanus ab insulis († 1202) citirt sie in seiner Abhandlung De fide catholica (I. c. 30) unter dem Titel De essentia bonitatis. Dem Inhalte nach ist die Schrift nichts Anderes, als ein Auszug aus der Metaphysik des Neuplatonikers Proklus, wie dieß schon der hl. Thomas im Anfange seines Commentars zu der genannten Schrift De causis bemerkt. Sie erhielt von Alexander von Hales diesen Titel Liber de causis und wurde von den nachfolgenden Scholastikern, wie von Albertus Magnus, vielfach benützt oder doch oft citirt und vom hl. Thomas u. A. commentirt, obschon sie, namentlich der hl. Thomas, den Pantheismus und übertriebenen Realismus, die Vereinerleiung des realen und idealen Seins, beim Verfasser wohl erkannten und bekämpften. Albertus Magnus citirt freilich wiederholt einzelne sentenziöse Sätze aus dem Buche nur zum Schmucke für seine Aus-

---

[1] Siehe unten S. 40.

[2] Cf. *Maimonides*, Doctor perplex. p. 1. c. 75.

[3] Cf. S. th. 2. tr. 13. q. 77.

führungen, z. B. auch da, wo er die Freiheit der göttlichen Weltschöpfung beweist[1].

§ 9.

(Fortsetzung.)

Die Religionsphilosophie der Juden im Mittelalter und ihr Einfluß auf die Scholastik.

Die ächte Religionsphilosophie des wahren Judenthums, welche den Dienst in der übernatürlichen Offenbarungswahrheit als ihre Aufgabe verfolgte und sich zur Ehre anrechnete, findet sich in den späteren deuterokanonischen und didaktischen Büchern des A. T. und hatte in Alexandrien in Folge des Verkehrs der Juden mit den Griechen einen fruchtbaren Boden gefunden. Anders gestaltete sich das Verhältniß, seitdem sich das Judenthum gegen seine Erfüllung im Christenthum abgeschlossen und den Weg der Wahrheit verlassen hatte. Da spalteten sich die Wege und gingen weit auseinander. Schon zur Zeit Christi traten drei verschiedene Richtungen unter den Juden recht grell hervor: die der starrgläubigen Pharisäer, der theosophischen Essäer und der ungläubigen Saducäer. Sie blieben auch in der Folgezeit. Die Schule der Pharisäer setzte sich in der der Rabbiner und Rabbaniten fort; sie ist die Mutter des Talmud, der gleiches Ansehen mit den heiligen Schriften erhielt. Die Essäer-Schule fand in der der Kabbalisten ihre Fortsetzung und erhob die Bücher Jezirah und Sohar auf den Schild.

Die im zehnten Jahrhundert sich emporschwingende Cultur der Araber, der Söhne Ismael's, übte auf die sprach- und stammverwandten Juden, mit denen sie in den eroberten Ländern ein näheres Verhältniß als mit den Christen anknüpften, einen anregenden Einfluß aus und brachte auch ihre Religionsphilosophie wieder in Schwung.

1. Der Vater der Philosophie bei den Juden im Mittelalter wurde Saadia Ben Joseph al Fajumi († 942), dessen Buch „von den Glaubenslehren und Meinungen" arabisch geschrieben, im zwölften Jahrhundert in's Hebräische und neuerdings auch in's Deutsche übersetzt worden ist[2]. Er huldigt dem Rationalismus und erkennt der Offenbarung Gottes und dem Glauben nur die Bedeutung zu, den Menschen schneller zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Sobald sich ein Widerspruch zwischen der Philosophie und der Offenbarung ergeben sollte, muß letztere metaphorisch erklärt werden und dem Wissen das Feld räumen. Im Uebrigen ist der Aristotelismus bei ihm noch nicht herrschend; vielmehr wird die Schöpfung aus Nichts ausdrücklich bewiesen.

Noch mehr ließen sich die Juden in Spanien von den Arabern, denen sie bei der Eroberung durch Verrath behilflich gewesen waren, anstecken. Im zwölften Jahrhundert unter der Herrschaft des Mahomed Ben Tomrut[3]

---

[1] Cf. S. th. 1. tr. 13. p. 315.

[2] Von Fürst, Leipzig 1845.

[3] Aus dieser Zeit stammt das religionsphilosophische Werk des Abraham Ibn Daud († 1180): Emunah ramah.

wurden die Juden gezwungen, äußerlich zum Mohammedanismus überzutreten. Diesen Schritt that auch die Familie des Maimon zu Corduba und mit ihr der junge Moses Maimonides, geb. 1135 daselbst. Er wurde ein Schüler des Averroës, reiste dann über Palästina nach Aegypten, um der Religion seiner Väter sich wieder hingeben zu können. Daselbst schrieb er einen Commentar zur Mischna, gründete in Alexandrien eine Akademie und verfaßte das berühmt gewordene Buch: Doctor perplexorum, der Lehrer der Verirrten. Allein es gelang ihm nicht, das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen, zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft richtig zu bestimmen; vielmehr betrachtete er das Glauben nur als Vorbereitungsstufe zum Wissen, und zwar so, daß bei dem Weisen ersteres in letzteres vollständig übergehen müsse. Die göttliche Wahrheit soll von den Propheten in sinnliche Bilder gekleidet worden sein, von welcher Hülle der Weise sie zu befreien und den Kern der Wahrheit offen zu legen habe.

Eine besondere Erwähnung verdient seine Erörterung im zweiten Buche der genannten Schrift über die Ewigkeit der Welt. Zuerst werden die Beweise, welche die arabischen Theologen für die Schöpfung aus Nichts und für den zeitlichen Anfang der Welt vorgebracht hatten, dargelegt und kritisirt, aber für unzureichend erachtet, um für die Vernunft eine volle Gewißheit zu begründen[1]. Ihnen werden die Gründe gegenübergestellt, welche die Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt und der Materie ausführen, und ebenso für ungenügend erklärt. Das Resultat für die Philosophie ist, daß weder das Eine noch das Andere mit voller Evidenz erwiesen werden kann. Nun lehrt aber die heilige Schrift die Schöpfung aus Nichts, und die Vernunft muß dieselbe nicht nur als möglich, sondern auch als wahrscheinlicher annehmen[2]. — Das ist derselbe Standpunkt mit dem des hl. Thomas in dem Satze: Mundum coepisse, sola fide tenetur.

Von dem thätigen Intellect (intellectus agens) nahm Maimonides, wie die arabischen Aristoteliker, an, daß er als eine einheitliche Substanz auf der untersten Stufe der reinen Intelligenzen existire und in allen Menschen zur Erscheinung komme[3]. Dieser pantheistischen Ansicht gab er auch in einem anderen Punkte Folge, indem er die Inspiration der alttestamentlichen Propheten ebenfalls aus einer nur graduell vollkommeneren Efulguration des thätigen Intellects erklärte[4].

Eine Versöhnung des Wissens mit dem Glauben und eine Berichtigung und Ergänzung der aristotelischen Philosophie, so daß sie in volle Harmonie

---

[1] L. c. p. 2. c. 16: Dico ergo, quidquid dicant illi ex „Loquentibus“, qui existimant, se demonstrationes attulisse pro novitate mundi, me nequaquam rationes illas approbare, neque unquam ita deceptum iri, ut fallacias et sophismata eorum pro demonstrationibus agnoscam: illos praeterea, qui gloriantur, se demonstrationes conficere in quaestione aliqua per fallacias, nequaquam robur afferre, et fidem acquirere τῷ ζητουμένῳ, sed potius id debilitare, et occasionem ad contradicendum praebere . . . . et longe satius esse, ut res illa, de qua nulla demonstratio affertur, in quaestione vel dubio remaneat et aliquod extremum duorum contrariorum, quod magis congruum et conveniens videtur, recipiatur.

[2] Ib. c. 16. 17. [3] Ib. c. 38.

[4] Siehe Stöckl, a. a. O. S. 285.

mit der göttlichen Offenbarung gebracht wurde, ist somit weder den Mauren noch den Juden in Spanien gelungen. Man übertreibt den Einfluß der jüdischen Religionsphilosophie auf Albertus Magnus und den hl. Thomas, wenn neuere jüdische Gelehrte[1] meinen, daß diese großen Theologen von den genannten Philosophen ihre Ideen entlehnt hätten. Ein gewaltiger Anstoß ist von dieser Seite gegeben worden; aber die neuen Bahnen, in welche die christliche Scholastik einlenkte, hat sie sich selbst gebrochen und geebnet.

2. Wie der Aristotelismus, so brachte auch der Neuplatonismus bei den Juden im Mittelalter neue Blüthen und Früchte hervor. Diese Richtung vertrat Avicebron (Salomon Ben Gabirol) um die Mitte des elften Jahrhunderts mit seiner Schrift: Fons vitae, welche von dem Archidiakon Gundisalvi in Segovia im Auftrage des Erzbischofs Raimund von Toledo in's Lateinische übersetzt und im Occident verbreitet wurde[2]. Er lehrte die Zusammensetzung aller Dinge, auch der geistigen Geschöpfe aus Form und Materie. Alexander von Hales, der hl. Bonaventura und Duns Scotus haben dieß Philosophem in die Schule der Franziskaner aufgenommen, wie in der Dogmengeschichte gezeigt werden soll. Der hl. Thomas dagegen bekämpfte diese Ansicht.

§ 10.

Der erste Einfluß der aristotelischen Philosophie bei Alexander von Hales und Wilhelm von Paris.

Abälard, der mit den gelehrten Hülfsmitteln seiner Zeit vertraut genug war, gesteht noch offen, daß ihm die Schriften der griechischen Philosophen in ihrer Ursprache nicht zu Gesichte gekommen, und daß er sie nur aus den Uebersetzungen bei Boëthius und dem hl. Augustin kenne[3]. Von Aristoteles war nur Weniges aus seiner Logik bekannt. Erst zu Ende des zwölften Jahrhunderts drangen die Schriften der arabischen Aristoteliker von Spanien her in lateinischen Uebersetzungen in das christliche Abendland. Constantinus Africanus, aus Carthago gebürtig, seit 1060 Lehrer der Medicin an der Universität zu Salerno, machte mit der Uebersetzung einiger medicinischer Schriften aus dem Arabischen in's Lateinische den Anfang. Ihm folgte der Benedictiner Adelardus aus Bath in England mit der Uebersetzung des Euklid und anderer mathematischer und astronomischer Schriften um 1120. Robertus, Archidiakonus zu Pampelona, wurde vom Abte Petrus zu Clugny, der Spanien durchreiste, aufgefordert, in Gemeinschaft mit Hermannus Dalmata den Koran zu übersetzen (1143). Viele astronomische Werke übersetzten die beiden Juden Johannes Ben Daud, von Albertus Avendar genannt, der aber zum Christenthum übergetreten ist, und David und Jehuda Ben Tibbon. Mehr verbreitet wurden die Uebersetzungen der Werke des Avicenna und Al Farabi von dem Archidiakon Dominicus Gundisalvi zu Segovia um 1130—1150, sowie die der Commentare des Averroës von Michael Scotus. Gerhardus von Cremona,

---

[1] Joël, die Religionsphilosophie des Mose Ben Maimon, Breslau 1862, in dem Werke: Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Breslau 1876.

[2] Vgl. *Munck*, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.

[3] Theol. christ. II.

welcher 1168 von Italien nach Toledo übersiedelte, hat daselbst an 76 Werke aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzt, darunter auch das oben (S. 38) genannte berühmte Buch De causis [1]. Die Anregung, welche dadurch den philosophischen Studien gegeben wurde, war eine gewaltige. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts nahm besonders die Universität zu Paris, an welcher die neuen Orden der Dominikaner und Franziskaner unter sich wie mit den Laien einen Wettstreit um den Principat auf dem Gebiete der Wissenschaften begannen, einen ganz außerordentlichen Aufschwung, um die erste Universität der Welt zu werden. Die dortigen Gelehrten warfen sich mit allem Eifer auf das Studium und die Verarbeitung der neuen, in Schwung gekommenen Ideen; und die Frucht dieser Anstrengungen war nicht nur eine Umgestaltung der Theologie, sowohl was die formelle Darstellung überhaupt, als auch was die Aufnahme vieler philosophischer Wahrheiten in die Theologie zur Erklärung und näheren Bestimmung der Glaubenswahrheit angeht, sondern auch eine Aussöhnung der Philosophie mit der Theologie, des Wissens mit dem Glauben, und eine Berichtigung des Aristoteles, wie sie die Araber vergebens erstrebt hatten. Das Eine wie das Andere zeigt sich schon

1. bei Alexander von Hales († 1225), dem Begründer der Franziskanerschule, Lehrer des hl. Bonaventura, seit 1222 Professor der Theologie an der Universität zu Paris, als der erste aus dem Franziskanerorden. Er betitelte sein großes theologisches Werk: Summa theologiae [2]. Die Form ist bei ihm schon ganz die syllogistische, wie sie von nun an ganz stereotyp wurde, indem These und Antithese, jede mit einer Reihe von Gründen, gegenübergestellt, und aus dem Ganzen das Facit gezogen wird. Allein was den Inhalt der von ihm überall verwertheten Philosophie angeht, so bildet er gleichsam den Uebergang von dem hl. Anselm zu Albertus Magnus, bei welchem die peripatetische oder aristotelische Philosophie durchaus vorherrscht. Er steht noch mehr auf den Schultern des hl. Augustin und des hl. Anselm und greift in vielen Punkten auf den Areopagiten und auf andere Mystiker, Hugo von St. Victor und den hl. Bernhard zurück. Von der andern Seite ist er der erste unter den Theologen, welcher die arabischen Aristoteliker, namentlich den Avicenna berücksichtigt und in der Psychologie wie bei der Erklärung anderer Glaubenssätze von deren Philosophemen Gebrauch macht. Das Verhältniß des Wissens zum Glauben wird von ihm gerade so bestimmt, wie vom hl. Anselm: der Glaube bildet die Grundlage für das speculative Erkennen der religiösen Wahrheiten. Außerdem gibt es auch ein natürliches Wissen von einzelnen natürlichen Religionswahrheiten, welches unabhängig von dem Glauben ist und schon vor dem Glauben stattfinden kann, wie das vom Dasein Gottes. Diese Erkenntniß kann in sofern eine angeborene genannt werden, als sie dem Habitus nach uns von Natur aus mitgegeben ist, und wird als eine actuelle durch die Betrachtung der geschaffenen Dinge gewonnen [3]. Die Erkenntniß über das, was Gott ist, oder über seine Wesen-

---

[1] Vgl. Jourdain, Gesch. der arist. Schriften. — Wüstenfeld, die Uebersetzungen arab. Werke, 1877.

[2] Von Koburger in Nürnberg ist dieselbe 1482 in 3 F.-B. gedruckt.

[3] S. th. 2. qu. 98. membr. 2. a. 2: Praeter hos modos videndi Deum qui sunt

heit wird jedoch der Vernunft als natürlich abgesprochen [1]. Dagegen ist zu bemerken, daß wir, wie die übrigen Scholastiker zugeben, auch über die Wesenheit Gottes wenigstens Manches auf natürlichem Wege erkennen können. Wiederum greift er in die Mystik hinüber, wenn er außer der natürlichen Erkenntniß Gottes erstens die des Glaubens, zweitens die der Contemplation, welche an der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit Gottes in der eigenen Seele sich nährt, drittens die Erkenntniß Gottes aus den wunderbaren Thatsachen in der äußern Welt und viertens die himmlische Anschauung Gottes als verschiedene Arten der Gotteserkenntniß aufführt [2]. Anklänge an die aristotelische Philosophie finden sich nicht nur in der ganzen Behandlungsweise, sondern auch in der Berücksichtigung mancher Philosopheme über die vier Principien aller Dinge in der Lehre von der Schöpfung, in der Anwendung der Begriffe von Form und Materie auf die Sacramente. Was den ersteren Punkt angeht, so werden drei Principien, die causa efficiens, die causa exemplaris sive idealis und die causa finalis, auf Gott zurückgeführt oder als Eins mit Gott hingestellt, und die causa materialis im Gegensatze zu Aristoteles nicht als ein ewiges Princip, sondern als etwas von Gott Geschaffenes betrachtet [3]. Noch mehr ist in der Lehre von der Menschennatur und den verschiedenen Kräften derselben die Psychologie der arabischen Aristoteliker ausgebeutet worden. Auch tritt bei ihm in Folge der vielfacheren Berührungen mit der Philosophie eine deutlichere Unterscheidung der Natur von der Gnade auf dem Gebiete des Erkennens wie auf dem des sittlichen Strebens hervor, wie alles dieses weitläufiger im dritten Theile der Dogmengeschichte gezeigt werden wird.

2. Von geringerer Tragweite für die Dogmengeschichte, als für die Geschichte der Philosophie, ist ein Zeitgenosse des Alexander, nämlich Wilhelm von Auvergne, auch Wilhelm von Paris genannt, weil er hier zuerst Professor der Theologie, alsdann von 1228—1249 Bischof war. Unter seinen Schriften (von Ferron 1674 in zwei Foliobänden edirt) sind die De trinitate, De universo, De anima [4] zu nennen und mehr philosophischen als theologischen Inhalts. Die arabischen Aristoteliker, wie auch die metaphysischen, ethischen und physischen Schriften des Aristoteles werden von ihm häufig citirt — ein Beweis, daß um die angegebene Zeit wenigstens die lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles aus dem Arabischen in Paris verbreitet waren [5]. Viele arabische Philosophen hatten die Ideen Plato's in geistige Genien verwandelt, sie durch Emanation aus der göttlichen Erkenntniß hervorgehen lassen und sie zu bewegenden Principien für die Himmelskörper gemacht. Hiergegen sowohl als gegen die Annahme einer ewigen Welt wendet sich Wilhelm und beweist den zeitlichen Anfang der Welt aus der Beschaffenheit ihres Seins als eines zufälligen, das sein und nicht sein kann und deßhalb

---

a gratia est modus quidem naturalis, sc. per speculum creaturarum; naturalis dico, quia cognitio existendi Deum naturaliter inserta per hunc modum in actum producitur.

[1] Ib. 1. qu. 2. membr. 3. a. 1.

[2] Ib. 2 qu. 98. membr. 2. a. 2.

[3] Ib. 2. qu. 4. membr. 2.

[4] Ueber die beiden letztgenannten vgl. Werner in zwei Monographien, Wien 1873.

[5] Siehe Jourdain, Gesch. der arist. Schr. S. 271 ff.

nicht nur vor dem Sein als ein mögliches gedacht werden, sondern auch ein bloß mögliches gewesen sein muß. An sich kommt dem Wesen der Welt die bloße Möglichkeit zu, und die wirkliche Existenz ist ihr von außen nachträglich durch eine andere Macht, durch den Willen und die Schöpfung Gottes zugekommen. Wie also das nothwendige Sein als solches ewig ist, so ist das, welches dem Wesen nach möglich ist, erst in der Zeit oder mit der Zeit geworden[1]. Eine unendliche Zeit kann nicht wirklich sein, sondern nur als möglich gedacht werden; im anderen Falle müßte sie ja schon die ganze Zukunft als wirkliche in sich schließen, was widersprechend in sich ist[2]. Auch gegen sonstige Irrthümer der arabischen Aristoteliker, wie gegen die substantielle Einheit des intellectus agens, der in allen Menschen einen Strahl von sich emanirt habe, erhob sich Wilhelm.

§ 11.

Das Verhalten der Kirche dem Aristotelismus gegenüber.

Die lateinischen Uebersetzungen der arabischen Aristoteliker, namentlich des Avicenna und Averroes, sowie des Buches de causis, regten bei ihrem Bekanntwerden besonders an der Pariser Universität die philosophischen Studien gewaltig an. In einzelnen exaltirten Köpfen richteten sie auch eine große Verwirrung an. Amalrich, in Bena nahe bei Chartres geboren, war zu Anfang des 13. Jahrhunderts Professor an der philosophischen Facultät zu Paris und trug pantheistische Lehren vor, die er aus Erigena und von den Arabern entlehnt hatte. Die Universität erklärte sich gegen seine Irrthümer von der Absolutheit der Materie und von der Incarnation des heiligen Geistes in jedem Menschen. Er wurde zum Widerruf gezwungen und starb 1207. Sein Schüler David von Dinanto bekannte sich zu denselben Irrthümern in seiner Schrift De divisionibus, welchen Titel er dem des Werkes Erigena's De divisione naturae nachgebildet hatte[3]. Auch sonst fanden diese gefährlichen Irrthümer Anklang und Verbreitung, und man suchte den Anlaß dazu in einem einseitigen Studium der arabischen Aristoteliker. Daher verbot eine Synode zu Paris 1209 die Explication dieser Schriften an der dortigen Universität. Nachdem die versammelten Bischöfe die Anhänger des Amalrich einzeln mit der Degradation belegt hatten, bestimmten sie: Quaternuli magistri David de Dinant, infra natale (bis zu Weihnachten) episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus[4]. An den Urtext des Aristoteles ist hier nicht zu denken. Von den lateinischen Uebersetzungen aus dem Urtext finden sich um 1209 noch keine Spuren. Außerdem weist der Ausdruck commenta auf die Paraphrasen des Avicenna und Averroës zu Aristoteles hin. Fast gleichlautend ist das Verbot des päpstlichen Legaten

---

[1] De univ. I. sect. 1. c. 11. [2] Ib.

[3] Ueber den Pantheismus desselben berichten *Albert.* S. th. I, tr. 2. qu. 20. m. 2. und *Thom.* in Sentt. 2. dist. 17. qu. 1. a. 1.

[4] Cf. *Martène* et *Durand.* Nov. Thes. t. 4, 163.

Robert von Courçon vom Jahre 1215: Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici haeretici aut Mauritii Hispani [1]. Zu der Physik ist hier die Metaphysik hinzugefügt, aber auch hier das Verbot nur auf die Uebersetzungen gerichtet, welche damals in Gebrauch waren. Noch deutlicher erhellt der Sinn des Decrets der genannten Pariser Synode aus der Bulle des Papstes Gregor IX an die Docenten und Studirenden zu Paris vom Jahre 1231: Et libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quo usque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. Das Verbot erscheint hier als ein vorläufiges, bis die Emendation der betreffenden Bücher stattgefunden habe. Daß aber die damals verbreiteten lateinischen Uebersetzungen der arabischen Aristoteliker sehr der Emendation bedurften, wird auch von Roger Bacon hervorgehoben und in seinem Opus majus dem Papste Clemens IV an's Herz gelegt [2].

Das private Studium der genannten Schriften war somit durch die erwähnten Decrete nicht verboten. Sehen wir doch aus der Summa des Alexander von Hales und aus den Schriften des Wilhelm von Auvergne, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts zu Stande kamen, daß sie vielfach von den Ansichten des Avicenna und Averroës Gebrauch machten. Die Censuren trugen aber wohl dazu bei, die genannten Schriften einer genauen Kritik zu unterziehen, die darin enthaltenen Irrthümer zu bekämpfen und den echten Sinn der aristotelischen Philosophie festzustellen. Wahrscheinlich war es um die zuletzt erwähnte Zeit — denn es geschah unter Mitwirkung des genannten Wilhelm als Bischofs von Paris —, daß die Universität zehn Artikel aufstellte und verwarf, in welchen die damals vielfach verbreiteten und von den Aristotelikern entlehnten Irrthümer über die Trinität, die Engel u. a. verworfen wurden [3].

Das Studium des Aristoteles wurde durch die genannten Decrete jedoch nicht vermindert, vielmehr verlegten sich die Mitglieder der damals neu aufblühenden Orden der Dominikaner und Franziskaner auf dasselbe mit allen Kräften. Vor allen Andern bemühten sich um die Kritik, um die Verbesserung der Uebersetzungen, um die Feststellung der Lehren des Aristoteles Albertus Magnus und der hl. Thomas von Aquin, die doch gewiß im Geiste der Kirche arbeiteten. Die Veranlassung zu neuen Uebersetzungen des Aristoteles aus dem griechischen Urtexte gab der hl. Thomas höchst wahrscheinlich im Einverständniß mit Papst Urban IV. Ueberhaupt gelangten die wahren und richtigen Elemente der aristotelischen Philosophie durch den hl. Thomas zu einer Bearbeitung, zu einer Verbindung mit der Theologie und dadurch zu

---

[1] Cf. *Bulaeus,* Hist. Univ. Paris. t. III, 82.

[2] Siehe Jourdain, a. a. O. S. 344.

[3] Mitgetheilt sind dieselben vom hl. Bonaventura in Sentt. 2. dist. 23. a. 2. qu. 3: Primus articulus est, quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.

Secundus est, quod licet divina essentia una sit in Patre et Filio et Sp. s. tamen ut in ratione formae una est in Patre et Filio et non una in his et Spiritu s., et tamen forma idem est quod essentia divina etc.

einem Ansehen, wie die genannte Philosophie es noch niemals gehabt hatte. So erklärt sich eine neue Verordnung der Pariser Universität vom Jahre 1366, daß Keiner zum Grade eines Magisters promovirt werden solle, der nicht die Physik und Metaphysik des Aristoteles studirt und Vorlesungen darüber gehalten hätte. Im Jahre 1452 wurde diese Verordnung erneuert und dasselbe auch von der Ethik des Aristoteles vorgeschrieben.

§ 12.

Die Aufnahme der peripatetischen Philosophie in die Scholastik durch Albertus Magnus; sein Einfluß auf letztere.

Zu Ende des zwölften und in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts wurden die lateinischen Uebersetzungen der Werke der arabischen Philosophen im Occidente immer mehr und mehr verbreitet, und damit die aus dem Arabischen geflossenen Uebersetzungen der naturwissenschaftlichen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles, welche nach und nach eine völlige Umgestaltung der Lehrweise in der Theologie und eine außerordentliche Bereicherung der Wissenschaften zur Folge hatten. Man schätzt die Zahl der Bücher und Schriften, welche damals durch die lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen auf den Markt des wissenschaftlichen Lebens gebracht wurden und gleich einer Kunde von neu entdeckten Welttheilen die Aufmerksamkeit aller Gebildeten auf sich lenkten, auf dreihundert[1]. Bei Alexander von Hales machte sich schon ein mächtiger Einfluß dieser neuen Gedankenmacht auf seine Methode in der Summe der Theologie geltend, und viele neue Wahrheiten der natürlichen Ordnung gewannen Stellung in seinem Systeme. Der Wissensdurst drängte jetzt um so mehr dahin, die Werke des Aristoteles, von denen man durch die Uebersetzungen aus dem Arabischen Kenntniß erhalten, auch in der Ursprache oder doch aus unmittelbaren Uebersetzungen kennen zu lernen, je mehr Dunkelheiten und Ungenauigkeiten die aus dem Arabischen geflossenen boten. Im Laufe des 13. Jahrhunderts kamen derartige unmittelbare lateinische Uebersetzungen der Werke des Aristoteles zur Verbreitung, wozu die innigen Beziehungen zwischen Constantinopel und dem Occidente Veranlassung gaben. Das Verdienst, diese im 13. Jahrhundert von Spanien her eindringende Gedankenmacht bewältigt, der Theologie dienstbar gemacht und nach ihrem Wahrheitsgehalte mit der christlichen Geistescultur zu einem Gusse verschmolzen zu haben, gebührt Albertus Magnus. Er ist daher mehr als der hl. Anselm der Vater der Scholastik, wenn wir darunter die mit dem Aristotelismus durchsetzte theologische Wissenschaft verstehen; mag er den genannten Kirchenlehrer auch nicht an Tiefsinn und Originalität erreicht haben, er hat ihn doch durch den Umfang seines Wissens und literarische Fruchtbarkeit weit übertroffen.

Er wurde geboren 1193 zu Lauingen in Schwaben als Graf von Boll-

[1] *Leclerc,* Histoire de la médecine arabe. Par. 1876. II, 525. — Wüstenfeld, die Uebersetzungen arab. Werke in das Latein., Gött. 1877, macht mehr als 30 Uebersetzer mit ihren Arbeiten namhaft.

stedt[1]. Während seiner Universitätsstudien zu Padua scheint er mit den erwähnten Werken der Araber bekannt geworden zu sein. Hier trat er 1223 in den jungen Dominikanerorden, setzte zu Bologna die theologischen Studien fort und wurde dann von seinen Obern nach Köln gesandt, um in der dortigen Klosterschule zu dociren. Auch in den Klöstern zu Hildesheim, Freiburg, Straßburg lag er der Doction ob und begab sich 1245 nach Paris, dem Brennpunkt der theologischen Wissenschaften, um sich daselbst den Magistergrad zu erwerben. Um 1248 kehrte er nach Köln zurück; und jetzt war es, wo unter seinen Schülern der größte derselben sein Licht leuchten zu lassen begann, welches das seinige noch weit übertreffen sollte — der hl. Thomas. Im Jahre 1254 wurde er Provinzial seines Ordens für Deutschland, reiste 1256 nach Rom, um sich an dem Kampf gegen die eindringenden Irrthümer des Averroës zu betheiligen, wurde 1259 vom Papste auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg berufen und am 30. März 1260 inthronisirt. Auf inständiges Bitten von seiner Seite ward er von Papst Urban IV 1262 vom bischöflichen Amte entbunden. Höchst wahrscheinlich hat er auf kürzere Zeit in aller Zurückgezogenheit sich wieder in die Ordensregel hineingelebt, sodann als Prediger des Kreuzes in manchen Städten Süddeutschlands gewirkt und sich 1267 wieder in das Kloster zu Köln zurückgezogen, ohne aber auf das von früher Jugend an gewöhnte Reisen zu verzichten. Er starb 1280.

Albertus war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller, hat fast auf allen Gebieten der damals bekannten Wissenschaften gearbeitet und mit besonderer Vorliebe den Schatz von Wahrheiten zu verwerthen gesucht, welche die damals in Umlauf kommenden Werke des Aristoteles darboten. Von seinen Ordensbrüdern aufgefordert, ein umfassendes Buch über die Naturwissenschaft zu schreiben, hat er in achtzehn verschiedenen Werken dieses große Gebiet zu umspannen gesucht und darin nicht nur die Leistungen des Stagiriten, sondern auch die der arabischen Gelehrten aufgenommen, aber auch mit seinen eigenen Forschungen manche Bereicherung der Wissenschaft gegeben, wie dieß in der neuesten Zeit sowohl von Alexander von Humboldt, als auch von Anderen, namentlich in der Botanik, anerkannt worden ist[2]. Die Beobachtung und Nachspürung wie Ausforschung der einzelnen Erscheinungen der Natur ist von ihm wohl als ein nothwendiger Weg zur Erweiterung und Vertiefung der Naturwissenschaften erkannt und auch betreten worden. Aber die Richtung der damaligen Zeit ging bei den Völkern des Occidents vornehmlich auf die Religion, auf die Befestigung und Ausbreitung der Kirche und des kirchlichen Lebens, auf die Wiedergewinnung der heiligen Lande aus den Händen der Mohammedaner, auf die Pflege der Theologie und der mit ihr eng verbundenen Metaphysik und Psychologie. Für die Beförderung und Entwicklung der Naturkunde wurde wohl von Einzelnen Anregung gegeben, aber an einem fruchtbaren Boden dazu fehlte es damals in der menschlichen Gesellschaft[3].

---

[1] Vgl. Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857. — v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880. — Bach, Albertus Magnus, Wien 1881.

[2] Vgl. Meyer, Linäa, Halle 1836, B. 10. S. 641 ff., sowie dessen Geschichte der Botanik IV, 83. — Jessen, Archiv für Naturgeschichte, Jahrg. 33, B. 1, 100.

[3] Die von v. Hertling a. a. O. S. 33 gemachte Bemerkung, daß die Scholastik

Für die Dogmengeschichte sind nur die philosophischen und theologischen Schriften des Albertus von Belang. Die ersteren sind in den ersten Bänden der Gesammtausgabe seiner Werke in 21 Foliobänden (von Jammy, Lyon 1651, besorgt) enthalten und bestehen größtentheils in Paraphrasen zu dem Organon, der Metaphysik, Ethik, Politik des Aristoteles, zu dem Werke De causis u. s. w., so daß der Text mit seinen Discursen und Erläuterungen verwoben ist. Für die Bearbeitung der Metaphysik hatte er, indem er des Griechischen nicht mächtig war, neben der mittelbaren eine unmittelbare lateinische Uebersetzung vor sich [1], ebenso für die Ethik. Wenn er auch in allen diesen Werken keine Selbständigkeit zur Schau trägt, sondern nur den richtigen Sinn der Autoren festzustellen beflissen ist, so hat er doch nicht nur diese Aufgabe zu lösen gewußt, sondern auch kritisch das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden verstanden. Seine eigentliche Größe zeigt er in den theologischen Werken, unter denen der Commentar zu den Sentenzenbüchern, seine nicht vollendete Summe der Theologie, seine Summa de creaturis, wie seine Schrift De eucharistia (sie füllen Band 14—18 der genannten Ausgabe) vornehmlich hervorzuheben sind. Durch sie hat er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt und dem hl. Thomas zu dem Entwurfe seines unvergleichlichen Meisterwerkes, der Summe der Theologie, die Wege gebahnt; in ihnen zeigen sich die Früchte seiner philosophischen Studien, indem viele der peripatetischen Philosophie entlehnte Wahrheiten zur Beleuchtung des Hintergrundes für die Theologie herangezogen oder als Einschlag mit den Wahrheiten des Glaubens zu einem harmonischen Ganzen verwoben werden. Namentlich offenbart sich seine richtige und treffende Kritik auch darin, daß er den Irrlichtern einer falschen Philosophie von der Ewigkeit der Materie, von der Emanation der geistigen Intelligenzen aus Gott, von der Einheit des Intellects in allen Menschen u. dgl. die einfachen Sätze der Offenbarung mit ihrem vollen Wahrheitsglanze auch für die Vernunft gegenüberzustellen verstand. Selbstredend kam ihm hier seine genaue Kenntniß der Leistungen des hl. Augustin und anderer Väter, wie der des hl. Anselm u. a., sehr zu Statten.

In der einen wie anderen Hinsicht wurde die Theologie von Albertus nicht nur zu einem viel größeren, reicher geschmückten und festeren Gebäude ausgebaut, und namentlich die Metaphysik, Psychologie und Erkenntnißlehre in dem aristotelischen Gepräge theils als Material zum Ausbau verwandt, theils als Unterbau zu Grunde gelegt; sondern die Theologie erhielt durch ihn auch ein gewaltiges Prestige, eine bestimmte Gestalt und eine genaue Terminologie für viele Jahrhunderte. Noch mehr geschah dieß alles freilich durch den hl. Thomas. Aber die Initiative gebührt seinem Lehrer. Der specielle Nachweis darüber wird in den einzelnen Theilen der Dogmengeschichte gegeben werden; hier ist sein Standpunkt und Einfluß nur in allgemeinen Zügen zu zeichnen, zum Behufe eines Ueberblickes über die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie und einer Einleitung in dieselbe.

---

mehr „Bücher- und Schulwissenschaft" sei, findet auf die Naturkunde ihre volle Anwendung; die Theologie der Scholastiker stand dagegen in der lebendigsten Wechselbeziehung zum ganzen öffentlichen Leben und dehnte ihre Wirksamkeit weit über die Schule hinaus.

[1] Vgl. Jourdain, a. a. O. S. 281 ff.

1. Glauben und Wissen, Offenbarung und Natur, übernatürliche und natürliche Wahrheit werden von Albertus schärfer auseinander gehalten und nach ihren gegenseitigen Beziehungen genauer bestimmt, als dieß bis heran geschehen war. Die natürliche Wissenschaft hat ein anderes Object und führt dasselbe auf andere bewirkende Ursachen zurück, schöpft auch aus einer anderen Quelle, als die Theologie. Erstere hat es nämlich mit den Dingen und ihrem Sein zu thun, wie es von Natur aus ist oder von den Menschen gestaltet und verändert wird; die andere hat aber alles das zum Objecte, was sich auf die ewige Beseligung der vernünftigen Geschöpfe bezieht und von Gott dazu angeordnet ist. Die Quelle der einen ist die Vernunft, die Quelle der anderen die göttliche Offenbarung [1]. Die Theologie hört aber deßhalb nicht auf, eine Wissenschaft zu sein; vielmehr baut sie sich auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung mit größerer Gewißheit auf, als die Philosophie auf den dem Irrthum ausgesetzten Schlüssen der menschlichen Vernunft. Den Charakter der Wissenschaft trägt sie auch insofern an sich, als sie die Vernunftschlüsse zu Hülfe ruft, um die Schwachen zum Glauben zu führen und die Einwendungen der Ungläubigen zu widerlegen [2]. Philosophie und Theologie fließen zwar aus einer höchsten Quelle, aus Gott, als der einen höchsten Wahrheit; aber die erstere wird beleuchtet durch das natürliche Licht der Vernunft, die andere durch das übernatürliche Licht der Offenbarung erhellt [3]. Die Erweiterung unserer natürlichen Erkenntniß über Gott, den wir nämlich aus der Schöpfung auch mit der Vernunft erkennen können, ist nicht nur nothwendig, weil Gott uns ein übernatürliches Endziel gegeben hat, sondern auch congruent, weil unsere Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Werken eine sehr unvollkommene und mittelbare ist [4].

Zwar können wir auf natürlichem Wege aus der Schöpfung das Dasein Gottes und Manches über seine Eigenschaften erkennen, aber Nichts über die göttliche Trinität, weil in der geschaffenen Welt überall das Wesen und die Natur unzertrennlich von der Hypostase und dem Individuum ist und so oft existirt, als es Individuen derselben Art gibt. Daß also Gott einfach ist seinem Wesen nach und dreifach in den Personen, können wir mit der Vernunft aus den geschaffenen Dingen niemals mit Gewißheit erschließen [5].

2. Die mittelalterliche Streitfrage nach der Realität der Universalien in den Dingen erhielt von Albertus eine der peripatetischen Philosophie entsprechende Lösung durch den gemäßigten Realismus, der in volle Harmonie mit den Glaubenswahrheiten und mit der Erkenntnißtheorie überhaupt gebracht wurde. Aristoteles hat in Uebereinstimmung mit Plato das Allgemeine, was durch den Begriff ausgedrückt wird, für das eigentliche Object unserer geistigen Erkenntniß erklärt, aber es nicht in ein jenseitiges Reich von subsistirenden Wesen unter dem Namen von Ideen versetzt, sondern als den wichtigsten Bestandtheil des Seienden in die Dinge selbst verlegt, weil solche jenseitige Principien, welche mit dem wirklichen Sein der Dinge in keiner Verbindung ständen, ebenso wenig die Er-

---

[1] S. th. 1. tr. 1. q. 4. pag. 12 (Jammy).

[2] Ib. tr. 3. qu. 15. m. 3. a. 2. [3] Ib. tr. 1. q. 4.

[4] Ib. tr. 1. q. 15. m. 1. — Cf. tr. 3. qu. 17. Ueber diese Mittelbarkeit unserer natürlichen Erkenntniß Gottes siehe unten § 24.

[5] Ib. tr. 3. qu. 13. m. 3.

kenntniß der Dinge vermitteln könnten [1]. Ist unsere Erkenntniß ein Abbild der Dinge außer uns, so müssen die Principien, aus denen wir die Dinge erkennen, auch bei ihrer Verwirklichung betheiligt sein. Daher fand Aristoteles das Universale, welches unseren Begriffen entspricht, in den Dingen, und nicht in einer jenseitigen Welt vor den Dingen, nämlich nicht in den für sich subsistirenden Ideen.

Insoweit nahm Albertus den Aristotelismus an, ergänzte ihn aber durch christliche Gedanken, durch Zurückführung der allgemeinen Formalursachen auf Gott, als die höchste bewirkende, ideale und Finalursache aller Dinge, und durch Umdeutung der platonischen Ideen aus für sich subsistirenden Wesen zu ewigen Gedanken Gottes, in welchen die Urbilder von allen Dingen gegeben sind [2]. Das Eine wie das Andere war freilich schon früher durch die Väter geschehen [3], aber der Ausgleich des Aristotelismus mit dem Platonismus wird in der genannten Weise zuerst von Albert vollzogen, und so ein ideales Sein der universalia ante rem in Gott, wie ein reales Sein der universalia in re in der Weise angenommen, daß die Formen oder Formalursachen nicht als allgemeine in den Dingen existiren, sondern nur in Vereinigung mit den materiellen Besonderheiten, den Objecten der sinnlichen Wahrnehmung. Auf die letztere Bestimmung kommt es hier zur Charakterisirung des gemäßigten Realismus besonders an. Darnach hat zwar in der endlichen Welt das Einzelwesen (individuum sive particulare) allein Existenz; aber dieses faßt das allgemeine Wesen (das Universale oder die Formalursache) zunächst als etwas Reales in sich, und außerdem auch das, wodurch und worunter das Einzelwesen wird [4], nämlich auch das Individuelle und Materielle. Mit der Vermehrung der Einzelwesen wird somit auch die Formalursache jedesmal durch Multiplication von neuem gesetzt, und tritt nicht etwa bloß in eine neue Entwicklung [5]. Daraus, daß man dieses universale in re von dem menschlichen Begriffe (universale post rem) über dasselbe nicht gehörig unterschied, indem unser Begriff das Universale als etwas Allgemeines in einer Einheit und nicht nach seiner Multiplication in den verschiedenen Einzelwesen erfaßt [6], entstanden die vielfachen Streitigkeiten und Mißverständnisse.

---

[1] Cf. *Arist.* Phys. 1, 1. — Metaph. 2, 1.

[2] S. th. 1. tr. 15. p. 335: Dicendum quod omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia, et quibus sunt in arte divina et sapientia. Sic enim dicit Tullius in fine primae rhetoricae: Ars est collectio principiorum ad unum finem tendentium. Et quia in mente divina simul et unite sive collective in uno sunt principium efficiens, formale et finale constitutionis et creationis omnium, ideo mens divina ars est universorum, et quia sapientia non est nisi habitus, in quo colliguntur omnia talia principia creatorum, ideo sapientia vocatur dicente Aristotele in 6. eth. quod ars est factivum principium cum ratione et quod sapiens est in unaquaque arte, qui ex consideratione finis et eorum quae ducunt ad finem, rationem reddere scit totius operis.

[3] Cf. *Aug.* Retract. 1, 3.

[4] *Albert.* in sentt. 1. dist. 29. p. 329: Universale comparatur ad particulare quod est sub ipso, addens ei aliquid quod non est ipsum, quo efficitur particulare.

[5] Ib.

[6] Ib.: Est alia communitas non esse, sed rationis, secundum intentionem abstrahentis rem (bei Jammy rei abstrahentem) ab hoc et ab illo; et haec com-

3. Mit Albertus Magnus tritt die peripatetische Unterscheidung zwischen Form und Materie nicht nur ganz constant in die von der Theologie recipirte Kosmologie oder Ontologie, sondern wird auch zur Erklärung der Menschennatur und der heiligen Sacramente in Anwendung gebracht und überhaupt in die theologische Schulsprache zur Verwendung auf anderen Gebieten eingeführt. Indeß wurde die genannte aristotelische Unterscheidung nicht etwa einfach recipirt, sondern auch corrigirt, und die beiden Pole, Materie und Form, genauer fixirt. In dem Obigen wurde schon das durch den Begriff bezeichnete Universale an den Dingen als das „Seiende", und das der Wahrnehmung unterworfene Individuelle als das „Vergängliche" unterschieden, und das Erstere auf die Form oder das Formale zurückgeführt. Daher steht für das Wesen und Wesentliche an den Dingen auch bei Aristoteles oft die Form oder Formalursache, obschon das Wesen oder die Substanz des Einzeldinges nicht bloß aus der Form, sondern auch aus der Materie, dem Träger des Individuellen, Vergänglichen und Nichtseienden besteht. Drängt sich uns aber bei der Betrachtung der irdischen Dinge mit Nöthigung die Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unveränderlichen einerseits, und dem Veränderlichen wie Individuellen andererseits auf, so müssen wir das Eine wie das Andere auch auf ein verschiedenes Princip zurückführen: und dieß sind eben Form und Materie. Freilich ist es schwer, von den höchsten Principien eine genaue Definition zu geben. Indeß eine Umschreibung und nähere Erläuterung der Materie als des constituirenden Princips der irdischen Dinge läßt sich doch geben, wobei wir jedoch nicht an den handgreiflichen Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung denken dürfen, sondern an das Princip desselben.

In dieser Hinsicht stimmt Albertus mit den Aristotelikern darin überein, daß der Materie mehr als die absolute Negation des Seins zukomme; er legt ihr ein gewisses Sein (ein esse secundum quid), etwas Mittleres zwischen Nichtsein und Sein bei. Denn nur das Einzelwesen wurde von Aristoteles als real anerkannt, nicht die Form oder die Idee an sich. Ist aber die Form nur seiend in dem Einzelwesen, so wird auch das Princip des Individuellen an dem Einzelwesen, das Princip, welches zum Sein des Einzelwesens beitragen muß, mehr als die absolute Negation des Seins, vielmehr den Anfang desselben, d. h. ein potenziales Sein besitzen [1].

Eine andere nähere Bestimmung der Materie oder des materialen Princips ist die, daß sie bei den Himmelskörpern wenigstens das Substrat der Quantität und Ausdehnung, wie des Leidens und der Bewegung, somit auch der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, bei den irdischen Dingen außerdem das Substrat für das Entstehen und Vergehen derselben ist. Diese Distinction muß mit der damaligen mangelhaften Kenntniß der Gestirne entschuldigt werden. Man wußte von ihnen keine andere Veränderung als die Bewegung und betrachtete sie als Einzelwesen, in denen die Vereinigung von Form und Materie einen anderen Charakter als bei den irdischen vergänglichen Dingen habe. Die Form soll sich der Materie bei den Himmelskörpern ganz bemächtigen, die-

---

munitas est eorum quae simpliciter multa sunt, in quibus est natura una per rationem universalis et particularis.

[1] S. de creaturis qu. 2. a. 1.

selbe sich vollständig unterordnen; aber die Materie als zweiter, constitutiver Bestandtheil soll das Princip für die Quantität und Wahrnehmbarkeit, sowie für das Bewegtwerden abgeben, und die räumliche Ausdehnung somit die erste Erscheinungsform der Materie sein[1]. Diese erste Erscheinungsform hat die Materie aber nicht als solche oder für sich allein, sondern durch die Vereinigung mit den Urformen, d. i. mit den vier Elementen.

Bei den irdischen Einzelwesen kommt für die Materie noch eine nähere Bestimmung hinzu; ihre Materie ist in ihnen zwar mit bestimmten Formen verbunden und gelangt so zum actuellen Sein, aber sie behält dabei eine Hinneigung zur Verbindung mit vielen anderen Formen, ohne dieselbe actuell zu besitzen. Es bleibt so in ihr eine besondere Privation.

Von den Engeln konnte er daher keine Materie im angegebenen Sinne annehmen; er behauptete ihre Immaterialität, worüber in der Dogmengeschichte Rede sein wird.

Zugleich lag dem Gesagten zufolge die Annahme nahe, daß für alle materiellen Einzelwesen eine einzige Materie (materia prima) als potenziale Ursache mit den bezeichneten näheren Eigenschaften genüge[2], aber auch die andere Annahme, welche sich bei den arabischen Aristotelikern, namentlich bei Averroës, fand, daß die Materie nicht nur die potenziale Ursache für alle Einzelwesen sei, sondern auch die Formen der Dinge ihren Keimen nach oder mit ihren potenzialen Ursachen in sich fasse[3]. Darüber wird bei der Lehre von der Schöpfung das Nöthige angegeben werden. Nur kann schon hier bemerkt werden, daß Albertus und mit ihm alle Scholastiker trotz der mannigfachsten Anwendung des Begriffes von der Materie diese nicht wie die Heiden als etwas Absolutes betrachteten, sondern die Erschaffung derselben aus Nichts lehrten, und den Beweis dafür auch in der Veränderlichkeit derselben und in der ihr anhaftenden Negation fanden[4].

Allein nicht nur der Begriff von Materie und Form, sondern auch der von Natur (Wesen) und Individuum wie Person, der von Wesenheit und Sein (essentia, esse), von Substanz und Accidenz, von Potenz und Actus und andere gingen mit einer ganz genauen Bedeutung in die Theologie über, so daß die Terminologie von der Zeit an eine ganz präcise und constante wurde. Die Anwendung aller dieser Begriffe wird die Dogmengeschichte in allen ihren Theilen zeigen.

4. Noch zwei andere, aber innig zusammenhängende Punkte nehmen in der Philosophie und Theologie durch Albertus Magnus ein ganz bestimmtes Gepräge an, in welchem zwar der Aristotelismus recht kenntlich ist, aber doch auch vielfach verbessert wurde — sie betreffen die Erklärung der Menschennatur als eine aus Form und Materie zusammengesetzte und den Prozeß des

---

[1] Ib. tr. 1. a. 2: Prima enim forma substantialis quam recipit materia, forma elementi est . . . . . . Elementum enim est, ex quo componitur res primo, et est in re et non resolvitur in formam aliam.

[2] S. th. 2. tr. 1. pag. 37.

[3] L. c. qu. 4. m. 2. a. 4: Potentia haec (materia) est potentia inchoationis formae.

[4] L. c. p. 40.

menschlichen Erkennens. Aristoteles hatte die menschliche Seele auch die Form oder Entelechie des Leibes genannt; aber Averroës hatte dieß nur von der vegetativen und sensitiven Seele verstanden und nur diese mit dem Leibe zu Einer Substanz verwachsen lassen; dagegen den im Menschen denkenden Geist für ein von außen hinzukommendes Princip erklärt. Für Albertus und die Scholastik war nun die menschliche Seele mit ihren vegetativen, sensitiven und geistigen Kräften nur eine einfache, untheilbare Substanz[1], die nach dem Tode auch ohne den Leib fortlebt; sie tritt nicht wie die Formen der übrigen materiellen Dinge etwa aus der Materie heraus in's actuelle Dasein, sondern wird von Gott unmittelbar geschaffen[2]. Aber dennoch vereinigt sich die menschliche Seele auch als Form, freilich als eine Form besonderer Art, als eine forma substantialis, mit dem Leibe als der Materie zu einer Substanz wie zu einer Person[3].

Mit aller Entschiedenheit richtete sich Albertus gegen die neuplatonischen und pantheistischen Vorstellungen des Avicenna und Averroës, welche alle geistigen Wesen als Emanationen des einen höchsten Intellects ansahen und auch nur einen Intellect in allen Menschen annehmen wollten. Dagegen stritt Albertus in mehreren Vorträgen am päpstlichen Hofe zu Anagni, welche er in seine Summe der Theologie aufgenommen hat[4].

Ein ganz und gar aristotelisches Gepräge erhielt seit Albertus die Erkenntnißlehre oder die Erklärung über die Genesis und den Prozeß des geistigen Denkens in seiner Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung beim Menschen. Hier kam die erwähnte Auffassung von der Menschennatur zur Geltung; hier fanden die Grundsätze der Metaphysik über die Realität der Universalien und das Verhältniß derselben zu dem Individuellen und Materiellen ihre Bewahrheitung. Dem Gebundensein der menschlichen Seele an den materiellen Leib entsprach der Satz: Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu, d. h. die Entwicklung der Intelligenz ist gebunden an die sinnliche Wahrnehmung, welche der Seele die sinnlichen Vorstellungen von dem Concreten und Individuellen vermittelt. Erst von diesen Vorstellungen (phantasmata sive species sensibiles) gewinnt der Intellect die Begriffe. Und zwar ist hier der Intellect von zwei Seiten oder mit zwei Kräften thätig, mit dem intellectus agens und dem intellectus possibilis, welche Unterscheidung zwischen dem Potenziellen und Actuellen oder zwischen dem Möglichen und Wirklichen in der peripatetischen Philosophie überall angewandt wurde und sich für den Intellect um so näher legte, weil derselbe im unmündigen Alter thatsächlich als tabula rasa sich zeigt. Dem intellectus agens wurde nun die Vermittlerrolle zwischen den sinnlichen Vorstellungen und den geistigen Begriffen zuerkannt, und er damit als dem Menschen eigenthümlich bezeichnet. Er muß einerseits die sinnlichen Vorstellungen mit seinem

---

[1] S. de creat. 2. p. 51: Dicendum quod secundum omnes philosophos . . . . vegetabile, sensibile et rationale sunt in homine substantia una et una anima et actus unus.

[2] S. theol. 2. tr. 12. p. 368.

[3] S. theol. 2. tr. 12. p. 343: Ex ipsa (anima) et corpore fit unum naturaliter et substantialiter.

[4] T. 2. tr. 13. pag. 379 sqq.

Lichte beleuchten, von ihnen durch Abstreifung des Individuellen und Concreten die geistigen Begriffe abstrahiren und dann dem intellectus possibilis übergeben [1]. — In der Lehre von den Engeln und von der Menschennatur wie anderwärts wird das Nähere über alle diese Punkte noch genauer entwickelt werden.

§ 13.

Der Höhepunkt der Scholastik beim hl. Thomas von Aquin. Seine Bestimmungen über Glauben und Wissen.

Den Höhepunkt erreichte die Philosophie wie Theologie des Mittelalters in dem Meister der Schule, in dem hl. Thomas von Aquin (1225—1274). Er war geboren als der Sohn des Grafen Landulph von Aquin auf dem Schlosse Roccasecca in der Nähe Neapel's, erhielt seine erste Bildung in dem Kloster Monte Cassino und an der Universität Neapel und trat dann in den Orden der Dominikaner [2]. Seinen Obern, Johannes Teutonicus, nach Paris begleitend traf er dort wahrscheinlich mit Albertus Magnus zusammen und folgte demselben nach Köln (1248), um von ihm noch weiter in die Studien der Philosophie und Theologie hineingeführt zu werden. Bald trat er zu Köln als Lehrer auf, begab sich 1252 wieder nach Paris, um die akademischen Grade zu erwerben und dann das seit 1228 seinem Orden bewilligte Lehramt an der Universität zu übernehmen. Im Jahre 1257 promovirte er zum Doctor der Theologie und setzte unter dem größten Beifall seine Wirksamkeit als Professor der Theologie daselbst noch einige Jahre fort, bis er von Papst Urban IV nach Italien berufen wurde (1261), um in Rom und in verschiedenen Klöstern seines Ordens Theologie zu dociren. Jedoch die besuchtesten Universitäten, Paris, Bologna und Neapel warben förmlich darum, den größten und gefeiertsten aller Professoren der Theologie zu dem ihrigen zu haben. Er folgte zuletzt dem Rufe nach Neapel und hat hier die letzten Artikel von seiner unvollendeten Summe der Theologie geschrieben. Vom Papste auf das Dringendste zur Theilnahme am zweiten Lyoner Concil eingeladen, begab er sich auf die Reise, starb aber unterwegs in dem Kloster zu Fossanova.

Wozu sein Lehrer Albertus die Bahnen geöffnet hatte, das ist von dem noch viel größeren Schüler auf das Vollkommenste erreicht worden: kritische Feststellung der peripatetischen Philosopheme, wozu ihm seine eigene Kenntniß des Griechischen, noch mehr die aus dem Griechischen unmittelbar geflossenen Uebersetzungen die nöthigen Dienste leisteten; sodann Correctur der Irrthümer der Aristoteliker, und zuletzt Verarbeitung der so geläuterten Ideen und Verschmelzung derselben nach ihrem Wahrheitsgehalte mit der Theologie zu einem geschlossenen und festen Systeme. In ersterer Hinsicht hat er seinen Ordensgenossen, den Flamländer Wilhelm von Mörbeka, zu einer vollständigen lateinischen Uebersetzung des Aristoteles aus dem Griechischen veranlaßt, nachdem der Urtext von Constantinopel her nach Italien gekommen und nach

[1] In Sentt. 1. dist. 36. p. 524.

[2] Cf. *Guillelm. de Thoco,* vita s. Th.

der Gründung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel (1205) besonders unter den Auspicien Papst Urban's IV (1261—1264) das Studium der griechischen Sprache und Literatur befördert worden war. Der hl. Thomas hat fast sämmtliche Schriften des Aristoteles commentirt, und zwar nicht durch Paraphrasen wie sein Lehrer, sondern so, daß er vorher den Wortsinn nach dem Urtexte und den unmittelbaren Uebersetzungen festzustellen suchte [1]. Daneben arbeitete er auch in selbständigen Werken an der Correctur und Bekämpfung der Irrthümer, welche damals von den arabischen Aristotelikern verbreitet wurden, und an der Läuterung der philosophischen Wahrheiten; diesen Zweck verfolgte er namentlich durch seine philosophische Summe (Summa contra gentiles). Die glänzendste Krone hat er sich aber auf der Arena der Theologie errungen, und hier nicht etwa bloß wie sein Lehrer durch Verbindung der Philosophie mit der Theologie, durch Verwerthung der aristotelischen Ideen und Einfügung derselben in die theologische Wissenschaft ein harmonisches Ganze zu Stande gebracht, sondern ein einheitliches Kunstwerk geschaffen, das wegen der Großartigkeit seiner Ideen, wegen des festen, aus allen Gebieten des Wissens entlehnten und allseitig geprüften Materials, wegen der genauen Ineinanderfügung aller einzelnen Theile, wegen der scharfen Ausprägung und Schönheit aller seiner inneren und äußeren Zieraten, wegen der Klarheit und des Lichtschimmers, der durch das Ganze und über das Ganze ausgegossen ist, den Wunderwerken der Welt beizuzählen ist — die unvergleichliche Summe der Theologie. Wegen der eminenten Klarheit seiner Auffassung, Argumentation und Diction hat man ihm den Ehrentitel doctor angelicus gegeben [2].

Die Lehrbestimmungen des hl. Thomas werden in allen einzelnen Theilen und Kapiteln der Dogmengeschichte der mittleren Zeit einen leuchtenden Mittelpunkt bilden, ähnlich wie die des hl. Augustin für die patristische Zeit. Die Vorhalle will seinen Standpunkt nur im Allgemeinen kennzeichnen, und zwar zunächst seine Grundsätze über Glauben und Wissen.

1. Es gibt ein doppeltes Gebiet von Wahrheiten über göttliche Dinge: das eine zugänglich und erforschbar für die Vernunft, das andere über die natürliche Fassungskraft des Menschen weit hinausreichend [3]. Zu ersterem Bereiche gehört die Wahrheit vom Dasein und der Einheit Gottes; zum anderen die von der Dreipersönlichkeit Gottes. Daß es solche übervernünftige Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge für uns Menschen geben müsse, liegt schon in der Schwäche der endlichen Erkenntnißkraft, die beim Menschen um so größer ist. Was die Erkenntnißkraft der geistigen Geschöpfe überhaupt angeht, so tritt uns bei den Menschen ganz handgreiflich eine unübersehbare Reihe von Abstufungen hinsichtlich ihrer Klarheit und Stärke entgegen. Denn über die Fassungskraft des Idioten geht manches hinaus, was von dem Gelehrten mit Evidenz aus nöthigenden Gründen erfaßt wird. Die menschliche Erkenntnißkraft ist eine specifisch höhere, als die Wahrnehmungs-

---

[1] Daß er nur unmittelbare Uebersetzungen gebraucht hat, zeigt Jourdain a. a. O. S. 354 ff.

[2] Seine Werke erschienen in einer Gesammtausgabe, Rom 1570, in 17 F.-B., ein Abdruck derselben, Venedig 1592, und später wieder und wieder. Die letzte erschien zu Parma 1852 und eine neue ist in Bearbeitung.

[3] C. gent. 1, 3.

gabe der Thiere, und wesentlich unvollkommener, als die der reinen Geister. Wer kann zweifeln, daß die Erkenntniß Gottes von seinem Wesen unendlich erhaben ist über die Erkenntniß der Geschöpfe vom Wesen Gottes, und daß diesen viele sonst verborgen gebliebene Wahrheiten über Gott mitgetheilt werden können? Außerdem liegt in der menschlichen Erkenntnißweise eine besondere Unvollkommenheit im Vergleich mit der der Engel. Das eigentliche und nächste Object der menschlichen Erkenntniß ist die Wesenheit der sinnlichen Gegenstände, insoweit sie aus den sinnlichen Erscheinungen abstrahirt werden kann. Wenn wir die Substanz derselben erfaßt haben, dann gibt es zwar an ihnen nicht viel Unbegreifliches mehr. Nun stehen aber die sinnlichen Erscheinungen zur Substanz Gottes in sehr entfernter Beziehung; sie sind nur Wirkungen der göttlichen Allmacht, haben nur vereinzelte Spuren von ihrem Urheber in sich aufgenommen. Unserer Vernunft ist nach ihrer natürlichen Kraft von Gott nur das zugänglich, was aus diesen Spuren erschlossen werden kann. Es gibt also in Gott vieles, was über unsere Vernunft hinausgeht, zunächst schon die genaue Bestimmung seiner Wesenheit [1]. Zuletzt muß noch angeführt werden, daß wir sogar an den sinnlichen Gegenständen manche Eigenthümlichkeiten bemerken, welche wir nicht verstehen, deren Begründung über unsere Erkenntniß hinausgeht. Um wie viel mehr wird dieß beim höchsten und vollkommensten Wesen zutreffen?

2. Weiter wird es vom hl. Thomas im höchsten Grade als angemessen, bezüglich als nothwendig erwiesen, daß Gott uns viele auf ihn bezügliche Wahrheiten der einen wie der andern Ordnung besonders offenbart und zu glauben vorgehalten habe. Höchst angemessen und moralisch nothwendig (wie es die späteren Theologen bezeichnet haben) war es, daß Gott uns auch mehrere ihn betreffende Wahrheiten der natürlichen Ordnung offenbarte, und zwar aus drei Gründen. Einmal würden sonst nur wenige Menschen zu dieser Erkenntniß der göttlichen Dinge gelangt sein, weil die meisten durch beschränkte Anlagen, durch die Menge der zeitlichen Sorgen behindert werden oder es aus Trägheit unterlassen, den mühsamen Forschungen nachzugehen. Sodann würden die wenigen erst in ihrem späteren Leben zu der bezeichneten Erkenntniß gekommen sein und zuletzt auch nur zu einer höchst unvollkommenen, mit Irrthümern gemischten und mit Unsicherheit behafteten gelangen. Durch die Offenbarung und durch den Glauben können aber Alle, und zwar sehr leicht und schnell, zu einer sicheren Erkenntniß über göttliche Dinge gelangen [2].

---

[1] L. c. c. 3: Nam ad substantiam ipsius (Dei) capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensus non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit,* quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio.

[2] C. gent. I, c. 5. Im Commentar zu sentt. 3, dist. 24. qu. 1. a. 3 führt der hl. Thomas für die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes in den natürlichen, auf Gott bezüglichen Wahrheiten die Gründe des Rabbi Moyses an; außer den angegebenen auch den: Quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum. Et quia cuilibet non potest

Aber auch übernatürliche Wahrheiten mußten den Menschen zu glauben von Gott vorgehalten werden, und zwar lag dazu eine absolute Nothwendigkeit vor, nachdem Gott ihnen eine übernatürliche Bestimmung gegeben hatte. Denn nur aus einer übernatürlichen Offenbarung konnten wir das übernatürliche Gute kennen lernen, nach dem zu streben unsere Aufgabe geworden ist [1]. Außerdem war es durchaus congruent, daß uns übernatürliche Wahrheiten über Gott mitgetheilt wurden, damit unsere Erkenntniß über ihn, den Unbegreiflichen, der Wahrheit entsprechender werde; damit wir nicht vom Wissensdünkel Gott gegenüber verblendet würden, sondern die Demuth des Herzens und einen regen Eifer nach steter Vervollkommnung unserer Gotteserkenntniß bewahrten; damit endlich auch dem Drange unseres Herzens nach vollkommenerer und genauerer Erkenntniß unseres liebreichsten Vaters und höchsten Gutes Befriedigung verschafft würde [2].

3. Angenommen werden diese von Gott geoffenbarten Wahrheiten als solche durch den Glauben, und dem zuzustimmen ist durchaus unserer vernünftigen Natur gemäß, weil wir aus der Erwägung der die Offenbarung begleitenden und ihr nachfolgenden Thatsachen die gegründetste, wenn auch nicht förmlich nöthigende Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung gewinnen können. In dieser Hinsicht wird auf die Wunder und Weissagungen, auf die augenscheinliche Erleuchtung der Verfasser der neutestamentlichen Schriften, auf die wunderbare Verbreitung des Christenthums hingewiesen [3]. Andererseits stehen die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten auch nicht in Widerspruch mit den Vernunftwahrheiten, weil beide Ausflüsse einer und derselben göttlichen Wahrheit sind. Wo also ein scheinbarer Widerspruch sich herausstellt, da liegt auf Seiten der angeblichen natürlichen Wahrheit ein Irrthum vor [4]; — oder es wird, wie wir hinzufügen können, die Offenbarungswahrheit von dem Betreffenden unrichtig aufgefaßt. Vielmehr kann die Vernunft zur Erkenntniß der Harmonie zwischen den Wahrheiten der einen und andern Ordnung sich wohl erheben, indem sie Aehnlichkeiten und Beziehungen zwischen denselben entdeckt [5].

4. Der Act, wodurch wir uns die göttlichen Offenbarungswahrheiten zu eigen machen oder sie für wahr halten, ist der des theologischen Glaubens. Das Wesen und die Eigenthümlichkeiten desselben im Unterschiede von den übrigen Functionen des menschlichen Intellects mit großer Genauigkeit zuerst festgestellt zu haben, ist ein Verdienst des hl. Thomas. Von der Zeit an ist die Lehre vom Glauben wieder und wieder in Untersuchung gezogen und in einzelnen Punkten auch noch mehr ausgebildet worden.

Der hl. Thomas führt als die wichtigsten Functionen des menschlichen Intellects erstens die Erfassung der Wesenheiten der Dinge oder die Be-

---

adesse doctor paratus, ideo Deum (s) lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet.

[1] C. gent. I, 5. [2] L. c. [3] L. c. c. 6.

[4] Ib. c. 7: Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

[5] Ib. c. 8.

griffsbildung, und zweitens die Urtheilsbildung durch Verbindung oder Unterscheidung der Begriffe in einem Satze an. Die letztere Function vollzieht sich unter gleichzeitiger Entscheidung (determinatio) des Geistes für den einen Satz, dem ein anderer als falscher gegenübersteht, d. h. mit Gewißheit[1]. Diese Entscheidung unseres Intellects, der als intellectus possibilis für die Aufnahme einer unendlichen Reihe von Begriffen und Urtheilen befähigt ist, wird nun einmal hervorgerufen durch die innere Evidenz der betreffenden Wahrheit, sei sie eine unmittelbare wie bei dem Erfassen der höchsten Principien, d. h. bei der Function des Intellects, oder eine mittelbare, wie bei den durch Schluß abgeleiteten Sätzen, d. h. bei der Function der ratio. Oder aber sie wird hervorgerufen durch den Willen, welcher den Intellect zu jener Entscheidung, oder für das Urtheil oder für das Fürwahrhalten bewegt, nachdem das Zustimmen zugleich als etwas Geziemendes, Nützliches oder Gutes erkannt worden ist. So rechtfertigt der hl. Thomas die Definition des hl. Augustin: credere est cogitare cum assensu (sc. voluntatis)[2]. Der hl. Augustin hatte in der Schrift De utilitate credendi gegen die Manichäer das Fürwahrhalten auf die Autorität eines äußeren Zeugen hin als das Specifische des Glaubens im Allgemeinen hervorgehoben, auf die wesentliche Zugehörigkeit des Glaubens zum menschlichen Erkennen und auf die Bedeutung desselben für die Entwicklung, Bereicherung und Ergänzung des Erkennens hingewiesen. Der hl. Thomas faßt besonders den göttlichen Glauben in's Auge und hebt außer der Gewißheit, welche der Glaube mit dem Wissen gemeinsam hat, vornehmlich die Mitwirkung des Willens zum entschiedenen Fürwahrhalten des Glaubens hervor, welche Mitwirkung des Willens eben deßhalb nothwendig ist, weil es beim Glauben an der Einsicht in die innere Evidenz der Wahrheit fehlt, und das Fürwahrhalten nur durch die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen der Wahrheit motivirt wird, d. h. durch äußere Gründe[3]. Glauben ist daher wesentlich ein mittelbares Erkennen.

Allein man muß dann weiter fragen, ob die Mitbetheiligung des Willens immer eine des freien Willens, ob, mit andern Worten, Glauben stets ein sittlicher Act sei. Von dem Acte des theologischen Glaubens als einem übernatürlichen Heilsacte ist dieß unbedingt zu bejahen. Aber es gilt nicht von jedem Acte des Glaubens als solchem. Denn es gibt auch einen unwillkürlich oder mit Röthigung sich ergebenden Glaubensact an übervernünftige Wahrheiten, wie z. B. bei dem Teufel nach Jac. 2, 19, und ebenso einen mit Röthigung sich ergebenden menschlichen Glauben auf ein zwingendes Zeugniß der Mitmenschen oder des Menschengeschlechtes hin. Den ersteren erklärt der hl. Thomas daraus, daß die Teufel als vollkommenere geistige Wesen die Wunder des Herrn mit voller Evidenz als Offenbarungen Gottes erkannt und daher auch mit Röthigung den übernatürlichen Inhalt der Lehren Jesu geglaubt hätten; den anderen daraus, daß wir bei dem Zeugnisse der Mitmenschen zuweilen keine Möglichkeit für die Falschheit desselben annehmen

[1] Cf. In Sentt. 3. dist. 23. qu. 2. a. 2: Certitudo nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum.

[2] Cf. Quaest. disput. 13. de fide a. 1. — In Sentt. 3. dist. 23. qu. 2. a. 2.

[3] S. th. 1. q. 12. a. 13. ad 3: Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a *visione ejus cui creditur.*

könnten[1]. Beim übernatürlichen theologischen Glauben, welcher die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes als unmittelbares Motiv für das absolute Fürwahrhalten ergreift, ist aber der freie Wille immer betheiligt. Aehnlich wie das Fürwahrhalten auf dem Gebiete des Wissens aus drei Acten besteht, dem Vorhalten der Wahrheit, dem Erwägen und dem Einsehen derselben, faßt es auch auf dem Gebiete des Glaubens drei Momente in sich: das Hören der Wahrheit, welche gewöhnlich als dunkle in Worten, zuweilen in anderen Zeichen mitgetheilt wird; die Zustimmung zu derselben; und eine etwaige Erkenntniß derselben[2]. Im Uebrigen soll die Mitwirkung des Willens zum Glaubensacte keine unvernünftige sein. Beide Kräfte der Seele, die Erkenntniß und der Wille, greifen wechselseitig in einander, um das Fürwahrhalten der übervernünftigen Wahrheit zu Stande zu bringen. Die Vernunft erkennt nämlich aus den Wundern und Weissagungen mit Gewißheit, daß Gott der Allwissende und Wahrhaftige diese bestimmten Wahrheiten den Menschen zu ihrem Heile kund gethan habe, stellt dem Willen das unbedingte Fürwahrhalten dieser Offenbarungen Gottes als gut, geziemend oder pflichtmäßig und nothwendig zum Heile vor, so daß nun auch der Wille mitwirkt, die menschliche Erkenntniß gefangen zu geben und Gott, der absoluten Wahrheit, in Allem zu unterwerfen[3]. Der Einfluß der Vernunft auf den Willen durch Vorhalten der göttlichen Wahrhaftigkeit und des göttlichen Zeugnisses bringt nach dem hl. Thomas das credere Deo, und der Einfluß des Willens auf die Vernunft zur Gefangengebung derselben das credere in Deum hervor. Der Wille wirkt also nicht etwa bloß negativ mit, indem er die möglichen Zweifel zurückhält, sondern vornehmlich positiv, indem er die certitudo adhaesionis oder die determinatio ad unum hervorruft. Daher ist der göttliche Glaube, insoweit er auf dem Zeugniß des allwahrhaftigen Gottes ruht, unfehlbar und trägt einen höheren Grad der Gewißheit an sich als das natürliche Wissen (nam Deus nec falli nec fallere potest)[4].

---

[1] In Sentt. 3. dist. 23. qu. 3. a. 3: Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi, vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum, vel de Deo, vel de aliis rebus, vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus aliqua, quae nobis divinitus dicta sunt per ministros. Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc, quod non apparet aliquid contrarium; sed secundo modo intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur. Et primo modo est fides in daemonibus, in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et ex miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt. Non autem secundo modo. Cf. S. th. 2. 2. qu. 5. a. 2.

[2] Ib. dist. 24. qu. 1. a. 2. ad tertiam.

[3] In Sentt. 3. dist. 23. q. 2. a. 2: Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur vel aliquid circa ipsum vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, id est, amando in eum tendere. Est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat ad actus fidei est credere Deo. Ratio enim, qua voluntas inclinatur ad assentiendum his, quae non videt, est, quia Deus ea dicit, sicut homo in his, quae non videt, credit testimonio alicujus boni viri, qui videt ea, quae ipse non videt.

[4] Ib. qu. 2. a. 4.

Das materiale Object des göttlichen Glaubens sind daher die Wahrheiten über Gott, sowie über geschöpfliche Dinge, insoweit sie eine Beziehung zu Gott haben. Dazu gehören die übervernünftigen Wahrheiten wesentlich oder substantialiter, d. h. für alle Menschen; dagegen accidentaliter auch die natürlichen Religionswahrheiten, die praeambulae et consequentiae fidei. Das formale Object ist die göttliche Wahrhaftigkeit (veritas prima); oder noch genauer: das Motiv jedes Glaubensactes ist dieß, daß Gott der Allwissende und Allwahrhaftige die betreffende Wahrheit geoffenbart hat [1]. Die veritas prima ist daher mit dem Lichte zu vergleichen, in welchem wir die einzelnen Glaubensartikel als göttliche Wahrheiten erfassen, wie wir in dem materiellen Lichte die von ihm beleuchteten farbigen Gegenstände wahrnehmen.

Unter Rückblick auf diese Erörterungen des hl. Thomas über die Betheiligung des Erkennens und Willens an dem Glaubensacte werden uns auch zwei fernere Folgerungen oder nähere Bestimmungen klar, die er über den Glauben gibt. Die eine ist die: daß der, welcher es in den natürlichen Religionswahrheiten zu einem Wissen gebracht hat, an dieselben Wahrheiten, wie an das Dasein Gottes, nicht mehr glauben könne, höchstens in soweit, als er seine Bereitwilligkeit zu erkennen gebe, auch alle praeambula fidei glauben zu wollen, wenn er sich von der Wahrheit derselben nicht ohnehin schon auf nöthigende Weise überzeugt hätte [2]. Sobald nämlich die Entscheidung des Intellects für die Wahrheit wegen ihrer inneren Evidenz erfolgt ist, bleibt für die durch den Willen zu bewirkende determinatio ad unum kein Raum mehr übrig. In diesem Punkte weichen die späteren Theologen vom hl. Thomas ab, indem sie die Gewißheit des Fürwahrhaltens anders auffassen und eine Steigerung derselben, wenn zu dem Wissen der Glaube tritt, für möglich halten.

Die andere nähere Bestimmung ist die: daß nach dem hl. Thomas die Betrachtung der Wunder und Zeichen wohl die Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung begründen, ja bei einzelnen Augenzeugen mit Nöthigung hervorrufen kann; daß jedoch der übernatürliche theologische Glaube erst da beginne, wo er auf den Befehl des durch die Gnade bewegten Willens die göttliche Allwissenheit und Wahrhaftigkeit, den Urquell aller Wahrheit, zu seinem unmittelbaren und bestimmenden Motive nimmt [3]. Die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsthatsache gehören nach dem hl. Thomas nicht zum Motive des übernatürlichen theologischen Glaubens. Denn in dem Acte des theologischen Glaubens gibt sich die Seele unbedingt der göttlichen Wahrhaftigkeit als solcher mit ihrem Erkennen hin, ordnet sich ihr unbedingt unter. Dagegen bereitet die Erwägung der motiva credibilitatis auf den Glauben in entfernterer Weise vor und schafft die Hindernisse aus dem Wege; aber ein

---

[1] S. th. 2. 2. qu. 1. a. 1: Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.

[2] Der hl. Thomas gibt diese nähere Bestimmung sowohl im Commentar zu den Sentenzen, als in den quaest. disput. sowie auch in der Summe der Theologie (2. 2. qu. 1. a. 4.).

[3] S. th. 2. 2. qu. 2. a. 9: Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.

Glauben an übervernünftige Wahrheiten auf diesen alleinigen Grund hin, weil man sich etwa mit Nöthigung und unwiderstehlicher Evidenz von der Offenbarung derselben durch Gott aus den sie begleitenden Wundern überzeugt hat, wäre nur ein natürlicher, unter Umständen ein abgenöthigter Act, bei welchem die Seele sich über die natürlichen Normen ihres Denkens noch nicht erhebt [1]. In späterer Zeit hat besonders der Cardinal de Lugo versucht, die Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Offenbarungsthatsache aus den Wundern mit in das Motiv des Glaubens als ein untergeordnetes Moment aufzunehmen. Jedenfalls ist es schwer, diese Ansicht mit der Erklärung des hl. Thomas in Einklang zu bringen, welcher der erwähnten Ueberzeugung nirgends diese Bedeutung beilegt. Man kann gegen die Ansicht Lugo's nicht geltend machen, daß der Prozeß des Glaubens dadurch einer natürlichen Schlußfolgerung analog aufgefaßt werde. Das thut auch der hl. Thomas, wenn er als das Object des Glaubens nur die complexe Wahrheit (veritas complexa) nennt, und ihn damit zu dem Urtheilen und mittelbaren Erkennen rechnet. Bei der einfachen Perception des Sinnes oder des Verstandes (beim incomplexen Erkennen) kann noch von keinem wahren oder falschen Auffassen die Rede sein; das ist erst bei der Beziehung der Erkenntniß auf das wirkliche Sein der Dinge, beim Urtheilen der Fall, wozu auch das Glauben gehört. Wohl aber kann man gegen die Auffassung Lugo's anführen, daß nach dem hl. Thomas der Glaubensact ganz abgesehen von den motiva credibilitatis dadurch zum Abschluß komme, daß der Wille die von der Vernunft vorgehaltene absolute göttliche Wahrheit, welche wir im Himmel einstens schauen werden, als das höchste Gut zu erstreben beginne, indem er ihr gegenüber die unbedingte Unterwerfung der Erkenntniß zum Behufe der Aneignung der höchsten Wahrheit befiehlt und der Erkenntniß zur Befriedigung ihres Strebens nach der höchsten Wahrheit verhilft. Wollte man hier entgegnen, daß der Wille die höchste Wahrheit eben unter den ihre Offenbarung begleitenden Wundern als das höchste Gut zu erstreben sich anschicke: so bleibt man nicht mehr im Geleise der thomistischen Anschauung. Für die bezeichnete Function des Willens sind die erwähnten Wunder, nämlich als die äußeren Formen der göttlichen Offenbarung, von keiner Bedeutung; ebenso stehen sie auch zur göttlichen Wahrhaftigkeit nicht immer in unmittelbarer Beziehung. Ihre Erkenntniß und Würdigung bleibt immer nur vorbereitend für die Mitbetheiligung des Willens im Glaubensacte, wie für die Vereinigung unserer Erkenntniß mit der veritas prima. Die Farbenstrahlen, unter welchen die veritas prima für unsern Geist irgendwie erkennbar wird, sind die einzelnen Glaubenswahrheiten.

Zugleich erhellt, daß die Mitwirkung des Willens für den Glauben eine übernatürliche, durch die Gnade bedingte Thätigkeit ist; denn der Wille muß

---

[1] Ib. qu. 5. a. 2: Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; et sic credere est actus laudabilis: alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur, in se evidens non esset.

die absolute Wahrheit, welche wir jenseits schauen werden, auch als ein Gut durch den Anfang der Liebe (amore) ergreifen, auf daß die Erkenntniß durch Anschluß an und durch Unterordnung unter diese höchste Wahrheit eine Erhebung und Bereicherung erlange. Auf diese Weise ergibt sich die Gewißheit des Glaubens als eine durch die Gnade und den freien Willen bedingte, als eine übernatürliche, die objectiv die des Wissens übertrifft[1].

§ 14.

(Fortsetzung.)

Die Hauptsätze der Erkenntnißlehre und der Metaphysik des hl. Thomas.

Beim hl. Thomas sind Theologie und Philosophie in eine wunderbare Harmonie mit einander gebracht worden; alle einzelnen Theile der einen wie der anderen Disciplin fügen sich zu einem einheitlichen vollkommenen Systeme zusammen. Das zeigt sich auch bei dem Verhältniß der Metaphysik zur Erkenntnißtheorie, welche letztere unter anderem auch erklären will, wie denn unsere Erkenntniß ein Abbild der realen Welt in unserem eigenen Innern hervorruft, und wie das Allgemeine zu dem Individuellen in den Ideen Gottes als der höchsten Ursache (ante rem), in der äußeren geschaffenen Welt (in re) und in unserem Intellecte (post rem) sich zu einander verhalten. Mit den Begriffen vom Allgemeinen hat es nämlich das höhere geistige Erkennen wie jede Wissenschaft vornehmlich zu thun; diese erklärt aus demselben das Individuelle und Concrete, oder führt das Individuelle und Concrete darauf zurück[2], hat also dieses Individuelle nur in sofern zum Objecte, als sie es aus den allgemeinen Gründen begreift. Der hl. Thomas ist in allen darauf bezüglichen Hauptpunkten, in der Annahme der peripatetischen Lehre über die menschliche Erkenntniß und in der corrigirten platonischen Lehre über die Ideen mit Albertus Magnus übereinstimmend. Demgemäß sind unsere Allgemeinbegriffe wohl Abbilder der außer uns existirenden Dinge, entsprechen diesen aber nicht vollkommen, sondern nehmen etwas von der Natur und Beschaffenheit des Erkennenden an. Die Universalien sind anders in den Dingen außer uns und anders in unsern Gedanken.

Die Reflexion über unser Erkennen überzeugt uns davon, daß wir durch dasselbe ein Spiegelbild von den Dingen in uns, außer uns und über uns gewinnen, sie uns auf gewisse Weise zu eigen machen oder geistig nochmals erzeugen. Bei diesem Prozesse beginnt der Mensch als ein geistig-sinnliches Wesen zuerst mit der sinnlichen Wahrnehmung und gewinnt dadurch sinnliche Bilder von der Außenseite der Dinge, von dem Individuellen und Materiellen, und schreitet sodann zu der geistigen Erkenntniß, zur Erfassung des All-

---

[1] De verit. qu. 1. a. 9.

[2] C. gent. II, 55, 10: Intelligibile, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile. Necessaria enim perfecte intellectu sunt cognoscibilia, contingentia vero, in quantum hujusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum sc. sunt universalia.

gemeinen durch die Begriffe, und zuletzt bis zur Erkenntniß der einen höchsten Ursache fort, um in der unmittelbaren himmlischen Anschauung Gottes, welche uns durch eine Erhebung über unsere Natur zu Theil werden soll, zur Vollendung und vollen Sättigung zu gelangen [1]. Wie der Mensch des Leibes zu seiner vollen Existenz und Person bedarf, so bedarf er auch der sinnlichen Wahrnehmung des Einzelnen und Concreten durch die leiblichen Organe, um zur geistigen Erkenntniß der Dinge zu gelangen. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu wird vom hl. Thomas als ein richtiger Grundsatz des Aristoteles festgehalten [2]. Sinnliches Wahrnehmen und geistiges Erkennen sind, wenn auch Functionen verschiedener Kräfte, doch Functionen einer und derselben menschlichen Seele und deßhalb in dem Wesen der Seele zu einer Einheit verbunden, weßhalb der hl. Thomas die Wesenheit der materiellen Dinge als das nächste Object der geistigen Erkenntniß des Menschen bezeichnet. Damit ist zugleich der Weg geöffnet zur Lösung der Cardinalfrage der Philosophie und Metaphysik nach der Realität der Allgemeinbegriffe und ihrer Bedeutung ante rem, in re und post rem [3], indem der englische Lehrer sich von dem angegebenen Standpunkte aus für Aristoteles, d. h. für den gemäßigten Realismus erklärte und diesen nach allen Seiten ausbaute und zur Geltung brachte. Die Wesenheit der materiellen Dinge erkennt der Mensch nicht durch unmittelbare Anschauung, hat sie auch nicht in einem vorweltlichen Dasein angeschaut, weil die Annahme von wirklich subsistirenden Ideen oder Universalien in einer geistigen Welt ebenso willkürlich ist, als die Annahme eines vorweltlichen Daseins für den Menschen. Die Reflexion über die Thätigkeit unserer Erkenntnißkraft überzeugt uns davon, daß sie mit der Wahrnehmung des Individuellen und Materiellen an den Außendingen beginnt und durch Abstraction, Vergleichung und Schluß von der materiellen Außenseite der Dinge in das Innere derselben vordringt, die Wesenheit derselben in dem Begriffe erfaßt und als eine geistige Errungenschaft festhält. Die nähere Beschreibung dieses Prozesses soll hier nicht vorweggenommen werden; sie gehört in den dritten Theil der Dogmengeschichte. Aber so viel erhellt, daß die Wesenheit der Dinge, wie sie unser Geist im Allgemeinbegriffe (universale post rem) erfaßt, zwar in sofern auch objectiv eine allgemeine ist, als sie einer unbegrenzten Anzahl von Individuen derselben Art eignen kann. Aber als solche, als allgemeine, existirt die Wesenheit nicht in den Einzeldingen; in den Dingen, als universale in re, existirt sie nur unter individuellen Eigenthümlichkeiten. Aus dem Begriffe des allgemeinen Seins, der allgemeinen Substanz darf also nicht auf eine diesem vollkommen entsprechende Realität des allgemeinen Seins oder einer allgemeinen Substanz oder einer allgemeinen Materie geschlossen werden. Die Existenz der Wesenheit der Dinge erkennen wir überhaupt nicht auf dem Wege der Abstraction, noch auch auf dem Wege der Anschauung. Wohl erkennen wir die individuellen Eigenthümlichkeiten der äußeren Dinge wie die Thätigkeiten unserer eigenen Seele durch Reflexion auf unmittelbare Weise als real und existirend; aber erst von hier aus schließen wir dann weiter

[1] C. gent. III, 50; III, 57, 1. [2] S. th. 1. qu. 85. a. 3.
[3] In Sentt. 2. dist. 3. qu. 3. a. 2.

auch auf die Existenz der Wesenheit der Dinge, der nächsten Ursache der äußeren Erscheinungen, wie auf die Existenz unserer eigenen Substanz als der Ursache unserer Thätigkeiten und Erscheinungen. Es ist daher gar nicht gerechtfertigt, das durch Abstraction gewonnene Universale eben deßhalb schon als existirend und real anzunehmen, weil wir es durch Vergleichung mehrerer Objecte als eine bei Allen zutreffende Eigenschaft denkend in Einem Begriffe zusammengefaßt haben, oder auch der Natur unseres Erkenntnißvermögens gemäß denken mußten. Die Wesenheit der Dinge ist ja nicht der alleinige Grund für unsern Begriff von denselben; dieser ist das Resultat oder die Frucht unserer geistigen Thätigkeit, welche durch die äußeren Dinge nur angeregt worden ist. Noch auch ist die Wesenheit der Dinge der alleinige Grund für die materiellen und individuellen Eigenthümlichkeiten, unter denen sie Existenz gewinnt, noch auch der Grund für ihre eigene Existenz. An sich kommt ihr nur eine mögliche Existenz zu; denn wir denken sie nothwendig als eine allgemeine, welche in einer unendlichen Reihe von Individuen Existenz gewinnen kann. Das Sein oder die Existenz wird allen endlichen und irgendwie aus Wesen und Accidenz zusammengesetzten Dingen durch den freien allmächtigen Willen Gottes in dem Momente der Schöpfung verliehen oder ist doch mittelbar auf die Schöpfung zurückzuführen; es ist nicht der Ausfluß oder die Emanation aus hypostasirten Allgemeinbegriffen des Seins, der Substanz, der Tugend, der Schönheit u. s. w.[1]

Die Wesenheiten der Dinge haben nur ihre Urtypen in den ewigen Gedanken oder Ideen Gottes; in diesen sind die universalia ante rem zu suchen. Die reale Existenz ist damit noch nicht gegeben. Aber die ideale Existenz derselben ist nothwendig anzunehmen, weil Gott, der Ursprung und Schöpfer aller Dinge und alles Seins, nur als erkennendes und freiwollendes Wesen nach Außen wirksam ist, und als das ewige und unabänderliche Wesen alle Erkenntniß von Ewigkeit her besitzt[2]. In soweit gibt der hl. Thomas dem Idealismus des Plato Recht[3], ohne mit ihm die reale Subsistenz der Ideen anzunehmen und die Wesenheiten der Dinge als Emanationen derselben aus Gott zu betrachten. Der Erkenntnißprozeß, durch welchen der menschliche Geist zur Gewißheit über die Realität der Wesenheit der Dinge und über die Ideen in Gott gelangt, ist somit nach dem hl. Thomas folgender:

Nachdem der Intellect sich der Wesenheit der Dinge in dem Begriffe (intentio), welcher durch Zusammenwirken des denkenden Geistes und des durch den äußeren Gegenstand hervorgerufenen Gedankenbildes (species impressa) entstanden ist, bemächtigt hat, schreitet er zur Erkenntniß seiner selbst und zum Selbstbewußtsein fort. Das **erste** Moment im Selbstbewußtsein ist die durch Reflexion über die Thätigkeiten des Intellects gewonnene Gewißheit von der Realität derselben, sowie auch von der Realität der eigenen Wesenheit oder Substanz. Gewißheit ergibt sich nämlich gerade für das

---

[1] C. gent. II, 16. [2] Ib. II, 24.

[3] C. gent. III, 24: Formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

reflectirende Erkennen, sobald durch dasselbe die Uebereinstimmung des erkannten Gegenstandes mit unsern Begriffen und Urtheilen festgestellt ist. Diese Uebereinstimmung wird durch die Reflexion zuerst zwischen den thatsächlichen Functionen unseres eigenen Erkennens und den darüber gewonnenen Begriffen und Urtheilen festgestellt. Die sinnliche Wahrnehmung kommt zu einer solchen Einsicht nicht; auch der innere Sinn empfindet nur die sinnliche Thätigkeit im eigenen Wesen. Unser Intellect dagegen begreift durch die Reflexion seine eigene Thätigkeit, indem er diese nicht etwa bloß empfindet, sondern als Ausfluß und Wirkung seiner eigenen Kraft, und als den Träger dieser Kraft die eigene Seele und das Wesen derselben erkennt. Die Uebereinstimmung des Erkannten mit dem Erkenntnißbilde leuchtet also im Selbstbewußtsein zuerst mit aller Evidenz hervor; hier wird zuerst die Gewißheit gewonnen, weil wir hier durch Reflexion die Wahrheit unseres Erkennens feststellen [1].

Das zweite Moment des Selbstbewußtseins und die höhere Stufe desselben ist die genaue wissenschaftliche Erkenntniß über die Kräfte und das Wesen der eignen Seele, wodurch sie zugleich in ihrem Unterschied von allen anderen und in ihrem specifischen Vorrang vor allen materiellen Dingen genau erkannt wird.

2. Ergibt sich dem Gesagten zufolge die Gewißheit unseres Erkennens und das Bewußtsein um Wahrheitserkenntniß aus der Reflexion über dieselbe und über deren Uebereinstimmung mit dem Erkannten und zugleich aus dem Begreifen und Herleiten unserer Erkenntnißkraft aus dem Wesen der Seele: so vollendet sich unsere Gewißheit wie unser natürliches Erkennen überhaupt durch die Zurückführung aller Wahrheit auf die Eine höchste Wahrheit und aller Dinge auf Gott. Die Erkenntnißkraft des menschlichen Geistes ist schon insofern eine unendliche, als sie eine endlose Reihe von Wahrheiten und Erkenntnißbildern in sich aufnehmen, und ebenso die höchsten Principien der Wissenschaften bis zu einer endlosen Reihe von abgeleiteten Sätzen verfolgen kann. Zur Beruhigung und Befriedigung gelangt die menschliche Erkenntniß sonach nicht; das Gebiet der unerreichten Wahrheiten wird sich vielmehr beim Fortschreiten unseres Wissens von den endlichen Dingen immer mehr zu erweitern und das Endziel immer weiter zu rücken scheinen. Zur Ruhe und Sättigung gelangt die Erkenntniß erst durch den Besitz der höchsten Wahrheit und durch

[1] De verit. qu. 1. a. 9: Dicendum quod veritas est in intellectu et in sensu licet non eodem modo, in intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus in cujus natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu, sicut consequens actum ejus, dum sc. judicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu . . . . . . quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus.

die Erfassung des höchsten Grundes aller wirklichen und möglichen Dinge[1]. Allein die natürliche Kraft des Menschen kommt aus sich doch nur zu einer unvollkommenen Erkenntniß Gottes, der höchsten Wahrheit. Denn Gottes Wesen tritt weder an sich noch auch mit seiner Thätigkeit unmittelbar in den Bereich unserer Erkenntniß, um ein Gedankenbild in derselben hervorzurufen. Gott kann nur als die schöpferische Ursache aus ihren Wirkungen in der endlichen Welt erkannt werden. Nicht einmal ihr eigenes Wesen erkennt die menschliche Seele unmittelbar, sondern sie schließt nur auf das Dasein und die Beschaffenheit desselben aus der Realität und Beschaffenheit ihrer Thätigkeiten, über welche sie unmittelbar reflectiren kann[2]. Die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken ist noch mehr eine bloß mittelbare, weil wir die von seinen Werken abstrahirten Vollkommenheiten in einem analogen Sinne auf Gott übertragen — in einem analogen Sinne, weil die Ursache der Wirkung immer irgendwie entsprechen muß[3]. Wir erkennen also Gott als die höchste Ursache nicht etwa auf dem Wege der Abstraction, auf welchem wir nach dem Fallenlassen alles Individuellen zu dem Begriffe von dem allgemeinen Sein gelangen[4], sondern an der Hand des Causalitätsprincips. Weil wir ihn aber als die letzte und höchste Ursache von Allem denken müssen, so auch als die absolute Einfachheit; denn jede Zusammensetzung in dem Absoluten würde nur aus einer höheren Ursache, die über den zusammengesetzten Theilen steht, erklärt werden können. So ergibt sich ein absoluter Gegensatz zwischen Gott und allem Endlichen; denn bei diesem findet sich überall wenigstens die Zusammensetzung von Kraft und Thätigkeit wie von Wesenheit und wirklichem Sein[5]. Daher kann Gott nur via negationis erkannt werden, indem wir Gott als das absolut einfache Wesen bei allen näheren Eigenschaftsbestimmungen in Gegensatz zu den endlichen Dingen bringen müssen. Doch wir dürfen hier der Entwicklung der Gottesidee nicht vorgreifen. Nur das ist an diesem Orte noch zu bemerken, daß das Unvollkommene und Mangelhafte unserer Erkenntniß über Gott im Vergleich mit unserer Erkenntniß der geschaffenen Dinge unseren geistigen Blick wenigstens offen hält für eine Ergänzung, Vervollständigung und Erhebung unserer Gotteserkenntniß, wenn Gott uns dieselbe durch seine Offenbarung zu Theil werden läßt. Mit unserem natürlichen Verlangen und Wünschen streben wir zwar nicht über die Grenzen unserer Natur hinaus; aber Gott, dessen Macht eine unbeschränkte, kann durch Eingießung eines übernatürlichen Lichtes sich uns nähern und uns auf eine höhere Stufe des Erkennens und Wollens erheben[6].

3. Insoweit die Metaphysik die geschaffenen Dinge in ihren nächsten Gründen zu erklären hat, stimmt sie beim hl. Thomas mit dem oben unter 1. entwickelten gemäßigten Realismus vollkommen überein. Jedes Einzelwesen in der materiellen Welt ist eine aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz; die Materie ist das Potenziale und als prima materia bloße

---

[1] C. gent. III, 39, 2. [2] Ib. c. 46. [3] C. gent. I, 33.

[4] Ib. c. 26, 4: Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum.

[5] C. gent. II, 52.

[6] C. gent. III, 57, 1: Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita.

Potenzialität, die Form dagegen als forma substantialis das actuale Princip, welches das Sein und zwar ein bestimmtes specifisches Sein vermittelt, wogegen das Einzelwesen selbst (suppositum) der Träger der Existenz oder des Seins der Existenz (esse existentiae) ist. Beide Bestandtheile (Form und Materie) gehören zum Wesen (essentia) eines Dinges, welches Wesen in allen Individuen derselben Art dasselbe ist, und in einer Mehrheit von Individuen existiren kann, aber nicht existiren muß. Die Wesenheit ist daher im Verhältnisse zum Sein wieder das Potenziale, wogegen das Sein als das Actuale von Gott als der höchsten bewirkenden Ursache herrührt. Wesenheit und Sein (essentia et esse) sind nach dem hl. Thomas ebenso realiter von einander verschieden als Materie und Form.

Das Einzelwesen (substantia prima), dem der hl. Thomas ebenso wie Aristoteles einzig und allein die volle Existenz zuschrieb, heißt Substanz, insofern es in sich und nicht wie das Accidenz an einem anderen subsistirt; aber es heißt suppositum sive individuum, weil es unmittheilbar ist und für sich subsistirt, d. h. nicht als wesentlicher Bestandtheil eines andern Einzelwesens [1].

In der näheren Erklärung des Individuationsprincips stimmt der hl. Thomas wiederum mit Aristoteles überein. Obwohl nämlich die Form bei ihrer Vereinigung mit der Materie das actuale Sein vermittelt, dem Potenziellen in der Materie zum Actuellen verhilft: so soll doch das Individuationsprincip, d. h. die Vorbedingung zur individuellen Existenz der Substanz — in der Materie, d. i. in der materia signata, in dem bestimmten Theile der räumlich ausgedehnten Materie, liegen, mit welchem Theile sich die Form (als principium specificationis) zu dem Einzelwesen verbindet [2].

Die materia signata ist somit die Vorbedingung zur Individuation (principium individuationis), nicht das bewirkende Princip für das individuelle Sein. Die Bewirkung des individuellen Seins muß entweder mittelbar oder unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Und selbst als Vorbedingung kann die materia signata diese ihre Bedeutung nur für die materiellen Dinge in der sichtbaren Natur haben, nicht aber für die reinen Geister: denn der heilige Lehrer nahm für diese keine Zusammensetzung aus Materie und Form an, sondern betrachtete sie als substantiale Formen, die schon als solche Existenz haben. Aber dennoch ist auch bei den Engeln die Wesenheit vom Sein, und der Träger des individuellen Seins (suppositum = persona) von der Wesenheit und den Accidenzien realiter verschieden [3]. Nur

---

[1] Opuscul. 29: Ex quo enim recipitur (forma) in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut complementum aliorum de se praedicabilium subjectum . . . . .

[2] Ib. Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio sc. ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae; et ideo *materia sub quantitate determinata est principium individuationis.*

[3] Quodlib. 2. qu. 2. a. 4: In angelo non est omnino idem suppositum et natura, quia aliquid accidit ei praeter id, quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam, et alia quaedam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

bedarf es außer der Wesenheit oder Form, die nach dem hl. Thomas bei den Geistern keine specifische und insofern einheitliche für alle, sondern ihrer Natur nach eine individuelle ist, keiner andern Vorbedingung und somit keines besondern Individuationsprincips für das individuelle Sein der Engel. Die Form oder Wesenheit wird von Gott als eine individuelle für jeden Engel geschaffen.

Auf die dogmatische Bedeutung und Währung werden wir diese Frage nach dem Individuationsprincip besonders in der Lehre über die Engel wie in der über die Person Christi zu prüfen haben, und bei der Gelegenheit auch andere Erklärungsversuche berücksichtigen.

§ 15.

Die Stellung des hl. Bonaventura zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik wie zur Franziskaner-Schule.

Wie der Schüler des Albertus Magnus, der noch viel größere hl. Thomas, das Haupt der Dominikaner- und nach ihm benannten thomistischen Schule, so wurde der hl. Bonaventura, der Schüler des Alexander von Hales, wenigstens das von der Kirche am meisten geehrte, zum Kirchenlehrer erhobene Haupt der Franziskaner-Schule, wenn sie auch den speciellen Namen der skotistischen erst von dem Nachfolger angenommen hat. Beide zusammen, der hl. Thomas und der hl. Bonaventura, bilden als Altersgenossen, die in demselben Jahre 1274 die ewige Krone für ihr Lehren und Wirken erhalten haben, das glänzendste Doppelgestirn am Horizonte der mittelalterlichen Scholastik: der eine durch hellen Lichtglanz alle anderen Kirchenlehrer weit überstrahlend; der andere die erwärmenden Strahlen der flammenden seraphischen Liebe auf Gott wie auf empfängliche Seelen reflectirend und weithin verbreitend. Die Nachwelt hat ihm ob dessen den Titel doctor seraphicus zuerkannt. Auch er steht unter dem Einfluß der in den Occident hereinbrechenden aristotelischen Philosophie: aber seine Schriften zeugen nicht von dem durchdringenden Lichtblick und der scharfen Dialektik, mit welcher der hl. Thomas Alle weit überragt. Statt dessen neigte er, seiner Geistesverfassung, der Innigkeit seines Gemüths, dem Geiste seines Ordens gemäß mehr zur Mystik, zu einer Erfassung des Dogmas mit dem Herzen hin und folgte nicht nur mit besonderer Vorliebe der Richtung der Victoriner, sondern wurde der eigentliche Fahnenträger für die Mystiker der folgenden Zeiten[1].

1. In der Metaphysik adoptirte der hl. Bonaventura eine Ansicht über die Materie von dem jüdischen Philosophen Avicebron (Salmon Ibn-Gebirol), dessen Schrift Fons vitae in's Lateinische übersetzt, viel verbreitet, aber vom hl. Thomas im Appendix zur philosophischen Summe bekämpft wurde. Mit dem genannten Philosophen nahm er nämlich eine Materie als allgemeine materiale Ursache auch für die reinen Geister an, ließ also die Einfachheit und Immaterialität dieser und damit auch den Beweis, welchen man für die

[1] Seine Werke wurden in Rom 1588 in 7 F.-B. und dann ebenfalls in 7 F.-B. in Lyon 1668 gedruckt.

Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus dieser Eigenschaft derselben gezogen hat, fahren. Die Materie für das Geisterreich soll zwar über die räumliche Ausdehnung und über die Corruption erhaben sein; aber sie wird doch als potenziale Ursache für die Annahme jeder beliebigen Form und insofern für die sichtbare wie für die unsichtbare Welt als identisch betrachtet[1]. Wenigstens ist sie etwas Homogenes in dem einen wie in dem anderen Reiche[2].

Diese Ansicht wurde in der Franziskaner-Schule herrschend. Die Materie erscheint darnach als das erste Moment in der geschaffenen Welt, worauf die Schöpfung zunächst hinzielt, wie sie auch als die bloß potenziale Ursache zu einer unendlichen Reihe von Formen und Individuen die Contraposition Gottes, gleichsam sein Nichtich, oder der Gegensatz zu Gott als dem actus purissimus, der alle Potenzialität von sich ausschließt, bildet. Noch weiter ging Duns Skotus, indem er der Materie nun schon vor der Verbindung mit der Form eine Existenz zuerkannte, wenn auch nur eine unvollständige. Das hängt mit einem übertriebenen Realismus zusammen, den der hl. Bonaventura noch nicht adoptirt hat. Die Existenz wird nach ihm erst bei der Verbindung der Form mit der Materie durch den schöpferischen Willen Gottes hervorgerufen oder durch den erhaltenden Willen Gottes unter der Mitwirkung verschiedener instrumentaler Ursachen erzeugt.

Aber die Zurückführung des Wesens der Materie auf die bloße Potenzialität war immerhin eine Einseitigkeit, ein Abweichen von dem richtigen, durch Aristoteles vorgezeichneten Wege, ein Fehler, der sich leicht mit vielen Irrthümern oder verkehrten Consequenzen verbinden konnte.

2. Nach dem hl. Thomas wird in der geschaffenen Welt das specifische Sein durch die Form, und das individuelle Sein durch den bestimmten, von der Form ergriffenen und beherrschten Theil der Materie (materia signata) gegeben. Dagegen findet der seraphische Lehrer das Individuationsprincip sowohl in der Form als in der Materie, indem die Materie die Existenz oder das hoc esse, die Form das aliquid esse oder das specifische Sein begründen soll[3]. Die Materie gibt nur die conditio sine qua non zur Individuation, ist aber nicht der einzige Grund dafür; es muß die Form hinzutreten, welche das specifische Sein gibt; erst durch die Verbindung der Form mit der Materie entsteht das Individuum. Auch über diesen Punkt wird das Nähere bei der Anwendung desselben auf die Engel im ersten Theile der Dogmengeschichte erörtert werden.

3. In der Erkenntnißtheorie herrscht rücksichtlich der obersten Grundsätze volle Uebereinstimmung zwischen dem hl. Thomas und dem hl. Bonaventura, was den gemäßigten Realismus und die mittelbare Gotteserkenntniß angeht. Zum Bereiche der natürlichen Religionswahrheiten rechnet er auch die Lehre von dem zeitlichen Anfange der Schöpfung, und tritt in diesem Punkte dem

[1] In Sentt. 2. dist. 17. a. 1. qu. 2.

[2] Ib. dist. 3. pars 1. a. 1. qu. 3.

[3] In Sentt. 3. dist. 10. a. 1. qu. 3. — Ib. 2. dist. 3. pars 1. a. 2. qu. 3: Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio.

hl. Thomas entgegen. — Für die Bestimmung der Grade der Gotteserkenntniß kommt die Mystik zur Anwendung. In der sichtbaren Schöpfung hat Gott nur Spuren hinterlassen, aus denen wir auf den Werkmeister schließen können; in unserem eigenen Innern tragen wir ein Ebenbild Gottes, aus dem wir Gott besser erkennen können; noch vollkommener erkennen wir ihn aus dem Lichte über uns, indem sich das göttliche Sein schon hier auf Erden in einem übernatürlichen Lichte für den von Glaube, Hoffnung und Liebe Erfüllten zeigt. Ein gewisses Schauen und eine Anticipation der himmlischen Anschauung wird für besonders begnadigte Seelen als höchste Stufe der Contemplation für möglich gehalten [1].

4. Auch für den Glauben wird die Mitbetheiligung des Herzens und Willens vornehmlich hervorgehoben, und dadurch der Unterschied desselben vom Wissen festgestellt. Der Glaube ergreift das Fürwahrhalten nämlich zugleich als ein übernatürliches Gut und macht den Willen aufgelegt und bereit, für dieses Gut alle natürlichen Güter, selbst das Leibesleben, freudig dahinzugeben [2]. Diese Mitbetheiligung des Willens ist, weil das Object einen übernatürlichen Charakter an sich trägt, eine übernatürlich gute; durch sie wird die Gewißheit des Glaubens eine noch festere und specifisch höhere als die des Wissens, weil wir für diese nicht alle anderen natürlichen Güter hinzugeben uns veranlaßt finden. Während die mit dem Wissen verbundene Gewißheit certitudo speculationis genannt wird, führt die des Glaubens den Namen certitudo adhaesionis.

Von diesem Standpunkte aus wird es dem seraphischen Lehrer leichter, die obenerwähnte Schwierigkeit, betreffend die Vereinbarkeit des theologischen Glaubens und des Wissens rücksichtlich einer und derselben Wahrheit, wie etwa der vom Dasein Gottes, in anderer Weise zu lösen, als der hl. Thomas es gethan hat. Die Gewißheit des Wissens läßt nämlich auch verschiedene Grade zu und erreicht auf dem natürlichen Gebiete den höchsten Grad bei der intuitiven Erkenntniß der uns angeborenen Principien, wie des Princips: daß jedes Ding seine Ursache haben müsse. Die religiösen Grundwahrheiten dagegen, auch die vom Dasein Gottes, erkennen wir mit Gewißheit erst durch Argumentation (ratione); wir erlangen hier nicht den höchsten Grad der Gewißheit, vielmehr eine solche, die durch den hinzutretenden Glauben erhöhet werden kann [3]. Dieselbe Ansicht hat in der nachtridentinischen Zeit der Cardinal de Lugo vertheidigt.

---

[1] Itiner. c. 5.

[2] In Sentt. 3. dist. 23. a. 1. qu. 4.

[3] In Sentt. 3. dist. 24. a. 2. qu. 3: Vel si etiam prius noscit (Deum esse), fides superveniens talem cognitionem non expellit, sicut per experientiam patet. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide . . . . est quia scientia manuductione ratiocinationis licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina: illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara quamdiu sumus in via.

§ 16.

Der Standpunkt des Henricus von Gent in der Metaphysik und Erkenntnißtheorie.

Henricus von Gent (geb. zu Muda bei Gent, † 1293)[1], ebenfalls ein Schüler des Albertus Magnus und Mitglied des Dominikaner-Ordens, ging in der Metaphysik und Erkenntnißtheorie seine eigenen Wege. Er neigte zum Platonismus hin, stellte überhaupt manche metaphysische Sätze auf, welche denen des hl. Thomas widersprachen und von Duns Skotus und der Skotisten-Schule adoptirt worden sind, bildet so ein wichtiges Mittelglied in der Reihe der mittelalterlichen Theologen zwischen Albertus und den Skotisten. Ueber die metaphysischen Fragen wurden damals in den verschiedenen Schulen viele Controversen geführt, und das System des hl. Thomas gelangte noch nicht sogleich zu dem Ansehen und der allgemeinen Annahme, die es nach und nach gewonnen hat.

1. Der innige Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Erkenntnißtheorie springt auch bei Henricus in die Augen. Er begreift die Einzeldinge in der Natur als zusammengesetzt aus Form und Materie; aber die Materie findet in seinem Systeme eine andere Auffassung. Es wird ihr nämlich auch an und für sich und unabhängig von der Form ein gewisses Sein zuerkannt, und für dieses Sein der Materie eine dreifache Stufe angenommen. Das erste Sein ist ihr durch die Schöpfung von Gott unmittelbar zu Theil geworden schon vor der Form. Während nämlich die Form ihr Sein erst unter der Vermittlung der Materie von Gott erhält, so daß ihre Erschaffung zugleich den Charakter einer Formation der Materie annimmt: ist die Materie vorher allein und für sich von Gott erschaffen worden. — Das zweite Sein kommt ihr als ein bestimmtes ihrer Wesenheit nach zu (es ist das esse essentiae), indem sie von Gott als ein potenziales Sein, als ein Mittelding zwischen Nichts und Sein, als die Möglichkeitsursache für eine unendliche Reihe von Dingen und für die Vereinigung mit unzähligen Formen erschaffen worden ist. In dieser Potenzialität besteht ihre Wesenheit oder ihr wesentliches Sein. Das dritte oder vollendete Sein ergibt sich für die Materie bei ihrer Verbindung mit der Form, indem sie dadurch zu einem constitutiven Bestandtheil einer Substanz und eines Einzelwesens wird (das esse actualis existentiae genannt). Nun hat die Materie thatsächlich zwar nicht das erste Sein im Allgemeinen, ohne zugleich des Seins im dritten Sinne theilhaftig zu sein; aber für die göttliche Allmacht wäre es möglich, die Materie in diesem ersten Stadium des Seins zu erhalten unabhängig von einer bestimmten Form; wie denn auch die Accidenzien der Brodessubstanz durch die Allmacht Gottes nach der Consecration in ihrem Sein erhalten werden, nachdem sie ihren substanziellen Träger verloren haben[2].

---

[1] Unter seinen Schriften sind die Quodlibeta und die Summa theologiae besonders zu nennen.

[2] Quodl. I, qu. 10: Est igitur secundum jam dicta in materia considerare triplex esse: scilicet esse simpliciter, et esse aliquid duplex: unum quo est formarum quaedam capacitas; aliud quo est compositi fulcimentum. Esse primum

2. Das Verhältniß der Wesenheit zum Sein wird von Henricus auch in anderer Weise erklärt als vom hl. Thomas, und auch hier zwischen dem Sein der Wesenheit (esse essentiae), dem Sein der Existenz (esse existentiae) und dem idealen Sein der Dinge in der menschlichen Erkenntniß (esse rationis) unterschieden. Das Sein der Wesenheit, welches z. B. dem menschlichen oder auch dem thierischen Wesen als solchem (humanitati aut animalitati) zukommt, soll den Charakter eines Ewigen und Nothwendigen an sich tragen, aber zugleich den des Indifferenten gegen die Existenz oder Nichtexistenz wie gegen das Allgemeine oder gegen das Singuläre, also auch gegen die Auffassung unter der Form des Allgemeinen von Seiten einer endlichen Erkenntnißkraft (esse rationis). Ein ens ist aber die Wesenheit, und zugleich etwas Ewiges und Nothwendiges, insoweit es als Idee in Gott existirt oder von Gott gedacht wird. Den bloßen Phantasiegebilden des Menschen kommt also kein esse essentiae zu. Das Sein der Wesenheit haben die Dinge von Gott als der höchsten idealen Ursache (als der causa exemplaris) und die Existenz oder das Dasein (esse existentiae) von Gott als der schöpferischen und wirksamen Ursache aller Dinge [1].

Eigenthümlich an dieser Auffassung oder verschieden von der thomistischen ist dieß, daß dem Sein der Wesenheit, insoweit es derselben auch in der göttlichen Idee zukommen soll, die Allgemeinheit nicht beigelegt wird, sondern nur die Quiddität. Den Charakter der Allgemeinheit soll die Wesenheit erst im menschlichen Denken gewinnen, indem sie als solche erfaßt wird, die vielen Individuen eignen kann. Dem Allgemeinen soll also nur etwas in unserem Denken entsprechen. — Dagegen ist nach den übrigen Scholastikern das esse essentiae von dem esse rationis wenigstens nicht in der angebenen Weise verschieden, obwohl Gott die Dinge unendlich vollkommener in seiner Idee erfaßt als wir. Nicht minder weicht er vom hl. Thomas darin ab, daß er zwischen der Wesenheit und deren Existenz, obwohl er letztere aus dem schöpferischen Willen Gottes herleitet und sie gleichsam wie ein Accidenz zu der Wesenheit hinzutreten läßt, keinen realen Unterschied anerkennen will. Freilich soll der Unterschied auch nicht bloß ein von unserer Erkenntniß (differentia rationis) gemachter, sondern eine differentia intentionis sein. Denn wäre der Unterschied bloß ein solcher rationis, so müßte mit der Wesenheit stets auch

quo materia habet dici ens simpliciter, habet participatione quadam a Deo in quantum per creationem est effectus ejus, sicut et alia ut dictum est. Esse secundum quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est differens a forma .... Esse tertium non habet materia nisi per hoc, quod jam capiat in se illud, cujus de se capax est; unde et id quod capit dat ei tale esse; et quia illud forma est quae non potest alteri dare nisi quod habet: esse igitur quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc, quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito, et tale esse est illud quod materia habet in actu, et per hoc habet actualem existentiam.

[1] Quodl. III, qu. 9: Triplicem quidem habet intellectum verum, sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus: alterum vero habet esse rationis; tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus est res naturalis; acceptum vero cum accidentibus suis in anima est res rationis; acceptum vero secundum se est res essentiae, de qua dicitur quod esse ejus est prius, quam esse ejus naturae vel rationis, sicut simplex est prius composito.

die actuelle Existenz verbunden sein, was eben nicht der Fall ist. Mit der Wesenheit eines Dinges ist zwar, insofern sie in der göttlichen Idee existirt, auch die Möglichkeit zur Existenz verbunden, die Gott ihr mit freiem Willen durch die Schöpfung verleihen kann; aber die actuelle Existenz selbst ist nicht nothwendig damit verbunden. Das wesentliche Sein hat die Creatur also an sich; insoweit ist ihre Wesenheit ihr Sein: aber die actuelle Existenz hat sie durch Gottes freien Willen, und insofern ist die Creatur nicht ihr Sein [1]. Dennoch soll das Sein von der Wesenheit auch bei den Creaturen nicht realiter verschieden sein, ebensowenig als der Leuchtende vom Lichte, der Lebende vom Leben realiter verschieden ist. Auch in diesem Punkte fällt eine Hinneigung zum Platonismus auf, indem das Sein der Wesenheit der Dinge, welches sie als göttliche Ideen haben, recht betont und in den Vordergrund gestellt wird, so daß ihr Dasein oder ihre actuelle Existenz nicht einmal realiter davon verschieden sein soll. Vielmehr wird die actuelle Existenz als eine Efulguration aus dem Sein der Wesenheit (esse essentiae) betrachtet, welches die Dinge in Gott haben, als eine Efulguration, welche freilich durch den freien Willen Gottes bedingt ist [2]. — Hier liegt meistens die Gefahr sehr nahe, in pantheistische Vorstellungen zu gerathen. Gott wird als das absolute Wesen gedacht, welches die Wesenheiten der Dinge mit freiem Willen gleichsam dadurch wirklich werden läßt, daß sie von ihrem Hervortreten in die actuelle Existenz nicht mehr zurückgehalten werden.

3. Ein realer Unterschied wird von Henricus auch nicht zwischen der Wesenheit und der Person oder zwischen der Natur und dem Einzelwesen als dem Träger der Natur anerkannt. Die Frage nach dem Individuationsprincip wird anders gelöset als vom hl. Thomas und von den Vätern. Letztere hatten als den Grund für das Individuelle der Menschennatur in den einzelnen menschlichen Personen auch die individuellen Accidenzien und Eigenthümlichkeiten (idiomata) angegeben. Henricus sagt von diesen, daß sie der schon individualisirten Form erst nachfolgten, aber sie nicht zur individuellen machten. Der hl. Thomas fand wie Aristoteles für die Einzeldinge in der materiellen Welt das Princip der Individuation in der materia signata, weil der Form

---

[1] Quodl. I, qu. 9 (p. 11. ed. Ven. 1613): Si vero loquamur de secundo esse creaturae: illud licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea, quod est et quod tale quid est substantia vel accidens, sed etiam differt ab illa *intentione,* quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse, et non esse. Esse enim habet in quantum alterius effectus quidem est, non esse autem habet de se, et in illud non esse cadit, quando ille qui fecit quod est, conservare desinit; et ideo de tali esse non potest concedi, quod essentia creaturae est esse suum.

[2] Ib. (p. 10): Unde si sol libera voluntate posset radium per se subsistentem producere, radius ille quantum est de se et natura sua indifferens esset ad esse et non esse, et quantum esset non ens quoddam; quantum autem est ex parte solis posset esse in se recipere, et reciperet cum fieret in effectu a sole, et esset ille radius factus et stans in se, et lumen quoddam secundum suam essentiam et similitudo lucis solaris participans per hoc ipsa luce solis, et ita esset ille radius quaedam participatio lucis solaris per suam essentiam, et in sua essentia non per aliquid additum suae essentiae receptum in ipsa re differens ab ipsa, sicut lumen receptum in aëre differt ab ipso.

ein bestimmter Theil der Materie zugewiesen sei; und fand für die reinen Geister die Aufstellung eines Individuationsprincips nicht nothwendig, weil diese als substantiae sive formae separatae ihrem Wesen nach individuell wären. Henricus macht dagegen geltend, daß das Individuationsprincip außerhalb des Begriffes und des Wesens der Form liege und die Hervorbringung derselben begleite. Dieses außerhalb der Natur des hervorgebrachten Dinges Liegende könne nicht etwas Positives sein, weil es dann auch hervorgebracht wäre und als eine besondere Form eine Zusammensetzung mit der Natur des Dinges eingehen müßte. Er läßt also zu der Wesenheit oder Form nur eine doppelte Negation hinzutreten, um so die Entstehung des Einzelwesens zu erklären; es ist die Negation der Möglichkeit der Vervielfältigung nach Innen; und die Negation der Identität mit einem anderen Einzelwesen nach Außen [1]. Diese Negation soll auch eine Accidenz genannt werden können.

Auf diese Weise werden die meisten realen Unterschiede zwischen den Bestandtheilen der Einzeldinge, die der hl. Thomas eben als reale vorausgesetzt und erwiesen hatte, aufgelöst oder geläugnet. Zugleich kam bei der Auffassung, welche von Henricus über die Hypostase oder das suppositum gegeben wurde, das Sein des Einzelwesens in Gefahr, verflüchtigt zu werden. Denn die actuelle Existenz wird nicht dem Einzelwesen oder dem Suppositum zugeschrieben, sondern als ein Accidenz mit der Wesenheit verbunden, und zwar als ein solches, das der Wesenheit von Gott äußerlich durch seinen Schöpferwillen verliehen wird. In der Erklärung der hypostatischen Union sind alle diese metaphysischen Voraussetzungen, welche zum größten Theile von Duns Skotus und der skotistischen Schule adoptirt wurden, von Einfluß geworden, und haben sich daraus Differenzen auch in der näheren Auffassung des Dogmas gebildet.

4. Das Einzelwesen wurde von Henricus auch nicht in der göttlichen Idee zu der ihm gebührenden Geltung gebracht. Gott soll nur von den Wesenheiten der specifisch verschiedenen Dinge verschiedene Ideen haben, und diesen Wesenheiten wie Ideen wird eine Indifferenz für das Sein wie für das Nichtsein, für die Allgemeinheit in der menschlichen Erkenntniß oder für die Particularität in den Einzelwesen beigelegt. Die göttliche Idee von einer Menge Einzelwesen derselben Species wird als eine dargestellt; sie soll eine bleiben, obwohl sie sich auf viele Einzelwesen, die wie Nebenstrahlen aus einem Hauptstrahle hervorgehen, beziehen kann und wirklich bezieht [2].

---

[1] Quodl. V. qu. 8. p. 246: Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habendo sc. intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non sit aliqua aliarum suae speciei. Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat.

[2] Quodl. I. qu. 1. p. 46: Secundo modo illa una idea respectu essentiae est, ut plures respectu suppositorum multiplicatorum sub illa essentia. Ita quod sicut ipsa essentia rei una est in se, et plures in relatione ad supposita, sic ipsa idea ejusdem essentiae una est, ut respicit ipsam essentiam absolute, plures est in quantum respicit ipsa supposita sub identitate essentiae . . . . . Sicut si unus radius

Die göttlichen Ideen von dem Einzelnen und den Einzeldingen werden somit von Henricus nicht in der gebührenden Weise anerkannt, und damit wird zugleich auch auf die göttliche Providenz um das Einzelne ein Schatten geworfen. Die Einzeldinge haben nur insofern eine Idee in Gott, als sie unter den Begriff der Art und unter die Idee von derselben fallen.

5. Auch in andern metaphysischen Fragen ging Henricus seine eigenen Wege. Das Verhältniß der Bestandtheile der Menschennatur zu einander wird in einer Weise aufgefaßt, wie es von den vorangehenden Theologen noch nicht geschehen war. In den wichtigsten Punkten stimmte er freilich mit dem hl. Thomas und allen anderen Theologen überein, indem er den Menschen als ein aus Form und Materie zusammengesetztes Wesen erklärt. Aber wie wir schon oben gesehen haben: das Sein im Allgemeinen läßt Henricus der Materie nicht durch die Vermittlung der Form, sondern unmittelbar durch die Schöpfung von Gott zufließen, und das wesenhafte Sein (esse essentiae) der Materie durch die Idee Gottes bestimmt sein. Dann scheint die menschliche Seele als ein geistiges Princip einer Vermittlung zu bedürfen, um sich mit der Materie, die schon an sich ein esse essentiae wie existentiae hat, zu einer einheitlichen Substanz verbinden zu können. Und dafür nimmt Henricus, freilich ohne völlig zureichende Gründe, eine vermittelnde Form an, welche die Materie dazu disponirt und in entsprechender Weise mischet, auf daß sie mit der menschlichen Seele die Einheit der Substanz und der Person eingehen könne. Diese Form wird die forma corporeitatis oder forma mixti genannt [1]. In der skotistischen Schule hat auch diese Hypothese Aufnahme gefunden und ist in der Lehre von der Auferstehung wie in der von der Transsubstantiation zur Geltung gekommen. Begründet wird dieselbe von Henricus vornehmlich durch die Berufung auf die Zeugung des Menschen und durch Berufung auf das Dogma von der heiligen Eucharistie. Die Zeugung des Menschen fordert die Annahme, daß von den Eltern, von denen die Seele nicht herrührt noch auch herrühren kann, irgend eine Disposition in dem Samen hervorgerufen werde. Sonst würde der Mensch eben nur geschaffen und nicht gezeugt; sonst könnte er aus irgend welcher beliebigen Materie geschaffen werden. Diese Disposition kann aber nur durch eine Form hervorgerufen und gehalten werden, welche aus der Materie gleichsam hervorgelockt wird und ihr die richtige Mischung verleiht.

Der andere Grund wird von dem Dogma über die heilige Eucharistie entlehnt. Der Leib des Herrn, in welchen das Brod am Vorabende vor dem Leiden verwandelt wurde, war der sterbliche, und derjenige, worin es jetzt verwandelt wird, ist der auferstandene und verklärte, und der, in welchen es während des Triduums zwischen dem Tode und der Auferstehung verwandelt worden wäre, würde der entseelte oder gestorbene gewesen sein. Trotzdem muß die numerische Identität des sterblichen, des entseelten und des auferstandenen Leibes angenommen werden; und diese setzt eine gewisse Form als Princip der Identität voraus [2]. Namentlich setze die Einheit des heiligen

descendens in aliquod punctum medii, ab illo reflexus multiplicetur in plures, praeter quod re et subjecto differunt illi radii. Non sic autem isti respectus.

[1] Quodl. IV. qu. 13.

[2] Ib. p. 167: Cum ergo terminus proprius actionis divinae sit anima rationalis

Leichnams während des Triduums vom Tode bis zur Auferstehung des Herrn eine Form als zusammenhängendes Prinzip voraus. Diese Einheit ist aber nothwendig anzunehmen, wie Henricus meint, da die heilige Eucharistie, sowohl die Wesensverwandlung als die heilige Communion, auch während des Triduums möglicher Weise celebrirt werden konnte.

6. Reale Unterschiede läugnet Henricus nicht nur zwischen dem Sein, der Wesenheit und der Person (suppositum), sondern auch zwischen der menschlichen Seele und ihren Kräften, wie zwischen den einzelnen Kräften, und nahm statt der realen nur Unterschiede im Begriffe und in der Relation an[1]. Nicht minder wich er vom hl. Thomas darin ab, daß er nicht der Erkenntnißkraft, sondern dem Willen den höchsten Rang und die erste Stelle unter den Kräften der Seele zuerkannte, weil auch die Habitus und Thätigkeiten des Willens höher ständen, als die der Erkenntniß[2]. — Die meisten der angeführten Sätze wurden von der skotistischen Schule adoptirt.

Eine ähnliche Stellung als der genannte Henricus nahm der Engländer und Franziskaner Richardus von Middletown (de media valle) ein, der ebenfalls einen Commentar zu den Sentenzen und Quodlibeta geschrieben hat[3]. In der Erklärung des Individuationsprincips wie in der Betonung des freien Willens ist er ein Vorläufer des Duns Skotus, der ihn in seinen Werken vielfach citirt.

§ 17.

Duns Skotus und die skotistische Schule; die dadurch bewirkte Wendung in der Erkenntnißtheorie und in der Metaphysik.

Die durch Alexander von Hales und den hl. Bonaventura gegründete Franziskanerschule hatte sich im Anfange, dem Geiste des Ordensstifters gemäß, enge an die mystische Richtung der Victoriner angeschlossen. Die Theologie galt ihr vornehmlich als eine contemplative oder affective Wissenschaft. Daneben stand sie auch unter dem mächtigen Einfluß der aufblühenden Philosophie, nahm jedoch nicht gerade ausschließlich peripatetische Philosopheme, sondern auch platonische in sich auf. Dagegen hatte die von Albertus Magnus und vom hl. Thomas gegründete Dominikanerschule sich viel entschiedener auf die Seite des Aristotelismus gestellt und die Theologie nicht nur vornehmlich als eine speculative Wissenschaft betrachtet, sondern auch in der vollkommensten Weise ausgeführt. Durch Duns Skotus erhielt die Franziskanerschule nur noch mehr eine dem hl. Thomas entgegengesetzte Richtung, aber zugleich auch eine von ihrer eigenen früheren abweichende Färbung und Tendenz.

---

sive intellectualis in homine, oportet, quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine, cum generatio omnis sit mutatio in substantiam a non esse in esse substantiale ..... Et sic sequitur necessario, quod ad minus duae sint formae substantiales in homine ..... Sic ergo patet, quod ante infusionem animae rationalis est ibi forma aliqua, quam in praedicta positione vocavi formam mixti, quae dat esse carnis et ossis etc.

[1] Quodl. III. qu. 14.

[2] Quodl. I. qu. 14.

[3] Eine Ausgabe seiner Werke wurde zu Brixen 1591 veranstaltet.

Duns Skotus[1] (1274—1308), von Geburt ein Irländer, schon früh Mitglied des in England sehr bald verbreiteten Franziskanerordens, alsdann Professor der Theologie an der Universität zu Oxford, später zu Paris und kurze Zeit vor seinem Ende zu Köln, wo er in der Minoritenkirche begraben liegt, hat sich auf dem Gebiete der Kritik über die rationellen Beweise für die metaphysischen Wahrheiten die Palme errungen[2]. Nicht nur sämmtliche hervorragende Leistungen der theologischen Literatur des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, des hl. Anselm, des Henricus, Albertus, Richardus von Middletown, des hl. Bonaventura, Aegidius, des hl. Thomas, den er gewöhnlich nicht mit Namen nennt, hat er seiner mitunter spitzfindigen Kritik unterworfen, sondern ebensosehr dieselbe an den Philosophemen des Aristoteles, Avicenna, Averroës und Avicebron geübt. Vornehmlich sind es die rationellen Argumente für die metaphysischen Wahrheiten, welche er seiner haarspaltenden Kritik unterwirft, und in der Regel schließt dieselbe mit einem negativen Resultate, nämlich mit dem Zweifel und mit der Auflösung der Wahrheit auf dem Standpunkte der Vernunft, jedoch nicht mit der Verzweiflung an der Wahrheit überhaupt, sondern mit einem gleichzeitigen Appell an die Autorität der heiligen Schrift und der Kirche und an den Glauben[3].

1. Duns Skotus faßt also die Aufgabe der Theologie in ganz anderer Weise auf als der hl. Thomas, wie er denn auch über die Tragweite des natürlichen menschlichen Erkennens ganz andere Ansichten hat. Ueber die Unsterblichkeit der Seele, die Einheit Gottes, über andere göttliche Attribute, über den höchsten Endzweck des Menschen, und über die meisten Wahrheiten der natürlichen Religion soll die Vernunft zu keiner Gewißheit gelangen können. Ueberhaupt soll das Erkennen den Menschen auf seinem natürlichen Standpunkte höchstens durch den Schluß auf das Dasein Gottes über die endlichen Dinge hinausführen, im Uebrigen aber in Ungewißheit über die metaphysischen Wahrheiten befangen bleiben. Ihm ist die Theologie eine praktische Wissenschaft, weil ihre Hauptaufgabe darin bestehen soll, durch die Glaubenswahrheiten dem menschlichen Willen für das sittliche Leben als Leuchte zu dienen, auf daß er zur Vollendung der Charitas im Himmel gelange. Der Wille ist ihm die bevorzugte Kraft des menschlichen Geistes und soll den Vorrang vor dem Erkennen haben, wogegen der hl. Thomas das umgekehrte Verhältniß statuirt hatte. Daraus ergeben sich viele andere Differenzen. Der Erkenntniß wird von Duns Skotus ein nöthigender Einfluß auf den Willen in Folge dessen abgesprochen, obwohl er eine Bestimmung des sinnlichen Begehrens durch die sinnliche Wahrnehmung nicht läugnen

---

[1] Vgl. Werner, Johannes Duns Skotus, Wien 1881.

[2] Die vollständige Ausgabe seiner Werke haben die Professoren des irischen Collegs zu Rom besorgt. Sie erschien in 12 F.-B. zu Lyon 1639. Band 5—10 enthält den großen Commentar zu den Sentenzen-Büchern, Opus Oxoniense, auch Anglicanum genannt; der 11. Band enthält den kürzeren Commentar, Reportata Parisiensia genannt, und die Quodlibetana.

[3] Nicht unzutreffend sagt Erdmann, Grundriß der Phil. § 213: „Diesen Fortschritt macht Duns Skotus, dessen Hauptunterschied von Thomas nicht in den Lehrpunkten liegt, in denen sie von einander abweichen, sondern darin: daß dem Thomas die zu beweisenden Lehren, dem Duns ebensosehr, ja oft viel mehr als sie, die Beweise für diese Lehren der eigentliche Gegenstand sind.“

konnte. Wo immer der geistige Wille sich mit Nothwendigkeit äußert, da soll er durch die Natur des Betreffenden bestimmt werden. Die freie Wahl des Willens wurde also in der skotistischen Schule noch weiter ausgedehnt und einem absoluten Indeterminismus gehuldigt. Eine weitere Consequenz daraus war es, daß die Sündenlosigkeit im Himmel und die Unmöglichkeit, von Gott im Himmel wieder abzufallen und ihn wieder zu verlieren, nicht als eine Wirkung der Anschauung Gottes, sondern als eine Wirkung einer besonderen Gnade Gottes aufgefaßt wurde. Ebenso wurde die Unbußfertigkeit in der Hölle nur aus einer Strafe Gottes hergeleitet. Der Indeterminismus wurde ebenso auch bei Gott geltend gemacht und die Nothwendigkeit beim göttlichen Wollen in keinem Falle aus seiner Weisheit und seiner Erkenntniß gefolgert, sondern nur da anerkannt, wo diese Nothwendigkeit mit dem Wesen Gottes gegeben ist. Dasselbe wurde auch auf den Willen der Engel übertragen [1].

Auf eine speculative Theologie, auf den Nachweis der Harmonie zwischen dem Wissen und Glauben legt somit Skotus gar kein großes Gewicht. Ihm kommt es vornehmlich auf die demüthige Unterwerfung unter die Autorität Gottes und der Kirche an, und dafür hat er auch durch die Schule zu wirken gesucht, jedenfalls aber nicht mit dem Erfolge wie der hl. Thomas. Vielmehr hat er der Trennung der Philosophie von der Theologie vorgearbeitet und durch das Abstruse seiner formlosen Darstellung wie durch die dunkeln, verschlungenen und dornichten Wege seiner Kritik auch der Theologie keinen besonderen Glanz verliehen. Ja er schrickt nicht vor dem Ausdruck zurück, daß etwas für die Philosophie wahr und zugleich für die Theologie falsch sein könne [2]. Darin waren nicht nur die Anfänge zu einer Trennung der Philosophie von der Theologie, die im Laufe der Zeiten zu einer größeren Kluft geworden ist, sondern auch zum allmählichen Verfall der Scholastik gegeben.

2. In vielen Punkten der Erkenntnißtheorie, nämlich in den Hauptgrundsätzen der peripatetischen Noetik herrscht zwischen Duns Skotus und dem hl. Thomas volle Uebereinstimmung, namentlich was das Verhältniß der geistigen Erkenntniß (intellectus) zur sinnlichen Wahrnehmung (sensus), was die Unterscheidung des intellectus agens und possibilis, was die species intelligibilis impressa als Mittelglied zwischen dem sinnlichen Bilde und dem vom Intellect activ gebildeten Begriff (intentio) angeht. Die menschliche Erkenntniß beginnt auch nach ihm mit der Wahrnehmung durch die fünf Sinne, in welchen durch die Vermittlung des von den materiellen Einzeldingen zuerst in der Materie gezeugten Bildes ein sinnliches Abbild (species sensibilis) hervorgebracht wird. Schon in etwa vergeistigt wird dieses Abbild in dem allgemeinen inneren Sinne, aber im eigentlichen Sinne vergeistigt und zu einem geistigen Abbild (species intelligibilis) durch den Intellect erhoben, der eines solchen Abbildes als eines Anregungsmittels bedarf, um die Einzeldinge geistig zu erfassen. Zwar ist es eine verschiedene Thätigkeit, wenn der Intellect die genannten geistigen Abbilder der Dinge in sich aufnimmt und bewahrt, und wenn er unter der Belebung dieser Abbilder, die aber nur unter gleichzeitiger

[1] Oxon. 2. dist. 25. qu. 1. — Reportt. ibidem.
[2] Reportt. IV. dist. 43. qu. 3. schol. 4. p. 848.

Erweckung der sinnlichen Vorstellungen erfolgen kann, seine Erkenntnißkraft actuell bethätigt. Das Erstere ist die Function des intellectus possibilis, das Andere die des intellectus agens. Aber dieß sind nach Duns Skotus nicht zwei verschiedene Vermögen, sondern nur zwei verschiedene Functionen einer und derselben Kraft [1]. — In der genannten Weise, nämlich per species impressas, erkennen wir nur die materiellen Dinge; die geistigen Dinge erfassen wir aus ihren Wirkungen oder doch nur analog, obschon wir uns nachträglich species expressas von ihnen bilden können [2]. Sodann beschreibt Duns Skotus den Fortschritt des Erkennens vom Einzelnen zum Allgemeinen in anderer Weise, als der hl. Thomas. Er unterscheidet ebenfalls zwischen verworrener und deutlicher Erkenntniß. Während jedoch der hl. Thomas die geistige Erkenntniß von einer zunächst verworrenen Erfassung der höchsten und allgemeinen Begriffe des Seins, der Kraft, Wesenheit u. s. w. ausgehen und mit der deutlichen Erfassung des Individuellen und Besonderen abschließen läßt, will Duns Skotus, daß die geistige Erkenntniß den umgekehrten Weg gehe, indem sich in analoger Weise auch die sinnliche Wahrnehmung entwickle. Denn die sinnliche Anschauung erfasse einen entfernten Gegenstand zuerst nicht als etwas Allgemeines, sondern als etwas Unbestimmtes, was Dieses oder auch Jenes sein könne, und komme zuletzt gerade zur Erfassung des Speciellen und Individuellen, aber auch des Bestimmten an dem Gegenstande. Der Intellect beginne sodann da, wo die sinnliche Wahrnehmung aufgehört habe und abstrahire von den sinnlichen Gegenständen zunächst die formae specialissimae, um zuletzt zu den höchsten und allgemeinsten Begriffen vom Sein zu gelangen [3]. Der hl. Thomas dagegen meint, daß die geistige Erkenntniß, freilich als eine noch unvollkommene, zuerst die höchsten allgemeinen Begriffe wenigstens in dunkeln Umrissen abstrahire, wenn auch die vollkommene, deutliche und begründete Erkenntniß den umgekehrten Weg gehe, d. h. mit der Erfassung des Einzelnen beginne und mit der allseitigen Beleuchtung dieser höchsten Begriffe in der Metaphysik schließe.

Auch darin weicht Duns Skotus vom hl. Thomas ab, daß er nicht die Wesenheit der sinnlichen Dinge als das eigentliche Object der menschlichen Erkenntniß betrachtet, sondern das Sein im Allgemeinen [4]. Zuletzt tritt bei ihm der Unterschied von abstractiver und intuitiver Erkenntniß in anderer Weise als beim hl. Thomas auf, indem die letztere das Seiende und nicht etwa die Möglichkeiten oder abstracten Wahrheiten zum Objecte hat, und als geistige Wahrnehmung aufgefaßt wird, die nicht minder den Engeln mit Rücksicht auf das Individuelle und Materielle, als dem Menschen auch mit Rücksicht auf seine Wesenheit und seine Kräfte eignet, obwohl dieser die genannten

[1] De rerum princ. qu. 14. a. 3. [2] Ib. qu. 15.

[3] Oxon. 1. dist. 3. qu. 2, 24.

[4] Während es dem hl. Thomas auf dem genannten Wege gelungen war, die Uebereinstimmung des menschlichen Erkennens mit dem erkannten Gegenstande, die Wahrheit und Gewißheit desselben zu begründen und herzuleiten, setzt Duns Skotus den Wesensbegriff mehr bei Seite und legt das Hauptgewicht auf den Gedanken vom Sein der Dinge. Beide waren jedoch keine Anhänger des Idealismus, dem Werner a. a. O. S. 89 das Wort redet: „Das dem menschlichen Geiste adäquate Object der Erkenntniß sind die Ideen des Wirklichen, nicht aber irgend ein Wirkliches u. s. w."

Objecte erst durch Schluß, aber zugleich per speciem expressam, wenn auch nicht per speciem impressam erkennt [1].

3. Der hauptsächlichste Unterschied zwischen der Erkenntnißtheorie und Metaphysik der thomistischen und skotistischen Schule lag darin, daß letztere as den Allgemeinbegriffen Entsprechende in den Dingen in einem noch höheren Grade für real erklärte, als die erstere. Der hl. Thomas fand wenigstens den Grund für das Allgemeine, welches wir in unseren Begriffen erfassen, auch in den Dingen und hat überhaupt den Wesenheiten der Dinge auf allen Gebieten nachzuforschen, als die Hauptaufgabe der Wissenschaft verfolgt. Duns Skotus dagegen nahm mehr als den Grund, vielmehr entsprechende Formen (formalitates) in den Dingen, also allgemeine und als solche existirende Wesenheiten an, die unter sich und von den Individuen formaliter verschieden sein sollen [2]. Man hat das skotistische System deßhalb den Formalismus genannt. Er greift also sogar über den Realismus des hl. Thomas hinaus, und zeigt sich dieß ganz besonders in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, die formaliter unter einander verschieden sein sollen. Aber von der anderen Seite löste er auch die realen Verschiedenheiten an den endlichen Dingen, zwischen ihrem Sein und ihrer Wesenheit, zwischen Wesen und Vermögen, sowie die zwischen den einzelnen Kräften in bloß formale auf [3], begünstigte überhaupt in der Philosophie eine gewisse Skepsis und arbeitete dadurch dem Nominalismus vor. Fast bleiben nur die Unterschiede unter den einzelnen individuellen Dingen als reale übrig. Die Aufgabe der Wissenschaft wird von ihm mehr darein gesetzt, den individuellen Dingen nach allen ihren Bestandtheilen und dem Sein derselben nachzuspüren.

4. Das zuletzt Gesagte wird noch deutlicher, wenn wir die Metaphysik des Duns Skotus, vor Allem seine Erklärung über Materie und Form, Wesenheit und Individualität der endlichen Dinge genauer betrachten. Jedes endliche Ding ist zusammengesetzt aus Materie und Form, von denen die Materie das Potenzielle, die Form das Actuelle vertritt. Aber er schreibt der Materie schon an und für sich und unabhängig von der zuletzt hinzutretenden Form ein gewisses Sein zu, wie dieß seinem Formalismus gemäß ist. Das Formirtwerden der Materie durch die hinzutretende Form denkt er sich nämlich als einen in drei Abstufungen sich vollziehenden Prozeß aus der materia primo prima durch die materia secundo prima zur materia tertio prima. Die erstere Materie ist die von aller Form gelöste, welche zwar in dieser Isolirung niemals für sich existirt hat, aber doch durch die göttliche Allmacht existiren könnte. Ihr

[1] De rerum princ. qu. 15.

[2] Oxon. 2. dist. 3. qu. 6, n. 15: Ergo ista entitas (individualis) non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum: ita quod quodlibet commune et tamen determinabile, adhuc potest distingui, quantumcumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter, nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus et realitas, unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica accipitur: sed semper in eodem, sive parte sive toto sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

[3] De rerum princ. qu. 11. a. 3. sect. 2.

kommt somit nur ein potenzielles Sein zu[1]. Die materia secundo prima wird als die von einer substanziellen Form durchdrungene und durch die Quantität bestimmte Materie aufgefaßt, als eine solche, die das Substrat für die individuellen lebendigen Wesen, für ihr Entstehen und Vergehen bildet[2]. Auf sie können die Geschöpfe formirend nur bei der Zeugung einwirken, wogegen auf die materia primo prima Gott allein einwirken kann. Für die gewöhnliche Einwirkung der Geschöpfe gibt erst die materia tertio prima das Substrat ab, wenn sie schon von einer substanziellen Form ergriffen und formirt worden ist. So wird der Marmorblock, eine bereits formirte Materie, durch Künstlerhand zu einer Statue umgewandelt[3].

Bedenken wir ferner, daß von Duns Skotus der Dualismus von Materie und Form auch auf das Reich der reinen Geister ausgedehnt wurde, so sehen wir, daß der ganzen Welt die Materie als ein allgemeines Sein zu Grunde gelegt wird, welches alle möglichen Formen schon potenziell in sich fassen soll. Er will durch die Einheit der Materie in allen endlichen Dingen die Einheit der Welt herausbringen und vergleicht die Welt mit einem Baume, dessen ursprünglicher Keim die materia primo prima, dessen Aeste und Zweige die materiellen Dinge, dessen Blüthen die menschlichen Seelen, dessen Früchte die reinen Geister sein sollen[4]. In diesem extremen Realismus liegen offenbar Ansätze, an welche eine pantheistische Weltanschauung anknüpfen könnte, um aus einem allgemeinen Sein alle individuellen Dinge als Emanationen zu erklären. Ein übertriebener Realismus neigt immer zum Pantheismus hin.

5. Die Form wird in ähnlicher Weise wie die Materie aufgefaßt, so daß auch ihr in der Allgemeinheit eine gewisse Existenz in den Dingen eignen soll. Es soll nämlich generische, specifische und individuelle Formen geben; wogegen nach der Lehre des Albertus und des hl. Thomas nur eine Form als constitutiver Bestandtheil des Individuums neben der Materie angenommen wurde. Die generische Form, welche mehreren Arten gemeinschaftlich ist, verbindet sich nach ihm zuerst mit der Materie, sodann vereinigt sich die specifische Form, welche den Individuen derselben Art gemeinschaftlich ist, mit dieser generischen und zuletzt tritt die individuelle Form hinzu[5]. Zwar legt er den generellen Formen nicht ein unseren Begriffen adäquates allgemeines Sein in den Dingen bei. Er nennt das Sein der generellen Formen in den Dingen kein esse universale, wie sie ein solches in unserem Geiste durch den Begriff gewinnen, sondern ein esse commune, welches die potenzielle Möglichkeit zu einer Existenz in vielen Individuen in sich faßt. Aehnlich hatte Henricus[6] die Sache erklärt. Die Einheit der Wesenheit der Dinge ist also nicht eine

[1] Duns Skotus war also trotz seines kritischen Standpunktes dem Thomismus gegenüber weit davon entfernt, den Dualismus zwischen Form und Materie, der sich unserer Erkenntniß mit Nöthigung aufdrängt (s. o. S. 7 ff.), irgendwie abzuschwächen. In gewisser Hinsicht steigerte er ihn. Er war also ebensoweit von einem materialistischen Atomismus als von einem einseitigen Idealismus; dieser letztere gelangt mitunter in dem erwähnten Werke Werner's über Duns Skotus zum Ausdruck, wie S. 89: „Der Begriff der Materie als solcher ist eine bloße Abstraction, das wahrhafte ὑποκείμενον der sichtbaren Naturwirklichkeit kann nur die in's geschöpfliche Dasein projicirte göttliche Naturidee selber sein."

[2] De rer. princ. qu. 8. a. 3, 20. [3] Ib. [4] Ib. qu. 8, 30.

[5] Ib. qu. 8, 28. [6] Siehe o. S. 72 f.

so geschlossene, als die Einheit des Individuums. Letztere ist eine numerische, erstere eine formale, indem alle Dinge derselben Art dieselbe Form und Wesenheit haben [1].

Das Individuationsprincip liegt somit nach Duns Skotus nicht in der materia signata, wie der hl. Thomas und Albertus gelehrt hatten, sondern in einer Realität, die der individuellen Form als solcher eignet. Ein gewisses Sein jedoch kommt der Materie wie der Form schon vor der Entstehung des Individuums zu, und soll durch die schöpferische Allmacht Gottes sowohl der Materie als der Form auch getrennt für sich verliehen sein. So wird auch für den einzelnen Menschen nicht etwa bloß eine Form, und zwar als solche die vernünftige Seele angenommen, sondern es sollen dieser Form vor ihrer Einsenkung in den menschlichen Leib schon andere vorangehen, namentlich die forma corporeitatis [2]. Aber zur vollen actuellen Existenz gelangt die Wesenheit der endlichen Dinge erst im Individuum durch das Hinzutreten der individuellen Form, welche zu dem bereits bestimmten Sein der Species und der speciellen Form noch den Abschluß, die numerische Einheit und die Unmittheilbarkeit (incommunicabilitas) bringt und die haecceitas genannt wird [3].

6. Was das Verhältniß des Wissens zum Glauben betrifft, so hat das Wissen nach Duns Skotus innere evidente Gründe zum Motive und ergibt sich als Function der ratio aus einer nöthigenden Demonstration. Das Glauben dagegen beruht auf dem äußeren Zeugniß eines anderen, und der göttliche Glaube hat das untrügliche Zeugniß des allwissenden und wahrhaftigen Gottes zum Motive und kommt als solcher nur unter der Mitbetheiligung des freien Willens zu Stande [4].

Bei den näheren Bestimmungen des Glaubens kommen aber einzelne Differenzen vor. Der Vorrang der fides infusa vor der fides acquisita, d. h. dem auf natürlichem Wege entstandenen göttlichen Glauben wird nicht in das richtige Licht gestellt. Er meint nämlich, daß der eingegossene übernatürliche Glaube nur in Verbindung mit der Charitas verliehen werde [5]. Dem steht entgegen, daß der eingegossene Glaube nach dem Verluste der Charitas noch bestehen bleiben kann, wie Duns Skotus selbst zugibt [6]. Warum sollte er nicht auch schon vor Eingießung der Charitas ertheilt werden können? Duns Skotus sieht jedoch jeden auch habituellen Glauben vor dem Empfange der heiligmachenden Gnade für einen natürlichen und erworbenen an [7]. Er leitet den übernatürlichen und eingegossenen Charakter des habituellen göttlichen Glaubens nicht an der Hand der ratio theologica aus dem über-

[1] Oxon. II, dist. 3, qu. 1, 9.

[2] Siehe o. S. 75. Das Nähere in der Anthropologie unten im 3. Theile.

[3] Oxon. II, dist. 3, qu. 6, 11.

[4] Reportt. III, dist. 23. qu. unica n. 16.

[5] Ib. n. 5: Fides enim infusa non infunditur a Deo, nisi quando charitas infunditur.

[6] Ib. n. 24.

[7] Ib. n. 3: Hoc etiam patet, si puer Judaeus nutriretur nobiscum, potest habere fidem acquisitam de omnibus quae creduntur in ecclesia, ut potest credere, mundum incepisse et filium Dei incarnari, et alios articulos fidei ex solo auditu, sicut ego credo Romam esse, quam non vidi.

natürlichen Motive desselben her. Die rationelle Begründung dieses Charakters gilt ihm als unzureichend; derselbe soll vielmehr nur aus der Lehre der heiligen Schrift und der Kirche erkannt werden [1]. Mitunter wird der Vorzug des eingegossenen Glaubens vor dem erworbenen nicht als ein specifischer, sondern nur als ein gradueller angegeben, wenn ausgeführt wird, daß der erstere eine größere Geneigtheit des Willens zum Glaubensacte verleihe, oder wenn hervorgehoben wird, daß der erstere auf übernatürlichem Wege eine größere Gewißheit oder vielmehr eine Unfehlbarkeit mit sich führe [2].

Der erwähnte Mangel in der Anerkennung und Würdigung des übernatürlichen Charakters des eingegossenen Glaubens spricht sich auch darin aus, daß die Mitbetheiligung des Willens beim Acte des göttlichen Glaubens nicht als ein übernatürlicher Act mit Rücksicht auf das Endziel aufgefaßt wird [3]. Der Wille soll die übernatürliche Disposition für den übernatürlichen Endzweck erst durch die Hoffnung und die Charitas erlangen. Auch diese Ansicht ist von den späteren Theologen nicht adoptirt worden. Der Wille muß die Wahrhaftigkeit Gottes und das Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten als etwas übernatürlich Gutes für die Erkenntniß und als Mittel für die himmlische Seligkeit ergreifen, um die unbedingte Unterordnung der Erkenntniß unter die Autorität Gottes im Glauben gebieten und bewirken zu können.

In anderen Punkten stimmt Duns Skotus wieder mit dem hl. Thomas überein, namentlich darin, daß man dasselbe Object, worüber man ein Wissen hat, nicht mehr glauben könne. Das Licht, welches das Wissen über die erkannten Objecte verbreitet, ist nach ihm das hellste in der natürlichen Ordnung und soll durch das dunkelste in der übernatürlichen Ordnung, nämlich durch das des Glaubens, mit Rücksicht auf ein und dasselbe Object nicht mehr erhöhet werden können [4]. Oben wurde jedoch schon bemerkt, daß nach dem hl. Bonaventura, dem die späteren Theologen gefolgt sind, das Wissen nicht immer den höchsten Grad der Gewißheit in der natürlichen Ordnung hat, und deßhalb durch das hinzutretende Licht des Glaubens bei vielen Wahrheiten eine größere Gewißheit annehmen kann. — Die Einwendung, daß die Apostel den Kreuzestod des Herrn gesehen und die höchste natürliche Gewißheit durch den Augenschein darüber gewonnen, aber dennoch mit uns den Artikel des Glaubensbekenntnisses: „Gekreuzigt unter Pontius Pilatus" mit göttlichem Glauben umfaßt hätten, konnte Duns Skotus mit Leichtigkeit widerlegen, weil der Glaubensartikel den Kreuzestod nicht eines bloßen Menschen, sondern den des menschgewordenen Sohnes Gottes zum Inhalte hat, welchen auch die Apostel mit göttlichem Glauben umfaßten [5]. In diesem Falle ist also nicht derselbe Satz Object des Wissens und zugleich Object des Glaubens. Wo dieses der Fall ist, da soll der Act des Wissens nur mit dem Habitus des Glaubens oder mit der Bereitwilligkeit zum Glauben (cre-

---

[1] Ib. n. 17.

[2] Ib. n. 23: Actus enim ille (fidei acquisitae) licet possit esse certus, non tamen ita perfecte certus, sicut per fidem infusam, quam perfectionem non habemus sine ea

[3] Ib. dist. 25. n. 11. [4] Oxon. III. dist. 23. qu. 1, 21.

[5] Ib. n. 17.

dulitas animi) vereinbar sein, die Objecte des Wissens auch glauben zu wollen, wenn sie eben nicht schon mit nöthigender Gewißheit erkannt wären. Jedoch findet der genannte Streitpunkt in der skotistischen Schule nicht häufig Anwendung, weil Duns Skotus von vielen natürlichen Religionswahrheiten, wie von der Unsterblichkeit der Seele, von der Allmacht und andern Eigenschaften Gottes, von der zeitlichen Schöpfung u. s. w. kein sicheres Wissen zuläßt, wenigstens die rationellen Beweise als unzureichend ansieht. In allen diesen Punkten appellirt er an den Glauben.

7. Duns Skotus erregte durch seine Kritik und seine besonderen Ansichten in der Philosophie und Theologie nicht nur großes Aufsehen in der gelehrten Welt, sondern übte auch, indem er die Fahne für die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter erhob, gleichsam eine magnetische Kraft und einen großartigen Einfluß auf das Volk und dessen religiöse Begeisterung aus. Sein Orden, der der Franziskaner, welcher in dem Ruhme eines seiner Genossen seinen eigenen erkannte und mit dem Dominikanerorden um den Vortritt auf dem Gebiete der Theologie wie des kirchlichen Lebens stritt, fiel ihm sogleich fast vollständig zu und wählte ihn zum Chorführer. Unter seinen ersten Schülern ist Franz von Mayronis († 1327), doctor illuminatus, der Commentare zu den Sentenzen geschrieben (Venedig 1520 gedruckt) und den actus Sorbonicus, die zwölfstündige Disputation, eingeführt hat, sodann der Aragonese Antonius Andreas, der Oxforder Joh. Dumbleton, Gerhard Odo, Johannes Bassolis, Nikolaus von Lyra u. a. zu nennen. Jedoch erst im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts, und zwar im Zusammenhang mit der fortschreitenden Bedeutung der Lehre von der Immaculata conceptio, kam es zu einer geschlossenen skotistischen Schule in dem Orden der Franziskaner, obwohl die einzelnen Lehrmeinungen des Skotus in der Theologie über die Eigenschaften Gottes, über die Person Christi, über die Gnade und die Sacramente immerfort ihre Vertheidiger fanden. Einzelne Franziskaner, namentlich Occam und seine Anhänger, gingen ihre eigenen Wege. Erst vom 15. Jahrhundert an traten vornehmlich irländische Theologen als Commentatoren der Werke des Duns Skotus auf und behandelten die Controversen zwischen dem Skotismus und dem Thomismus ex professo. Diese fortgesetzten Streitigkeiten und Reibungen mit den Thomisten der Dominikanerschule hielten das Interesse für die theologische Wissenschaft stets wach und lebendig und förderten die Keime und Triebe zu stets neuen Blüthen und Früchten im Garten der Theologie. In einigen Punkten fand auch allmählich eine Ausgleichung statt, und diese wurde in einem noch höheren Grade in der Neuscholastik, besonders bei den Jesuiten, wie bei Suarez, zu Stande gebracht, obschon die gesonderte thomistische wie skotistische Schule auch in der neuen Zeit fortexistirt hat.

§ 18.

Der Rationalismus des Raymundus Lullus und der Empirismus des Roger Bacon.

1. Eine eigenthümliche Erscheinung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie zu Ende des 13. Jahrhunderts ist Raymundus Lullus. Nicht

als wenn er den genannten großen Lichtern mit einem ähnlichen Glanze zur Seite gestanden hätte: er war einem Irrlichte zu vergleichen, das sich in der irdischen Atmosphäre unstät herumbewegt und den Wanderer in unwegsame Gegenden oder Sümpfe führen will. Er ward geboren 1235 von angesehenen Eltern auf der Insel Majorca, führte ein wechselvolles, sehr unstätes Leben, machte besondere Studien im Arabischen, um den Averroismus und Mohammedanismus bekämpfen zu können, schrieb lateinisch, arabisch und catalonisch (provençalisch) und beschloß sein Leben 1315 [1]. Sein Hauptwerk ist der Liber magnus contemplationum in Deum.

Lullus hatte sich die Bekehrung der Sarazenen und die Bekämpfung des Averroismus, welcher sich an den Höfen und bei vielen leichtfertigen Denkern Eingang verschafft hatte, zur Lebensaufgabe gemacht und erst im fortgeschrittenen Alter philosophische und theologische Studien ergriffen. Aber er schlug die verkehrten Wege ein und kam zu gefährlichen Irrthümern, indem er die Schranken zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit niederriß und die beiden an sich getrennten Gebiete ineinanderschiebend den Glauben in den Bereich des Wissens herabzog, ja sogar jenen diesem unterordnete, obwohl er dem Glauben seine Dienste zu leisten vermeinte. Er wollte nämlich den ganzen Inhalt der göttlichen Offenbarung, nicht nur die natürlichen Religionswahrheiten, sondern auch die Mysterien des Glaubens und die freien Thatsachen der göttlichen Offenbarung an die Menschen a priori beweisen, somit nicht nur ihre Congruenz, sondern ihre Nothwendigkeit mit Vernunftgründen auf nöthigende Weise darthun. Dem Glauben wurde nur noch die Bedeutung zuerkannt, dem Einzelnen die Kenntniß der religiösen Wahrheiten vorläufig zu vermitteln, um später nach angestellten Forschungen und Untersuchungen dem Wissen Platz zu machen und in dasselbe überzugehen. Glauben und Wissen sind zwei verschiedene Functionen des Erkennens, durch welche der Mensch wie auf zwei stets wechselnden Stufen den Berg der Wahrheit erklimmen muß. Sie sind zwei alternirenden Ringen an einer Kette zu vergleichen, durch deren Hülfe der Mensch sich zum Besitze der göttlichen Wahrheit emporhebt; und zwar folgt das Wissen jedesmal dem Glauben als das Vollendende. Eine gewisse relative Nothwendigkeit des Glaubens wird zwar von Lullus angenommen, indem die menschliche Erkenntniß einer äußeren Mittheilung und deren Annahme durch den Glauben bedürfen soll, um nachträglich zum Wissen des Angenommenen zu gelangen. Aber die absolute Nothwendigkeit des Glaubens wird fallen gelassen; der Glaube wird mit dem Oele in einem mit Wasser theilweise gefüllten Glase verglichen; er soll um so viel höher steigen, als Wasser hinzugegossen wird.

Diese Grundsätze führt Lullus an den einzelnen Geheimnissen des Glaubens aus und versucht es, nicht nur das Dasein Gottes und die Schöpfung aus Nichts, sondern auch die Trinität, den Sündenfall Adams, die Incarnation,

---

[1] Eine Sammlung seiner Schriften veranstaltete und edirte zuerst Zetzner, Straßburg 1598. Eine Gesammtausgabe seiner Schriften begann Ivo Salzinger in Mainz und veröffentlichte 1721 und 1722 3 F.-B., denen durch die Bemühungen anderer Gelehrten noch 7 andere bis 1742 folgten. Der 7. und 8. Bd. wird auf allen Bibliotheken vermißt und daher vermuthet, daß dieselben nicht gedruckt worden seien. Auch diese Ausgabe enthält nicht alle seine Schriften; er soll deren an 1000 verfaßt haben.

das Versöhnungsopfer Christi mit stringenter Nothwendigkeit a priori zu erweisen[1]. Das ist der Inhalt seiner Schriften: Liber de quatuordecim articulis fidei, seines Gespräches mit einem Eremiten über 140 streitige Punkte der Sentenzen, seiner Disputatio Fidelis et Infidelis. Indeß sind die Beweise zum größten Theile keine neuen, sondern dieselben, welche die vorangehenden Scholastiker als Congruenzgründe ausgeführt hatten. Die Kühnheit, mit welcher er seine Behauptungen aufstellte, bestach wohl Einige; aber die Tieferblickenden sahen bald das Unrichtige seiner Erkenntnißtheorie ein. Außerdem waren seine Schriften zu einem großen Theile ganz ungenießbar, besonders die, in welchen er die Metaphysik auf die Mathematik zurückführen und die schwierigsten Probleme der ersteren durch Combination von Buchstaben, welche er als Zeichen für Wahrheiten einführen wollte, meinte lösen zu können[2].

Lullus wollte unter Papst Honorius IV und Bonifaz VIII in Rom als öffentlicher Lehrer auftreten, erhielt aber die Erlaubniß dazu nicht. Der Dominikaner Nikolaus Eymericus, Inquisitor in Aragonien, übernahm die Untersuchung seiner Schriften, zog einzelne Hauptsätze aus ihnen und berichtete darüber an Papst Gregor XI, der sie 1376 verwarf.

Im Uebrigen hat er auf die theologische Wissenschaft und deren Entwicklung keinen merklichen Einfluß ausgeübt.

2. Wenn die erwähnte Erscheinung des Lullus einem Irrstern am Horizont der mittelalterlichen Philosophie glich, so ähnelt Roger Bacon[3] (geb. 1214 zu Ilchester in England), Franziskaner, oder vielmehr die von ihm befolgte Methode, einem Lichtschimmer, der erst in viel späterer Zeit sich über einen großen Theil des Horizonts verbreiten und zur Entdeckung neuer Welten führen sollte. Wenn er diese neuen Bahnen des Wissens auch nicht eröffnete, so hat er ihnen doch vorangeleuchtet und ist in die Fußstapfen des Aristoteles und der arabischen Aerzte, wie in die seines Zeitgenossen, Albertus des Großen, getreten, um die exacten Wissenschaften zu fördern. Er gab ihnen wenigstens einen neuen Aufschwung und behandelte in seinem Werke: Opus majus ad Clementem IV vornehmlich die Sprachkunde, Mathematik, Physik, namentlich Optik[4]. Auf diese Weise leitete er die wissenschaftlichen Bestrebungen auf die Erforschung des Individuellen, des in der Geschichte und in der Natur Gegebenen, auf Beobachtung, Entdeckung, Erfindung, Durchspürung des Concreten, um daraus neue allgemeine Wahrheiten zu erheben oder die schon bekannten daran zu erhärten. Die Wissenschaft der neueren Zeit hat besonders auf diesem Gebiete ihre Triumphe gefeiert, wogegen das Mittelalter vornehmlich die Theologie, die Wissenschaft des Geistes und die Metaphysik gepflegt und ausgebaut hat. Der Dogmengeschichte liegen daher die Leistungen des Roger Bacon zu weit, als daß ein Eingehen auf dieselben angezeigt wäre.

---

[1] Vgl. Stöckl, Gesch. der Phil. des Mitt. II, 940 ff.

[2] Siehe Proben bei Erdmann, Grundriß der Gesch. der Phil. § 212.

[3] Vgl. *Emile Charles*, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris 1861.

[4] Edit. *Jepp*, Lond. 1733. Eine Analyse der hauptsächlichsten Sätze gibt Erdmann a. a. O. § 206.

§ 19.

Der durch Occam repristinirte Nominalismus; Anhänger desselben.

Zu den beiden Hauptrichtungen der Philosophie während der Glanzperiode des Mittelalters, zu dem gemäßigten Realismus der Thomisten und dem Formalismus der Skotisten kam im 14. Jahrhundert eine dritte hinzu, der Nominalismus, aber in einer etwas anderen Gestalt als zu Anfang des Mittelalters bei Roscelin. Er entwickelte sich jetzt als das entgegengesetzte Extrem in der Schule der Skotisten, wie denn die Geschichte der Philosophie und der Häresieen derartige Uebergänge von dem einen Extrem zum andern in vielen Beispielen zeigt. Außerdem lagen in der Richtung der skotistischen Schule auch positive Anknüpfungspunkte für den Nominalismus vor. Die der Schule eigenthümliche, zuweilen spitzfindige und haarspaltende Kritik über die metaphysischen Voraussetzungen und Gründe der ratio theologica, welche die Congruenz der Offenbarungswahrheit darthun sollten, führte sehr oft zu einem bloß negativen Resultate und zu dem einfachen Recurs auf die Lehre der heiligen Schrift und der Kirche. Diese Richtung wurde von den Nominalisten noch weiter verfolgt. Sie machen in der Philosophie und an den natürlichen Religionswahrheiten auf dem Standpunkte der natürlichen Vernunft, wie auf dem Gebiete der ratio theologica alles fraglich, huldigen in maßloser Weise dem Skeptizismus und steuern mit vollen Segeln einem allgemeinen Schiffbruch und einer Zertrümmerung aller Wissenschaft entgegen, wobei der einfache Glaube als das einzige Rettungsbrett einen um so größeren Werth gewinnen soll. Im Nominalismus erhielt der Satz von einer doppelten Wahrheit, daß etwas philosophisch falsch und theologisch wahr sein könne, seine rechte Geltung. Man übersah aber dabei, daß dem Glauben auf diese Weise schlechte Dienste geleistet, daß ihm die unentbehrlichen Voraussetzungen und Stützen entzogen würden, und die praeambula fidei Grund und Boden verlören.

1. Die Anfänge des Nominalismus zeigen sich in der Skotistenschule schon bei dem Minoriten Petrus Aureolus (einem Schüler des Duns Skotus), der als Erzbischof von Aix 1321 gestorben ist[1]. Er erkannte dem Allgemeinen gar keine objective Realität zu, sondern nur dem Individuellen[2], verwarf außerdem die species impressae, welche die Realisten als vermittelndes Glied zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen und der geistigen Erkenntniß der Dinge angenommen hatten[3].

2. Die Dominikaner wurden nicht sogleich sämmtlich Anhänger des hl. Thomas. Ein Mitglied dieses Ordens, Durandus de St. Portiano, als Bischof in Meaux 1322 gestorben, hat in vielen Punkten eigenthümliche Ansichten aufgestellt und dem Nominalismus wenigstens vorgearbeitet[4]. Er

---

[1] P. *Aureoli* Verberii Archiep. Aquensis. Comm. in 4 ll. Sentt. Romae 1595—1605.

[2] In Sentt. 1. dist. 23. a. 2. [3] Ib. dist. 12. qu. 1. a. 2.

[4] Sein Commentar zu den Sentenzen ist zu Lyon 1569 und zu Venedig 1586 gedruckt worden. Die letztere Ausgabe liegt mir vor.

hat den Titel: doctor resolutissimus erhalten. Das Allgemeine, welches wir in unseren Begriffen erfassen, hat nach ihm keine objective Realität, sondern besteht nur als Begriff in unserem Geiste, indem wir bei der Vergleichung mehrerer Dinge, an denen wir das Singuläre zuerst erkennen, ihre Eigenthümlichkeiten fallen lassen und das Gemeinsame festhalten [1]. In diesem Erfassen des Gemeinsamen besteht ihm die abstractive Erkenntniß, welche nur auf das Unbestimmte gehen soll und daher eine verworrene Erkenntniß ist [2]. Nur das Individuelle ist real und seiend und Gegenstand der intuitiven Erkenntniß; und zwar hat das Individuum das Sein und die Existenz durch den allmächtigen Willen Gottes [3]. Ein besonderes Individuationsprincip findet somit im Systeme des Durandus keine Stelle; jedes Sein ist nach ihm nur ein individuelles und zwar durch den allmächtigen Willen Gottes. Er hatte in vielen Punkten ganz singuläre Ansichten, verwarf auch die Unterscheidung zwischen intellectus agens und possibilis, weil zu einer solchen ebensowenig ein hinreichender Grund vorliege [4], wie zu der Annahme der species intelligibiles. Eine Materie für das Geisterreich und eine Zusammensetzung der menschlichen Seele aus Form und Materie hat er nicht adoptirt [5]. Von Gott können wir nach Durandus nur eine sehr unvollkommene Erkenntniß gewinnen; denn weder die intuitive, noch die abstractive Erkenntniß kann ihn direct erreichen, auch die letztere nicht, weil er weder in den materiellen und individuellen geschaffenen Dingen mit seinem Sein uns entgegentritt, vielmehr absolut von ihnen verschieden ist, noch auch in ihnen, als in seinen Geschöpfen seine ganze Kraft zeigt [6]. Die von den Geschöpfen abstrahirten Allgemeinbegriffe, die den Charakter des Unbestimmten haben, können wir nur in einem analogen Sinne auf Gott übertragen und gewinnen so eine dunkle Erkenntniß über Gottes Eigenschaften wie über seine Wesenheit [7]. In der Frage, ob ein Act des Glaubens an eine natürliche metaphysische Wahrheit mit einem Acte des Wissens von derselben Wahrheit sich zu Einem Acte verbinden könne, stand Durandus auf Seiten des hl. Bonaventura [8]. Ueberhaupt gehört Durandus trotz seiner mannigfachen Irrthümer zu den geistreichen Theologen. Er hat durch manche kühne, von den übrigen Schulen abweichende Sätze Leben in die theologische Wissenschaft gebracht und namentlich die Thomisten zur Vertheidigung ihres Meisters herausgefordert und die tiefere Begründung mancher

---

[1] In Sentt. 2. dist. 3. qu. 7, 7: Quod primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare . . . . . Sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi eo modo quo potest tibi competere fieri. Esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis.

[2] In Sentt. 4. dist. 49. qu. 2, 8: Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam.

[3] In Sentt. 2. dist. 3. qu. 2, 14: Dicendum ergo quod nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae et quidditatis . . . . . Ergo eadem principia secundum rem, et differunt solum secundum rationem, sunt quidditatis et individui . . . . . 15: Nihil enim existit in re extra nisi individuum vel singulare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum; sed per illud, quod est.

[4] In Sentt. 1. dist. 3. qu. 5. [5] Ib. 1. dist. 8. qu. 2.

[6] Ib. 1. dist. 3. qu. 2, 11. [7] Ib. qu. 2, 13. [8] Prolog. n. 39.

Lehr- wie Glaubenssätze veranlaßt. Daher muß er in der Dogmengeschichte viel mehr berücksichtigt werden als alle andern Nominalisten.

3. Der Chorführer der Nominalisten im 14. Jahrhundert wurde Wilhelm Occam, aus dem Dorfe gleichen Namens in England gebürtig, Schüler des Duns Skotus in Oxford und Paris. Hier trat er später als Professor der Theologie auf[1], nahm aber während der Streitigkeiten zwischen Bonifaz VIII und Philipp dem Schönen zu Gunsten des letzteren und für die Staatsomnipotenz Partei und ließ sich in seiner Opposition gegen das Papstthum durch das Vorgehen Johannes' XXII gegen die Spiritualen seines Ordens immer weiter treiben, indem er dem Papst die Berechtigung zu einer weltlichen Macht und auch die Unfehlbarkeit in der Definition der Kirchenlehre absprach. Er kam zu Avignon in's Gefängniß und floh 1328 aus demselben zu Ludwig dem Bayer nach München, wo er seine Opposition gegen den Papst noch steigerte. Er starb 1347 (nach Andern einige Jahre später) in Carinolä in Unteritalien.

Der von Duns Skotus eingeführte Unterschied zwischen abstractiver und intuitiver Erkenntniß wird von Occam festgehalten, der ersteren jegliche Gewißheit über das Sein der Dinge abgesprochen und ausschließlich der anderen zuerkannt; diese allein soll uns über alle zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten, wie über alles Seiende gewiß machen[2]. Die Abweichung von der Erkenntnißlehre des hl. Thomas wird aber noch deutlicher, wenn Occam die intuitive Erkenntniß der abstractiven rücksichtlich derselben Objecte der Zeit nach immer vorangehen läßt[3]. Hier ist er offenbar auf falscher Fährte. Denn die höchsten und allgemeinsten Begriffe bilden wir eben auf dem Wege der Abstraction, und erst aus der Combination dieser Begriffe gewinnen wir die höchsten Principien oder Grundsätze für unser Denken und Thun, welche wir kraft unmittelbarer oder intuitiver Erkenntniß als wahr erfassen. Die Gewißheit aber eignet erst dem reflexiven Erkennen, mit welchem wir die Uebereinstimmung unseres intuitiven Erkennens mit den Dingen außer uns und mit der höchsten Wahrheit erfassen, mit welchem wir auch die Wahrheit unserer Annahme hinsichtlich der Realität der Außenwelt und unserer eigenen Lebensthätigkeiten durchschauen. Ebenso wie Durandus läßt auch Occam die Unterscheidung zwischen intellectus agens und possibilis, und die Annahme von species intelligibiles als Mittelglieder zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntniß fallen. Die Erkenntniß soll nicht mehr die Bedeutung haben, ein ideales Nachbild von der wirklichen Welt in der Seele

[1] Aus dieser Zeit ist wahrscheinlich sein Commentar zu den Sentenzen, in Lyon 1495 in groß Quart mit dem Centilogium Theologicum als Anhang gedruckt. Die Angabe Erdmann's (a. a. O. § 216) in Betreff des Inhalts dieses Commentars bedarf hier einer kleinen Berichtigung, da in der angeführten Ausgabe alle 4 Sentenzen-Bücher commentirt sind. Die Disputatio inter Clericum et militem ist Paris 1598, die Quodlibeta septem Straßburg 1491, der Tractatus logices Paris 1488 gedruckt worden.

[2] In Sentt. prol. qu. 1 (Z): Abstractiva autem est ista, virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit . . . . . Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci.

[3] Quodl. 1. qu. 13: Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu ejusdem objecti, et non e converso.

hervorzurufen und von der Wahrheit des Erkannten zu überzeugen; sie soll nur entsprechende natürliche Zeichen für die reale Welt in der Seele erzeugen, die sodann weiter durch andere willkürliche Zeichen in Wort oder Schrift ausgedrückt werden. Die menschlichen Gedanken sind also nicht mehr Abbilder, sondern nur Zeichen, wenn auch natürliche, der Dinge, die mit Nöthigung sich ergeben[1]. Zunächst sind diese Zeichen individuelle und singuläre wie die Dinge, welche sie bezeichnen, und werden erst dann allgemeine oder vielmehr gemeinsame, wenn die auf das Einzelne gehenden Merkmale abgestreift werden, und nur noch das Unbestimmte festgehalten wird, welches von mehreren Dingen derselben Art ausgesagt werden kann. Es gibt somit ein Allgemeines (generale) nur in praedicando, nicht in essendo[2]; es entspricht den unbestimmten Zeichen nicht ein reales Allgemeines in den Dingen.

Fragt man nach dem Sein dieser Zeichen in der Seele, so kann man sie möglicher Weise als Schemen ohne alle Realität, d. h. als bloße Mittel zur Erkenntniß, oder als eine Qualität der Seele, oder als eine Thätigkeit derselben auffassen. Für das letztere entscheidet sich Occam[3]. Dieser Act des Erkenntnißvermögens ist es, welcher von der reflectirenden Thätigkeit desselben Vermögens erkannt und gewußt wird. Zwar erkennen wir auch die Wesenheit der Dinge, aber nach Occam nur mittelbar durch die genannten natürlichen Zeichen. Diese bilden zunächst das Object unseres Erkennens, sowie jeglicher Wissenschaft, die es mit der Ordnung, Begründung und Entwicklung dieser Zeichen zu thun hat und als eine reale auch auf die bezeichneten Gegenstände geht[4]. Bei diesen Denkoperationen können wir auch weiter für eine Mehrheit von Zeichen neue Zeichen oder Begriffe bilden, wie die Begriffe Art, Gattung, Staat, Volk, Wald u. a. dahin gehören.

Den Allgemeinbegriffen entspricht also als solchen nichts Reales in der Außenwelt. Nur das Individuelle und Singuläre soll Existenz haben[5]. Daher besteht auch weder ein realer, noch ein formaler oder virtueller Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen an den Dingen; vielmehr ist das Allgemeine, oder richtiger das Unbestimmte nur in oder an unseren Gedanken. Zuletzt wird von Occam das Verhältniß, welches zwischen der realen Welt und den menschlichen Gedanken bestehen soll, auch in analoger Weise auf Gott übertragen oder darnach auch das Verhältniß der göttlichen Ideen zu den endlichen Dingen bestimmt. Die Ideen Gottes sollen nur die individuellen Dinge zum Objecte haben und ebenso schöpferisch von Gott hervorgerufen sein als die Dinge. Von dem Allgemeinen hat Gott nur in-

---

[1] Log. 1. c. 12: Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere.

[2] Ib. c. 14.

[3] Ib. c. 12: Sed quid est in anima id, quod est tale signum? Dicendum, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii quod est quaedam qualitas subjective existens in anima, distincta ab actu intelligendi; alii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora; omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto.

[4] In Sentt. 1, dist. 2. qu. 4. [5] Ib. qu. 7.

soweit eine Idee, als er den menschlichen Geist mit allen seinen Gedanken durchschaut, und in ihm auch dessen unbestimmte Allgemeinbegriffe erkennt[1].

Mit diesen nominalistischen Grundsätzen und ihrer consequenten Durchführung war im Grunde jede Wissenschaft unmöglich gemacht. Denn diese will sich nur mit den allgemeinen Wahrheiten beschäftigen, die in und an den Dingen außer uns Realität haben. Das gilt von der Geschichte, Naturkunde, Metaphysik u. s. w. Nur die Logik als Wissenschaft von den Gedanken konnte im Nominalismus ihr Feld behaupten, aber eine Wissenschaft von der Wahrheit war sie doch nicht mehr, weil ja alle Urtheile gleich wahr oder auch gleich falsch waren. Und außerdem hatte sie keinen Uebergang von den Gedanken in die reale Welt mehr. Verzweiflung an aller Wahrheitserkenntniß war die eigentliche Frucht des Nominalismus. Freilich wurde dieser Skeptizismus vornehmlich nur in der Metaphysik und an den natürlichen Religionswahrheiten geltend gemacht, sogar vielfach in der Absicht, um die Nothwendigkeit des Glaubens in ein um so grelleres Licht zu stellen. So wurden von Occam die Beweise für das Dasein Gottes bekrittelt, die Unterschiede zwischen den göttlichen Eigenschaften und diese selbst für bloße Gebilde des menschlichen Verstandes erklärt[2], die Beweise für die Immaterialität und Einheit der menschlichen Seele als unzureichend betrachtet[3]. In ähnlicher Weise wurden die rationellen Begründungen der Dogmen wankend gemacht und eine fortschreitende Entfremdung der Philosophie von der Theologie eingeleitet und befördert. Schon von dieser Seite angesehen, ist der Nominalismus der eigentliche Vorläufer der Irrlehren der Reformatoren geworden, welche der Vernunft alle Fähigkeit zur Erkenntniß der metaphysischen und religiösen Wahrheiten absprachen und die Kluft zwischen Wissen und Glauben noch mehr erweiterten. Aber auch in anderer Weise arbeitete der Nominalismus den genannten Irrlehren vor durch die Opposition gegen die Kirche, durch Hervorhebung des Individuellen und Subjectiven bei der Auffassung der Kirche, oder auch durch die Vertheidigung gefährlicher Meinungen über die Gnade und Sacramente.

4. Trotz alldem gewann der Nominalismus im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts viele Anhänger. Die Begünstigung der neuen Richtung durch die Fürsten, besonders in Deutschland, die an den Nominalisten im Kampfe gegen das Oberhaupt der Kirche Hülfe fanden, das Neue und Verwegene der Theorie, verbunden mit dem kühnen Auftreten der Adepten derselben — alles dieses trug dazu bei, der neuen Lehre Freunde zu verschaffen. In der Reihe derselben zählt als Schüler Occam's Johannes Buridan, um die Mitte des 14. Jahrhunderts Lehrer der Philosophie an der Universität zu Paris[4]. Die durch den Nominalismus eingeleitete Scheidung der Philosophie von der Theologie wurde von ihm weiter geführt, indem er fast nur philosophische Schriften, namentlich Commentare zu einzelnen Schriften des Aristoteles, verfaßte, die für die Dogmengeschichte übergangen werden können. Die Frage nach dem Verhältnisse des Verstandes zum freien Willen hat er mit besonderem Interesse

[1] In Sentt. 1. dist. 33. qu. 5: Generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae nisi poneretur, quod universalia essent quaedem res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem.

[2] Quodl. 3. qu. 1. [3] Quodl. 1. qu. 10.

[4] Vgl. Ritter, Gesch. der Phil. 8, 604 ff.

verfolgt. Andere Anhänger Occam's waren: aus dem Orden der Minoriten Goddam, aus dem der Dominikaner Robert Holkot († 1349), aus dem der Augustiner Gregorius von Rimini, der das erste und zweite Buch der Sentenzen commentirte [1]. Petrus d'Ailly (de Alliaco), geboren 1350 zu Compiegne, der berühmte Rector der Pariser Universität, später Cardinal und hervorragendes Mitglied der Synode von Costnitz († 1425), verdient mehr eine Stelle unter den Mystikern als unter den Nominalisten, obwohl er auch die philosophischen Ansichten der letzteren theilte. Wohl aber muß Gabriel Biel, Professor der Theologie zu Tübingen († 1495), hier genannt werden, weil er sich in der Vorrede zu dem Commentar der Sentenzen [2] für Occam als seinen Meister erklärt, dem er vornehmlich in dem ersten Buche folgen will. In den folgenden Büchern seines Commentars adoptirte er in der Regel die Meinungen der skotistischen Schule. Zu einer weiteren Entwicklung ist der Nominalismus durch die Leistungen dieser Theologen aber nicht gebracht worden. Er fand gleich von Anfang an auch heftige Bekämpfer, zumal seine Adepten zumeist eine mehr oder minder antipäpstliche und antikirchliche Stellung einnahmen. Die Pariser Universität, welche damals noch auf dem Gipfelpunkt ihres Ansehens stand, verbot schon 1339 in einem Decrete [3] die Lehre Occam's, und König Ludwig XI verlangte auf Antrieb des Bischofs Bochard von Avranches 1473 von allen Professoren der theologischen und Artisten-Facultät das eidliche Versprechen, nicht nach den Schriften des Occam, Gregor von Rimini, Petrus d'Ailly, Marsilius dociren zu wollen.

Mehr als durch diese Maßregeln zerfiel der Nominalismus an seiner eigenen Gehaltlosigkeit; er hat die Stürme, welche die Renaissance und die Reformation auf dem Gebiete der theologischen und philosophischen Wissenschaft hervorgerufen haben, nicht überstanden, ist vielmehr größtentheils in das feindliche Lager und in den Abfall von der Kirche übergegangen.

§ 20.

Die Thomisten und gemäßigten Realisten des 14. und 15. Jahrhunderts; der Niedergang der Scholastik und die Anfänge der Neuscholastik in Spanien.

A. Man hat den im vorigen Paragraphen beschriebenen Nominalismus in der neueren Zeit oft als den natürlichen Ausläufer der mittelalterlichen Theologie überhaupt bezeichnet und in einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie die reife Frucht der Scholastik gefunden: aber das Eine wie das Andere mit Unrecht. Schon die Annahme ist unrichtig, daß die Franziskanerschule die Lehren Occam's zu den ihrigen gemacht habe [4]. Diese blieb vielmehr im Ganzen und Großen dem Skotismus oder Formalismus treu und griff damit sogar über den gemäßigten Realismus des hl. Thomas

---

[1] Vgl. Werner, der hl. Thomas III, 123.
[2] Zu Lyon 1514 gedruckt in groß Quart.
[3] Siehe Werner a. a. O. S. 125.
[4] Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 329 ff.

noch weit hinaus. Die Anhänger des Nominalismus waren immer nur rari nantes. Die Mehrzahl der Theologen folgte den Lehren des hl. Thomas, und zwar schaarten sich unter diese Fahne nicht nur fast sämmtliche Mitglieder des Dominikanerordens, sondern die namhaftesten Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts überhaupt. Zu ihnen gehören Thomas von Straßburg, Mitglied des Augustinerordens und Professor der Theologie zu Paris († 1357), der ebenso wie sein Ordensgenosse Alphonsus Vargas, als Erzbischof von Sevilla 1359 gestorben, Commentare zu den Sentenzenbüchern schrieb. Noch bedeutender waren die Dominikaner: Petrus Paludanus aus Burgund, erst Professor in Paris (von 1314—1330), später Patriarch von Jerusalem. Die hervorragendsten Thomisten des 15. Jahrhunderts waren die beiden Dominikaner Johannes Capreolus, erst Professor der Theologie in Paris, sodann in Toulouse, princeps Thomistarum genannt († 1444)[1], und der Cardinal Thomas de Vio, von seinem Geburtsorte Gaëta Cajetanus genannt, welcher in das 16. Jahrhundert hineinreicht, und den besten Commentar zur Summe des hl. Thomas geschrieben hat († 1534)[2]. Der erstgenannte Capreolus theilt die einzelnen Quästionen seines schwerfällig geschriebenen Werkes durchgehends in drei Artikel, indem er im ersten die genau gefaßte These im Anschluß an die thomistische Schule an die Spitze stellt und kurz begründet, alsdann im zweiten alle von den Gegnern des hl. Thomas erhobenen Einwendungen mit ihren Argumenten ausführt und im dritten die Widerlegung derselben gibt. Diesen beiden kann noch Dionysius Carthusianus, doctor ecstaticus genannt († 1471), zugetheilt werden, der in seinem Commentare zu den Sentenzen und in dem zu den heiligen Büchern mit dem Thomismus, dem er wenigstens in den meisten Punkten folgt, auch die Mystik verband. Es ist derselbe, der den im Folgenden noch zu erwähnenden Cardinal Nikolaus von Cusa bei der Reformation der Klöster in Deutschland und in den Niederlanden unterstützte.

Weiter gefördert haben diese Thomisten die Philosophie und Theologie des hl. Thomas aber nur in wenigen Punkten; sie pflanzten die Lehren des großen Meisters in den Schulen durch Unterricht und Schriften fort, beschäftigten sich daneben auch, wie Cajetan, mehr mit der Erklärung der heiligen Schriften, wozu die Mystiker der damaligen Zeit den Hauptanstoß gaben. Außerdem setzten sie die Streitigkeiten mit den Skotisten, welche besonders im Franziskanerorden ihre Schule aufrecht erhielten, ununterbrochen fort und fanden darin einerseits einen Antrieb zu unablässigen wissenschaftlichen Bestrebungen, aber auch andererseits zum Festhalten an der Tradition ihrer Schule und an den großartigen Leistungen des hl. Thomas. Jedoch neue Gegner erhoben sich seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, besonders in Italien, sodann auch in den cisalpinischen Ländern; hier hatten die Theologen mit den Averroisten, die seit Peter von Abano († 1315) in Padua eine Schule gegründet, dort mit den neu entstandenen Platonikern oder mit den Neu-Aristotelikern, überall mit den Humanisten zu kämpfen.

---

[1] Der Commentar desselben zu den Sentenzenbüchern liegt mir in einer Ausgabe Venedig, 1483, vor.

[2] Eine der besten Ausgaben ist die zu Venedig, 1596, in Folio erschienene.

B. Im Ganzen und Großen ging es mit den Leistungen der Scholastik sowohl in der Schule der Thomisten und Skotisten als auch der Nominalisten während des 15. Jahrhunderts abwärts, besonders wenn wir sie mit denen des 13. und zum Theil auch mit denen des 14. Jahrhunderts vergleichen. Die theologische Wissenschaft wurde unter den beengenden Schnüren eines erstarrten Aristotelismus vielfach zu einer Mumie oder nach Abstreifung aller lebendigen Formen zu einem Knochengerüste, das mit Abscheu erfüllte und abschreckend wirkte. Das Wiedererwachen der alten klassischen Studien, der Aufschwung des Humanismus, der allgemein gewordene Ruf nach Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, der alsdann erfolgende Abfall eines großen Theiles der germanischen Völker vom katholischen Glauben, welcher Abfall sich mit dem Verfall der Scholastik wie mit der in der sichtbaren Kirche herrschenden Corruption an Haupt und Gliedern zu rechtfertigen suchte, stellten der theologischen Wissenschaft viele neue Aufgaben, denen die mittelalterliche Scholastik in der Gestalt und Form, mit welcher sie in den meisten Ländern auftrat, nicht mehr gewachsen war.

Was zunächst den Inhalt der Scholastik als einer menschlichen Wissenschaft angeht, abgesehen von dem göttlichen, niemals alternden, eigentlichen Inhalt der Dogmen, so war derselbe zum großen Theile, wie auch die Methode, von der Philosophie des Aristoteles entlehnt worden. Bei dem ersten Eindringen des arabischen Aristotelismus in die Gedankenwelt des christlichen Europa's zu Ende des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts nahm die Theologie unter vielen anderen Anregungen und günstigen Constellationen einen ganz ungewöhnlichen Aufschwung, überwältigte die auf sie einströmende, fremdartig scheinende Macht auf das Vollkommenste und machte sich dieselbe dienstbar. Aber den späteren Theologen erging es wie einem siegreichen Heere, das unter der Anführung von Heroen, die eine neue Taktik und neue Waffen eingeführt hatten, ein Feindesland erobert hat, und nun während einer zu langen Friedenszeit es bei der Beibehaltung der alten Taktik und der alten Waffen bewenden läßt, aber plötzlich von neuen Feinden angegriffen wird, die eine ganz neue Kampfweise sich angeeignet haben. Der Scholastik waren während des 14. und 15. Jahrhunderts zu wenig neue Elemente zur Anregung oder zur Ueberwindung zugeflossen. Die aristotelische Methode hatte sich bei den schon oft genannten Heerführern für den Zweck einer rationellen Behandlung und Durchdringung der Dogmen als sehr geeignet bewiesen und noch nichts Schwerfälliges oder Ermüdendes gezeigt. Die These wurde an die Spitze des Artikels gestellt, die scheinbaren Gegengründe wurden der Reihe nach aufgeführt, die entscheidenden äußeren Gründe der Autorität ihnen entgegengestellt; alsdann wurde die rationelle Ausführung der These und zuletzt die Widerlegung der Einwendungen gegeben. Aber bei den Ausläufern der Scholastik, ja schon bei Duns Skotus, Occam, noch mehr bei den Theologen des 15. Jahrhunderts, auch bei den hervorragenden, wie bei Dionysius Carthusianus und Capreolus, artet die dialektische Erörterung der These in ein Labyrinth von verschiedenen Ansichten aus, bei deren Aufzählung und Besprechung man den Faden nur mit der größten Anstrengung verfolgen kann, um dann endlich auf die Ansicht des Autors zu stoßen.

Die ganze Behandlung der Dogmen wurde zu ausschließlich eine Operation

des abstrahirenden Verstandes, der für jeden Artikel ein Prokrustesbett von feststehenden Fragen nach der Wesenheit, dem Sein, den realen oder virtuellen Unterschieden, nach Form und Materie, nach allen denkbaren Möglichkeiten in Bereitschaft stehen hatte und zur Anwendung brachte. Dadurch kam eine ermüdende und zuletzt ertödtende Einförmigkeit heraus. Die neuere Methode in der Wissenschaft, welche auf die Erforschung und Durchspürung des Einzelnen, Individuellen und Concreten geht, stand in dieser Hinsicht der alten gegenüber offenbar in großem Vortheile. Hier bringt leicht fast jeder Tag etwas Neues. Auf die Theologie angewandt wurde diese Methode die historische, oder die Ausforschung der Quellen und des Geschichtlichen auf allen Gebieten der Religion.

Zu den genannten Mängeln der Scholastik kam noch die Unbeholfenheit, Schwerfälligkeit oder gar Rohheit der Sprache, die um so mehr mit Widerwillen erfüllte, seitdem die alten klassischen Studien ihre Renaissance feierten, und zuletzt der Gegenstand des beißendsten Witzes und Hohnes in den Epistolae virorum obscurorum wurde. Schon bei Duns Skotus tritt diese Schattenseite hervor und wurde in den nachfolgenden Zeiten immer auffallender.

C. In den meisten Ländern führte am Ende des Mittelalters die Opposition gegen die Mängel der Scholastik dahin, mit dem Bade auch das Kind auszuschütten. Spanien und seinen aufblühenden Universitäten, namentlich Salamanca, gebührt der Ruhm, zu Ende des 15. und im Laufe des 16. Jahrhunderts den Faden der Tradition weder verloren noch unterbrochen und der Scholastik oder vielmehr dem Thomismus zu einer Wiedergeburt und zu einer neuen Blüthe verholfen zu haben, wie er sie nicht einmal im Mittelalter gehabt hatte. Die Blüthezeit der Wissenschaft und selbst die der Theologie steht bei den einzelnen Nationen gewöhnlich mit einem Aufschwung derselben auf allen Gebieten des nationalen Lebens in Verbindung. Das klassische Zeitalter der Griechen beginnt mit der ruhmvollen Beendigung der Perserkriege und erreicht seinen Culminationspunkt in Aristoteles mit dem Siegeszuge Alexander's des Großen. Die Glanzperiode der Patristik in der Kirche nahm da ihren Anfang, als das Christenthum den römischen Staat überwunden hatte und das griechisch-römische Heidenthum zum Piedestale nehmen konnte, um darauf den neuen Bau der christlichen Weltordnung zu errichten. Wiederum fällt die erste Blüthe der Scholastik mit der Zeit zusammen, in welcher die germanische christliche Welt dem Mohammedanismus die heiligen Lande entriß, und das mittelalterliche Papst- wie Kaiserthum zur vollsten Machtentfaltung gelangt war. In ähnlicher Weise trat Spanien während des 16. Jahrhunderts an die Spitze der europäischen Staaten. Zu Ende des 15. Jahrhunderts hatte die Nation durch die Verheirathung Ferdinand's des Katholischen mit Isabella, Königin von Castilien, ihre politische Vereinigung und durch die gänzliche Vertreibung der Mauren und Eroberung der Alhambra ihre Consolidirung erlangt; sie hatte durch die Entdeckung Amerika's neue Gesichtskreise und Handelswege geöffnet und enorme Reichthümer gewonnen; sie war unter der Herrschaft Karl's V in die innigsten Beziehungen zum übrigen Europa getreten. Das 16. Jahrhundert wurde für Spanien die klassische Periode, reich nicht nur an Siegen, sondern auch an Monumenten auf allen Gebieten der Kunst und Wissenschaft, während welcher Zeit der Alcazar zu Toledo, die Kathedrale zu Sevilla und der Escorial gebaut wurde, Murillo, Cervantes,

Calderon glänzten oder zu glänzen begannen. Die Theologie blieb nicht zurück, hatte vielmehr das Glück, in demselben Geleise und in derselben Richtung fortzuschreiten und durch Aneignung und Nutzbarmachung der klassischen Studien, wie durch Berücksichtigung der Forderungen der neuen Zeit sich zu verjüngen und eine so reichhaltige und großartige Literatur zu erzeugen, wie sie kein anderes Land aufzuweisen hat.

Franz von Vittoria[1] († 1566), der zu Paris den berühmten Thomisten Peter Crockart gehört, ist es, der nach Spanien zurückgekehrt, den Sinn für das Studium des hl. Thomas bei begabten Schülern zu wecken wußte. Aus seiner Schule ging Melchior Canus hervor, der zugleich mit Carranza als Lehrer den Ruhm Salamanca's inaugurirte und durch sein klassisches Werk De locis theologicis zeigte, wie man auf der Grundlage des hl. Thomas fortbauen, eine schöne Ausdrucksweise mit der Theologie verbinden und den Bedürfnissen und Fragen der neuen Zeit entsprechen könne. Neben Melchior Canus gingen Dominicus Soto, Bartholomäus Medina aus der genannten Schule hervor, denen dann später eine Menge der ausgezeichnetsten Theologen aus der Gesellschaft Jesu folgte. Erst jetzt kam die Doctrin des hl. Thomas zu ihrem eigentlichen Ansehen und überflügelte weit die des Duns Skotus, obwohl sie ununterbrochen, vornehmlich im Dominikanerorden, ihre Vertheidiger gehabt hatte. Doch damit haben wir bereits in die Geschichte der neueren Zeit hinübergegriffen.

§ 21.

Die Repräsentanten der mittelalterlichen Mystik im 15. Jahrhundert, besonders Gerson und Nikolaus von Cusa; ihr Einfluß auf die Theologie.

Das 14. und 15. Jahrhundert hat für die Philosophie und Theologie nicht so großartige Leistungen aufzuweisen als das dreizehnte. Die Theologen sanken von der erklommenen Höhe immer mehr und mehr hinab und brachten nach und nach durch endlose Grübeleien und ungenießbare Form die Scholastik in Verruf. Die Gebrechen ihrer Methode und Form, wie sie im vorangehenden Paragraphen geschildert worden sind, traten zu grell und zu allgemein hervor, als daß nicht Viele von den verdorrten und mit Disteln und Dornengestrüpp bedeckten Fluren sich abgewandt und die damals frisch grünenden Auen und üppigen Gefilde der Mystik aufgesucht hätten. Denn auf diesen Gefilden gediehen damals im 15. Jahrhundert herrliche Früchte, die nicht etwa bloß einem engen Kreise von Gelehrten zusagten, sondern dem ganzen christlichen Volke zur Erbauung, zur Weckung und Vertiefung des religiösen Lebens dienten. Man braucht nur an Peter d'Ailly, Gerson, Thomas von Kempen, den Verfasser der Nachfolge Christi[2], an Suso, Tauler zu erinnern. Die

[1] Vgl. Werner, der hl. Thomas III, 137.

[2] Die neuesten Versuche, einen italienischen Benedictiner Gersen aus dem 13. Jahrhundert als Verfasser zu beweisen, haben die Streitfrage über das Vaterland des Verfassers noch nicht zum Abschluß gebracht. Bis jetzt sind die Beweise Malou's, recherches sur le véritable auteur du livre de l'imitation 3. Éd. 1858, und Hirsche's

Dogmengeschichte hat freilich weniger von ihnen zu vermerken. Einzelne Dogmen, wie die über die heiligmachende Gnade, hypostatische Union, über die heilige Eucharistie u. a. erhielten von den Mystikern eine mehr contemplative Behandlung, um die das Herz und Gemüth treffenden Seiten in das hellste Licht zu stellen. Von einigen Mystikern wurde aber in andern Fragen auch Unklarheit befördert und einem falschen Quietismus das Wort geredet, der durch ein inneres Gefühlsleben den sittlichen Lebenskampf und das beharrliche Ringen nach Tugend auch im äußeren Leben meinte ersetzen zu können. An diese extravagirende Richtung des falschen Mysticismus, der sich mit dem Nominalismus in der Philosophie wohl vertrug, hat namentlich auch Luther angeknüpft und durch den blendenden Schein dieses Mysticismus seinem Abfall von der Kirche einen solchen Erfolg gegeben, daß derselbe auch jetzt, nach mehr als drei Jahrhunderten, als ein berechtigter und als eine Wiedererneuerung und Verinnerlichung des Christenthums angesehen wird. Zu jenen Punkten, über welche die Mystik nur zu leicht Unklarheit verbreitet, gehört auch der über Glauben und Wissen, auf welchen wir an diesem Orte unser besonderes Augenmerk zu richten haben, um zu sehen, wie er von den hervorragenden Mystikern aufgefaßt wurde.

1. In Frankreich nimmt unter den Theologen der genannten Richtung eine hervorragende Stelle Gerson ein, geboren am 14. Dezember 1363 zu Gerson[1]. Er war ein Schüler, später Freund des d'Ailly, des bekannten Kanzlers der Pariser Universität am Ende des 14. Jahrhunderts, welcher dem Nominalismus in dem Sinne huldigte, daß er eine speculative Durchdringung der Glaubenswahrheiten verwarf. Gerson, der seinem Lehrer 1396 im Kanzleramte folgte, theilte mit diesem die Aversion gegen die scholastischen Untersuchungen und arbeitete auf eine Fruchtbarmachung der Theologie für das Volk, auf ein gründlicheres Studium der heiligen Schrift und der Mystik hin. Unter den mittelalterlichen Theologen wählte er sich daher den hl. Bonaventura zum Vorbild und tadelte die Franziskaner, daß sie nicht diesen, sondern den spitzfindigen Duns Skotus zu ihrem Führer gewählt hätten. Er neigte dem Nominalismus mehr aus theologischen als philosophischen Gründen zu; denn er meinte, daß der Realismus die Einfachheit und Freiheit Gottes gefährde: die Einfachheit, weil er unseren Eigenschaftsbestimmungen verschiedene Realitäten in Gott zu Grunde lege; die Freiheit, weil er dazu verleite, die Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt anzunehmen[2]. Offenbar waren diese Befürchtungen von dem gemäßigten Realismus unbegründet. Das Verhältniß des Glaubens zum Wissen wird von ihm in der gewöhnlichen Weise bestimmt und das Hauptgewicht für den Glauben auf den freien Willen gelegt. Daher will er in seinen „Vorlesungen über eitle Wißbegierde" der Theologie ihre Bedeutung für das sittliche Leben, welche sie in den Händen der subtilen

---

Prolegomena zu Thomas von Kempen, Berlin, 1873, für die Autorschaft des Thomas von Kempen noch nicht überwunden. Das von Thomas Kempis 1441 verfertigte Manuscript befindet sich zu Brüssel und wäre ganz entscheidend, wenn sich der Schreiber zugleich als Autor nännte. Im historischen Jahrbuch II, 4 (1881) gibt Funk die neueste Zusammenstellung aller Argumente für die Autorschaft des Thomas von Kempen.

[1] Vgl. Schwab, Gerson, Würzburg 1858.

[2] De concordia metaphysicae cum logica. De mystica Theologia speculativa.

Scholastik verloren habe, zurückerobern. Sie soll als Erfahrungswissenschaft über das innere religiöse Leben behandelt werden und den angehenden Theologen Anleitung zu einer gedeihlichen Verwaltung des Predigt- und Richteramtes im Beichtstuhle geben.

Der mystischen Theologie gab er den Vorzug vor der scholastischen, weil letztere nur wenigen, nur den philosophisch gebildeten Theologen, verständlich sei, weil das ausschließliche Studium derselben die Theologen dem Volke leicht entfremde und außerdem den Wissensdurst nicht befriedige; wogegen die Mystik für alle verständlich sei, zum christlichen Lebenswandel anleite und schon hienieden Frieden und Seligkeit des Herzens in Gott verleihe[1].

Von der anderen Seite hatte er auch ein offenes Auge für die oben schon angedeuteten Gefahren der falschen Mystik[2], warnte vor den Ueberschwenglichkeiten Rysbroek's, dessen Schrift „von dem Schmucke der geistlichen Hochzeit" ihm in die Hände gefallen war, und wußte die richtige Mitte zu treffen.

In der Dogmengeschichte jedoch werden Gerson sowohl als sein Lehrer und Freund d'Ailly nicht so sehr mit ihrer Mystik, sondern als die Gründer und Träger der Pariser Schule und des Gallikanismus, als Gegner des Primats und Vertheidiger der Costnitzer Beschlüsse betreffs der Superiorität des Concils über den Papst, somit nicht in einem vortheilhaften Lichte erscheinen. Dasselbe gilt von ihrem großen Zeitgenossen, der noch zu nennen ist.

2. Eine ähnliche hervorragende Stelle nahm Nikolaus Cusanus ein[3]. Er war in Cues an der Mosel 1401 geboren, erhielt seine erste Bildung wie seine Vorliebe für Mystik von den Fraterherrn in Deventer, vollendete zuerst seine juristischen Studien zu Padua und trat später in den geistlichen Stand.

Während der großartigen Kämpfe um die Reformation der Kirche, welche das 15. Jahrhundert bewegten, liebäugelte er zuerst mit den Costnitzer Beschlüssen über die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst, war in diesem Geiste anfangs auf dem Concil zu Basel thätig und trat in seinem Werke De concordantia catholica ll. 3 öffentlich für diese Ansichten und gegen die Unfehlbarkeit des Papstes auf. Die Consequenzen dieses falschen Systems, welche in dem revolutionären Gebahren der Baseler Synode immer deutlicher zu Tage traten, belehrten ihn eines besseren; er wandte sich von der Oppositionspartei weg und wurde ein Anhänger Eugen's IV. Seine reichen Talente und sein Bildungsgang leiteten ihn besonders auf das Studium der exacten Wissenschaften; sein Sinn für das öffentliche Leben und sein Rednertalent ließen ihn der Scholastik keinen Geschmack abgewinnen. Er gehört zu den großen Geistern, welche an einem Wendepunkt der Zeiten stehend, neue Bahnen zu eröffnen versuchen, aber doch nicht in allem und jedem das Richtige treffen. Auf einen Bruch mit der Scholastik zielte auch das Wiedererwachen der klassischen Studien, die Renaissance, welche sich von Italien her nach Frankreich, England, den Niederlanden und Deutschland verbreitete.

---

[1] Theol. specul. myst. consid. 34.

[2] De libris caute legendis.

[3] Vgl. Scharpff, Nik. v. Cusa, Tübingen 1871; Clemens, Giordano Bruno und Nik. v. Cusa, Bonn 1847; Düx, der deutsche Cardinal Nik. v. Cusa, Regensburg 1847.

Den Hauptanstoß dazu gaben die griechischen Gelehrten, welche nach der Eroberung Constantinopel's durch die Türken nach Italien kamen und reiche Schätze nicht nur des Wissens, sondern auch an Büchern und Schriften mitbrachten. Diejenigen, welche aus diesen Quellen ihre formelle Bildung geholt hatten, konnten an den ungenießbar gewordenen Formen der Scholastik keinen Geschmack mehr finden. Dazu kam gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche diese Schätze mit Leichtigkeit über alle Länder verbreitete.

Die Werke der alten Philosophen erschienen in ihrer ursprünglichen Gestalt, und man ging daran, ihre Systeme in ihrer Reinheit nicht nur darzustellen, sondern auch wieder zur Geltung zu bringen. Der eine erneuerte den Platonismus, der andere den Aristotelismus, der dritte den Stoizismus, ein anderer den Epikuräismus, oder man huldigte einem Eklektizismus. Wie in der Philosophie, so regte es sich und gährte auch in der Naturkunde, Astronomie und Geschichte. Der mächtige Ruf nach Reformation ertönte auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und auf dem der Theologie.

Nikolaus von Cusa war nicht nur in fast allen diesen Zweigen des Wissens bewandert, sondern trat auch in vielen als Schriftsteller auf [1]. Der Ruhm jedoch, die Theologie in neue Bahnen geleitet zu haben, gebührt ihm nicht. Er war mehr in den exacten und profanen Wissenschaften zu Hause, that auch wohl manche glückliche Griffe zur Aufdeckung mannigfaltiger Beziehungen zwischen den natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten. Aber schon seine Grundsätze über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen waren irrige und neologische, abweichend von denen der Väter und Scholastiker; wie er denn in den Schriften der letzteren weniger bewandert war. Die menschliche ratio soll aus sich unvermögend sein, die Wahrheit zu ergreifen. Ja sie soll das lebendige Bewußtsein und die gegründete Ueberzeugung in sich tragen, aus sich weder Gott noch auch die Wesenheiten der Dinge erkennen zu können. Das sokratische: Ich weiß, daß ich nichts weiß, im wörtlichsten Sinne genommen, erklärte er für die docta ignorantia [2]. Nur eine entferntere oder passive Möglichkeit, die Wahrheit zu ergreifen, wird der menschlichen ratio zugeschrieben; und diese Möglichkeit soll zur Actualität werden, wenn das göttliche Licht in die Erkenntnißkraft hineinleuchtet. Dieses Licht ist nach dem Cusaner das Licht des Glaubens und der Gnade, durch welches Gott in die menschliche Seele hineinspricht [3]. Damit wird aber der natürlichen Er-

---

[1] Seine Schriften sind dreimal gedruckt; die 2. Ausgabe ist die Pariser vom Jahre 1514; die 3. die Baseler von 1565. Zu den philosophisch-theologischen gehören: De docta ignorantia ll. 3. — Apologia doctae ignorantiae. — De conjecturis. — De filiatione Dei. — De genesi. — Idiotae ll. 4. — De visione Dei. — De pace fidei. — Dialogus de Possest. — De Beryllo. — De venatione sapientiae u. a. Ein Manuscript seiner Werke findet sich auch in der von ihm hinterlassenen Bibliothek des Hospitals zu Cues an der Mosel, einer von ihm und seinen Geschwistern gegründeten Stiftung, die sein Andenken an der Mosel bis auf den heutigen Tag lebendig erhalten hat.

[2] De docta ignorantia I, 1, 3. II, 2.

[3] De dato patris luminum c. 5: Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei, per quod intellectus illuminatur, ut supra rationem ascendat ad apprehensionem veritatis. Et quia intellectus hoc lumine ducitur ut credat se

kenntniß des Menschen zu wenig beigelegt und das Gebiet des Wissens zu sehr eingeschränkt, ohne daß dem Glauben, namentlich der Nothwendigkeit und Uebernatürlichkeit desselben, seine Bedeutung zuerkannt wurde [1]. Vielmehr wurde das Gebiet der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit durcheinander gemengt. Von der einen Seite soll der Glaube die Voraussetzung und Grundlage oder der Keim alles Wissens sein; von der anderen Seite werden auch die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung gerade so wie die natürlichen Wahrheiten als Objecte des Wissens behandelt, namentlich auch das Geheimniß der Trinität [2]. Ferner wird dann auf diesem Gebiete des aus dem Glauben hervorkeimenden Wissens die Thätigkeit der ratio als die des discursiven Erkennens von der des Intellects oder dem intuitiven Schauen unterschieden.

An der Erkenntnißtheorie des Cusaners ist somit das Bestreben ersichtlich, alle Gegensätze in eine Einheit aufzulösen und auf dieselbe zurückzuführen. Dasselbe kehrt auch in der Gotteslehre wieder. In dem absoluten und höchsten Wesen sollen alle Gegensätze, namentlich der von Möglichkeit und Wirklichkeit, vollkommen Eins sein, ähnlich wie der Gegensatz zwischen dem Größten und Kleinsten. Daher der Name Posseest sive Possest, sc. omne posse est für das absolute Sein, in dem alles Mögliche wirklich und actuell ist — ein Name, welcher dem hebräischen Jehova entsprechen soll [3]. Analogien von dieser Einheit aller Gegensätze in Gott werden aus der Mathematik angeführt, indem die gerade und die Kreislinie zusammenfallen, wenn man sie als unendliche denkt, ebenso wie der größte stumpfe Winkel und der kleinste spitze Winkel in der geraden Linie zusammenfallen. Freilich verleitete ihn dieses Bestreben, in Gott die Einheit aller Gegensätze zu finden, auch zu Ausdrucksweisen, welche pantheistisch klingen, wie er denn von einer Emanation der Dinge aus Gott oder von einer Explication oder Entfaltung Gottes in der Welt redet [4]. Aehnliche Ausdrücke kommen bei den Mystikern vielfach vor. Schon zu Lebzeiten des Cusaners trat ein gewisser Johannes Venchus gegen seine Schrift De docta ignorantia mit einer Gegenschrift hervor, ihn beschuldigend, daß er auch den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf auflöse und den Pantheismus lehre. Dagegen verwahrt sich der Cardinal in einer besonderen Schrift: Apologia doctae ignorantiae. Wenn nämlich auch alles Endliche in gewisser Weise in Gott als der Ursache und dem Urbilde sei, so sei darum die Ursache und das Urbild nicht identisch mit der Wirkung und dem Nachbilde [5].

---

posse attingere veritatem, quam tamen adjutorio rationis, quae est quasi instrumentum ejus, attingere nequit, et sic infirmitatem seu caecitatem, ob quam baculo rationis innitebatur, quodam conatu sibi divinitus indito linquit, et per se incedere posse studet, in verbo fidei fortificatus ducitur indubia spe assequendi promissum ex stabili fide, quod amoroso cursu festinanter apprehendit.

[1] Das zeigt die Definition des Glaubens: Fides est habitus bonus, per bonitatem data a Deo, ut per fidem restaurentur illae veritates objectivae, quas intellectus attingere non potest.

[2] De visione Dei. — De docta ignorantia I, 8.

[3] De Possest (edit. Paris.) p. 176.

[4] Ib. (p. 183): Quid est ergo mundus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas.

[5] Gegen die Beschuldigung Stöckl's (Gesch. der Phil. III, 59 ff.) in Betreff des Pantheismus hat Scharpff (a. a. O. S. 360 ff.) den Cardinal gerechtfertigt.

Ueberschwenglich ist seine Ausdrucksweise auch da, wo die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott durch die Gnade nicht nur als eine Vergöttlichung, sondern als eine Vergottung des Menschen, freilich unbeschadet der Fortdauer seiner Persönlichkeit, dargestellt wird. Er unterscheidet nämlich an dem menschlichen Erkennen die sinnliche Wahrnehmung (sensus) und das intuitive Erkennen (intellectus), zwischen welchen beiden die ratio oder das discursive Erkennen das Mittelglied abgeben soll, indem es auch den Thieren eigen und durch die Mitwirkung der Sinne und des Gehirns bedingt sei. Die eigentliche Function des Intellects bestehe in der Reflexion über alle inneren Thätigkeiten, auch über die der ratio, und die höchste derselben sei das Schauen der ewigen Wahrheit, bei welcher zuletzt alle Mitbetheiligung der Phantasie zurücktrete und ein Versenktsein in Gott oder eine Vergottung des Menschen sich einstelle, ohne daß dadurch die Persönlichkeit absorbirt werde.

Der Gedanke von der Einheit aller Gegensätze in Gott zieht sich durch alle seine Schriften und beherrscht selbst seine Ansichten über die Verschiedenheiten der Religion unter den verschiedenen Nationen, indem er meint, daß allen Nationen einige Bruchstücke von der einen höchsten Wahrheit zugeflossen seien. Daher sieht er die Vereinigung aller Völker zu Einer Religion als eine leichte Sache an [1]. Solche Ansichten läßt das Christenthum als die einzige und absolute Religion offenbar nicht zu.

Auf die theologischen Studien hat er keinen nachhaltigen, noch weniger einen bahnbrechenden Einfluß ausgeübt. Wohl hat er die historische Kritik befördert und selbst schon die Echtheit der Constantin'schen Schenkung wie der pseudoisidor'schen Decretalien beanstandet. Wohl hat er für die abgelebte Form der Scholastik eine der Neuzeit entsprechende eingeführt; wohl hat er die Philosophie in eine innige Verbindung mit der Theologie zu bringen gesucht. Aber eine Schule zu gründen ist ihm doch nicht gelungen. Der Prior Bernhard von Tegernsee hat freilich ein Defensorium der Cusanischen Schrift De docta ignorantia geschrieben; ebenso hat Jacques Le Fevre, ein Franzose, die Ideen des Cardinals zu den seinigen gemacht und die genannte Pariser Ausgabe der Werke des Cusaners 1514 besorgt; nicht minder ist Carolus Bovillus dem Nikolaus in seinen philosophischen Untersuchungen gefolgt. Noch mehr von bleibendem Werthe waren die Verdienste desselben in der Mathematik und Naturkunde. Er hat die Bewegung der Erde um die Sonne wenigstens als höchst wahrscheinlich angenommen [2] und über die Beschaffenheit der Sonne Ansichten vorgetragen, mit denen er seiner Zeit um ein Bedeutendes vorauseilte [3]. Auch als Bischof von Brixen und Cardinal hat er die Interessen der Kirche überall zu vertheidigen gewußt. Aber der einbrechenden Periode der Renaissance und den Verwüstungen, welche dieselbe auf kirchlichem Gebiete anzurichten begann, hat er weder mit seiner Philosophie, noch auch mit seiner mystischen Theologie einen Damm entgegenzusetzen vermocht. Vielmehr haben seine Irrthümer auch in den nachfolgenden Zeiten wiederholt einen Nachklang und Wiederhall gefunden oder in ihrer

---

[1] De pace seu concordantia fidei dialogus.

[2] Vgl. das Fragment einer Handschrift des Cardinals bei Clemens a. a. O. S. 98.

[3] Excitt. VII.

Uebertreibung eine gefährliche Gestalt angenommen, wie in Giordano Bruno im 16. Jahrhundert, der einzelne Philosopheme des Cusaners arg verunstaltet hat [1].

3. Der in der Ueberschrift des Paragraphen genannte Einfluß der Mystiker auf die Entwicklung der Theologie ist von der einen Seite ein positiver, wie er im Obigen näher bezeichnet worden ist. Von der anderen Seite haben die Häupter derselben im 15. Jahrhundert auch einen negativen Einfluß auf die Dogmenbildung ausgeübt, der in der Dogmengeschichte, namentlich in der Ecclesiastik, noch viel mehr hervortreten wird. Sie haben dem Reformeifer wenigstens insoweit in ungebührlicher Weise gehuldigt, als sie die Lehre von der Verfassung der sichtbaren Kirche und von dem Primate des römischen Bischofs getrübt, die Lehre von der Superiorität der allgemeinen Kirche über das Haupt derselben in Schwung gebracht, und so der Revolution gegen die kirchliche Obrigkeit vorgearbeitet haben, der zuletzt auch die Revolution gegen die weltliche Obrigkeit gefolgt ist. Unter den Theologen, welche die gallikanischen Ansichten über die Kirche bekämpft und die orthodoxe Lehre vertheidigt haben, ragen der hl. Antonin [2], Erzbischof von Florenz († 1459), und noch mehr der Cardinal Johannes de Torquemada mit seinem bedeutenden Werke Summa de ecclesia hervor, welches um 1450 verfaßt worden ist.

---

[1] Vgl. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa.

[2] Er hat eine Summe der Theologie (gedruckt Venedig 1591) und eine Chronik (tres partes historialium, gedruckt Basel 1502) verfaßt.

Erster Theil.

Die Entwicklungsgeschichte der Dogmen über Gott, die Trinität und die Offenbarung Gottes in der Schöpfung.

Erstes Kapitel.

Die Lehren über das Dasein, Wesen und die Eigenschaften Gottes.

§ 22.

Der ontologische Gottesbeweis nach dem hl. Anselm und die Kritik über denselben.

Die Entwicklungsgeschichte der theologischen Dogmen führt uns sogleich in das 11. Jahrhundert, indem die ersten Leistungen der mittelalterlichen Theologen aus dem 9. und 10. Jahrhundert in der Christologie, Gnaden- und Sacramentenlehre zur Sprache gebracht werden müssen. Mit dem hl. Anselm tritt die theologische Wissenschaft in ein neues Stadium und macht den Anfang zu einer systematischen Behandlung und speculativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten. Er leitet diese Periode mit seinen Monographien über die wichtigsten Dogmen des Christenthums, über die Trinität, Erbsünde, Erlösung u. s. w. ein.

Nicht ein apologetisches oder polemisches Interesse war es, welches wie im patristischen Zeitalter zu einer solchen Behandlung der Dogmen drängte; — sondern das neu erwachte Leben, welches um die Mitte des 11. Jahrhunderts wie Frühlingswehen alle Gebiete der Kirche zu durchdringen begann, schuf auch die Atmosphäre, in welcher die großen Theologen den Muth und die Begeisterung zu einem neuen, höheren Fluge erhielten, um ein helleres Licht zur Erklärung der Glaubenswahrheiten zu gewinnen. Für diese Versuche bildeten die natürlichen Religionswahrheiten das nächste Object. Aber es konnte nicht anders sein, als daß der philosophische Standpunkt, von welchem die Theologen ausgingen, von großem Einflusse auf den Ausfall dieser Versuche wurde. Nun bildete aber das Studium der Schriften des hl. Augustin die hauptsächlichste Vorbildung für die Theologen, und daher ihre platonisirende Richtung, welche uns auch beim hl. Anselm entgegentritt.

A. Das gewahren wir auch an dem eigenthümlichen Gottesbeweise, den er als den ontologischen in dieser Form zuerst in dem Proslogium aufgestellt hat. Jeder findet in seiner Erkenntniß die Idee von einem vollkommensten Wesen, über welches hinaus er nichts Vollkommeneres denken kann (quo majus

cogitari non potest). Dieses vollkommenste Wesen kann nun nicht ausschließlich eine ideale Existenz in der Erkenntniß des Menschen haben, sondern muß zugleich in Wirklichkeit existiren; denn das zugleich wirklich existirende, vollkommenste Wesen, welches wir jedenfalls als existirend denken können, würde ja sonst vollkommener sein, als das bloß ideelle vollkommenste Wesen [1]. Aus dem Begriffe vom allervollkommensten Wesen soll also auch das Sein desselben sich für uns unmittelbar und mit Evidenz ergeben.

Von diesem vollkommensten Wesen müssen wir nicht nur das Dasein nothwendig annehmen, sondern auch das nothwendige oder absolute Sein prädiciren; es kann nicht als ein möglicher Weise nicht seiendes Wesen gedacht werden; es muß nach seinem Sein weder Anfang noch Ende, noch irgend welche Veränderung haben, sondern von Ewigkeit her mit Nothwendigkeit sein, weil dieß in der Idee vom Allervollkommensten eingeschlossen ist [2]. Gott ist als das allervollkommenste Wesen auch ein einziges oder in der Einheit existirend, er ist allein durch sich, und hat alles Andere aus nichts geschaffen [3].

Gott ist nicht nur in dem Sinne das vollkommenste Wesen, als über ihn hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann; er ist noch vollkommener, als wir überhaupt nur etwas denken können [4].

B. Gegen die Beweiskraft dieses Arguments trat schon ein Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo, in einer kleinen Schrift Adv. Anselmum in proslogio ratiocinantem mit nicht unerheblichen Gründen auf. Wenn wir nämlich auf die in diesem Argumente sich aussprechende philosophische Richtung sehen, so begreifen wir dasselbe leicht aus einem übertriebenen Realismus, der den angeborenen oder den mit Nöthigung sich einstellenden Ideen ebenso und noch viel eher eine entsprechende Realität außer unserem Geiste beilegte als den sinnlichen Vorstellungen. Das Hauptgebrechen dieses Arguments besteht eben darin, daß der Weg, auf welchem wir zur Gewißheit über die Existenz der Außenwelt und das unseren Begriffen entsprechende reale Sein gelangen, nicht beachtet, noch auch klar erkannt worden ist. Der Weg, welcher vom hl. Anselm angezeigt worden ist, daß wir aus unserer Idee von Gott ohne weiteres und unmittelbar auf die Existenz Gottes schließen könnten, ähnlich wie wir unseren sinnlichen Anschauungen entsprechende Realitäten außer uns annehmen müssen, ist nicht der richtige. Doch prüfen wir zuerst die Einwendungen des Gaunilo.

Er zerlegt das Argument in zwei Sätze:

1. Daß jeder den Gedanken oder die Idee von einem vollkommensten Wesen habe, weil selbst derjenige, welcher denselben als einen allgemeinen be-

---

[1] Prosl. c. 2: Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est: potest cogitari esse in re: quod majus est.

[2] Ib. c. 3: Nam potest cogitari aliquid quod non possit cogitari non esset quod majus est, quam quod non esse cogitari potest ..... Sic ergo vere es; aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster.

[3] Ib. c. 5.

[4] Ib. c. 15: Sed est quiddam majus, quam cogitari possit.

streiten wolle, dadurch bezeuge, daß er ihn kenne und ihn insoweit besitze; 2. daß dieses vollkommenste Wesen nicht bloß in unserer Erkenntniß, sondern auch in Wirklichkeit (in re) sein müsse.

Gegen den erstgenannten Satz erhebt Gaunilo auch Einwendungen, da aus dem in intellectu sive in cogitatione habere noch nichts für die Nothwendigkeit oder Wahrheit des Gedankens von dem allervollkommensten Wesen folge, es sei denn, daß das in intellectu habere so viel heißen solle als intelligere, id est, scientia comprehendendo, re ipsa illud existere. Im letzteren Falle werde das zu Beweisende schon vorausgesetzt. Es gebe nämlich in der That solche, welche das Dasein Gottes bezweifeln und Gott läugnen. Wenn derartige Gottesläugner den Namen Gottes oder des vollkommensten Wesens hörten, so hätten diese in ihrer Erkenntniß wohl einen Gedanken, aber vielleicht einen solchen, der dem Gedanken von Erdichtungen und Irrthümern ähnlich ist [1].

Gaunilo findet also mit anderen Worten eine Lücke in dem Beweise, und zwar insoweit, als es fraglich sei, ob der Gedanke von einem vollkommensten Wesen eine willkürliche Vorstellung, oder eine mit Nothwendigkeit sich ergebende und wahre Idee unseres Geistes sei.

Den zweiten Theil des Beweises kann Gaunilo mit noch viel größerem Gewichte anfechten, und er macht dagegen geltend, daß ein Gedankending dadurch nicht vollkommener werde, daß es zugleich auch Existenz habe. Wenn Jemand die schönste Insel mit allen denkbaren Vorzügen sich vorstelle, so verleihe er dieser Idee keine größere Vollkommenheit, wenn er sich dieselbe zugleich existirend vorstelle. Das Sein gehört nicht zu den Vollkommenheiten; es muß auf andere Weise erwiesen werden [2].

Sehr richtig bemerkt Gaunilo zum Schlusse, daß er die Richtigkeit des ontologischen Gottesbeweises zugeben wolle, wenn dadurch bewiesen werden könne, daß unser Gedanke des Seins oder der Existenz ganz unzertrennlich und nothwendig mit dem Gedanken vom Allervollkommensten verbunden wäre. Das trifft z. B. zu bei den Gedanken von unseren eigenen Thätigkeiten und Lebenserscheinungen, welche in unser Bewußtsein fallen. Wir müssen dieselben für wirklich halten, weil der Gedanke des Seins unzertrennlich von ihnen ist. Aber daß dieß auch mit dem Gedanken von dem Allervollkommensten der Fall sei, hat der hl. Anselm nicht bewiesen. Aus unserem Gedanken von Genus und Species, von Zeit und Raum, folgt noch nicht, daß dieselben geradeso Existenz haben. Gott hat von Ewigkeit her den Gedanken

---

[1] L. c. c. 2: Postremo, quod tale sit illud, ut non possit, nisi mox cogitatum, indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu: indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto; quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo: in quo similiter esse posse quaecunque alia incerta, vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem, dicta adhuc puto; et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem qui istud nondum credo.

[2] Ib. c. 6: Si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, et ambigendum ultra non esse: aut jocari ipsum credam; aut nescio quem stultiorem debeam reputare: utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam adstruxisse: nisi prius ipsam praestantiam ejus solummodo sicut rem vere atque indubie existentem, nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

von der Welt, aber es folgt daraus nicht, daß dieser Idee die Wirklichkeit entspreche.

C. Der hl. Anselm wollte trotz dieser Einwendungen an dem Argumente festhalten und verfaßte einen Liber apologeticus c. Gaunilonem. Freilich konnte er die gegen seinen ersten Satz aufgestellten Gründe wohl entkräften. Denn der Gedanke von Gott ist mit willkürlichen Vorstellungen der Phantasie über fingirte Gegenstände nicht zu vergleichen; er eignet nicht unserem Vorstellungsvermögen, sondern unserem Intellecte (non est in cogitatione, sed in intellectu), und wir bilden ihn mit Nothwendigkeit auf dem Wege der Analogie, der Steigerung und nach dem Causalitätsprincipe.

Indeß die Einwendungen gegen den zweiten oben angeführten Satz seines Arguments kann er nicht mit hinreichenden Gründen entkräften. Er gibt zu, daß aus der Vorstellung von der vollkommensten Insel die Realität derselben nicht folge, behauptet aber, daß dieß wohl zutreffe bei der Idee von dem allervollkommensten Wesen. Alle andern Dinge könnten als nicht seiend gedacht werden, weil sie einen Anfang oder ein Ende des Seins oder Theile hätten; von dem Allervollkommensten könne aber nicht gedacht werden, daß es nicht sei, weil es mit Nothwendigkeit sei [1]. Indeß der hl. Anselm verwechselt hier zwei verschiedene Fragen und gewinnt nur durch diese Verwechslung einigen Schein von Richtigkeit für sein Argument. Es ist nämlich etwas Anderes, ob von Gott, wenn das Dasein desselben vorausgesetzt wird, das absolute oder nothwendige Sein bewiesen wird, und etwas Anderes, sein Dasein mit nöthigender Evidenz erweisen oder mit Nothwendigkeit erschließen. Das Erstere hat der hl. Anselm wohl gezeigt, das Andere noch nicht.

Wie bei allen Schlüssen, so müssen wir auch bei denen für das Dasein Gottes auf die obersten Principien, die uns in sich oder unmittelbar gewiß sind, zurückgehen und daraus die Wahrheit des betreffenden Satzes herleiten. Nun sind uns aber, wie im zweiten Bande der Dogmengeschichte nach der Lehre des hl. Augustinus bewiesen worden ist, auf dem Gebiete des Idealen die uns angeborenen Principien, und auf dem Gebiete des Realen die Erscheinungen an uns selbst, wie die Außenwelt unmittelbar gewiß, als Objecte unseres intuitiven Erkennens. Von diesen geht die Erkenntniß des Menschen bei allen weiteren Schlüssen aus und erkennt so mittelbar durch Schluß die Realität des eigenen Ichs als Substanz, die Realität der Substanzen und Wesenheiten in der Außenwelt, wie zuletzt die Realität der absoluten Ursache, aber das Eine wie das Andere erst a posteriori nach dem Causalitätsprincipe. Gott erkennen wir aus seinen Werken. Daher ist ein Schluß aus unseren Gedanken auf Gott und sein Dasein nur gerechtfertigt, wenn dieselben erwiesenermaßen von einer endlichen Ursache nicht herrühren können; wenn bewiesen wird, daß die Erkenntnißkraft und die ihr von Natur aus wenigstens habituell mitgegebenen Principien alles Denkens nur von Gott, dem absolut vollkommensten Wesen, verliehen worden sind. Dann schließen wir von der Realität der Erscheinungen in unserer Seele auf die Realität der höchsten Ursache.

---

[1] L. c. c. 2: Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem, aut partium habent conjunctionem, et sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est.

§ 23.

Die Form der Gottesbeweise bei den nachfolgenden hervorragenden Scholastikern.

1. Petrus Lombardus, ein Zeitgenosse des hl. Anselm, hebt in Betreff unserer natürlichen Gotteserkenntniß vornehmlich nur das hervor, daß wir Gott mittelbar aus seinen Werken durch Schluß erkennen [1].

2. Alexander von Hales, der eigentliche Gründer der Franziskanerschule (seit 1222 öffentlicher Professor zu Paris), hat die Leistungen und Schriften des hl. Anselm fleißig benutzt und den Beweis für das Dasein Gottes im Anschluß an den hl. Augustin [2] aus der Idee von der höchsten Wahrheit wie höchsten Vollkommenheit zu führen gesucht, indem er den ontologischen Gottesbeweis des hl. Anselm hinzufügt, ohne denselben einer genauen Kritik zu unterziehen [3]. Seine Erkenntnißtheorie war eben noch keine so durchgebildete, der Bruch mit dem Platonismus bei ihm noch nicht ein so entschiedener, wie bei den späteren Scholastikern. Daher seine Uebereinstimmung mit dem heiligen Anselm in diesem Punkte.

3. Der hl. Bonaventura, der Schüler des eben Genannten, steht rücksichtlich der Gottesbeweise auf demselben Standpunkte mit seinem Lehrer. Zwar ist er auch derselben Ansicht mit allen Scholastikern, daß wir Gott, einschließlich sein Dasein, nur mittelbar aus den geschaffenen Dingen erkennen [4]. Dennoch verwirft er das ontologische Argument nicht, scheint vielmehr anzunehmen, daß uns die Idee vom höchsten Sein und Gute wenigstens habituell angeboren sei, so daß wir sie beim Erwachen des vernünftigen Denkens auch actuell mit Nothwendigkeit fassen müssen; ferner: daß dieser Idee nothwendig ein reales und absolutes Sein entsprechen müsse [5]. Wenn man dabei seine Argumentation näher betrachtet, so beweist auch er aus der Idee des Allervollkommensten nicht das Dasein schlechtweg, sondern das nothwendige oder absolute Sein desselben, welches alles bloß potenzielle Sein von sich ausschließt.

4. Albertus Magnus ist derjenige, welcher die aristotelische Erkenntnißtheorie zu einer entschiedenen Geltung in den theologischen Schulen gebracht und die Unterscheidung zwischen den natürlichen und übernatürlichen Religionswahrheiten, zwischen dem Gebiete des Wissens und des Glaubens mit aller Schärfe durchgeführt hat. Unter den natürlichen Religionswahrheiten nimmt die vom Dasein, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes die erste und oberste Stelle ein. Sie ist ein antecedens fidem, und wenn der

---

[1] Sentt. 1. dist. 3, 1. [2] Siehe D.=G. II. § 5. [3] S. th. 1. q. 3. membr. 3.

[4] In Sentt. 1. dist. 3. qu. 2: Dicendum quod quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere: ideo Deus qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur.

[5] Itinerar. c. 5: Volens contemplari invisibilia Dei quantum ad essentiae unitatem, primo defigat mentis aspectum in ipsum esse, et videat ipsum adeo esse in se certissimum, quod non potest cogitari non esse; quoniam ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse sicut et nihil in plena fuga esse. Sic econtra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram.

Apostel sie (Hebr. 11, 6) zu den Objecten des Glaubens rechnet, so will Albertus dieß auf die näheren Bestimmungen und Eigenschaften Gottes beziehen, welche uns erst durch die göttliche Offenbarung kund geworden sind [1]. Im Uebrigen erfassen wir das Dasein Gottes nicht unmittelbar, und in diesem Sinne gehört diese Wahrheit nicht zu den durch sich evidenten. Wohl ist sie eine evidente Wahrheit in dem Sinne, daß wir uns von ihr mit vollster Gewißheit durch eine nöthigende Demonstration überzeugen können, indem wir von den Werken Gottes ausgehen und auf das Sein der schöpferischen Ursache schließen. Aber diese Argumentation ist wiederum keine solche, als wäre der Schlußsatz oder dessen Inhalt schon vollständig in dem des Obersatzes einbegriffen, sondern nur eine uneigentliche, indem wir bei der Läugnung des Schlußsatzes zu albernen und unrichtigen Behauptungen und Voraussetzungen geführt würden, die mit dem Obersatze nicht mehr in Uebereinstimmung stehen. Der Obersatz ist nämlich stets das Causalitätsprincip, und dasselbe kommt zu einer unrichtigen Anwendung, wenn man nicht Gott als die höchste und letzte Ursache voraussetzt [2]. Mit andern Worten: wir kommen durch eine demonstratio ad absurdum zur Annahme des Daseins Gottes oder vielmehr zur Gewißheit darüber. Daran schließt Albertus die Erörterung über die einzelnen Gottesbeweise und führt zuerst den aus, welcher von dem endlichen Charakter der Dinge in der Welt ausgeht. Alle Bestandtheile der Welt treten uns als in der Zeit gewordene und als verursachte entgegen. Dasselbe muß daher auch von der Welt im Ganzen gelten. Sie kann sich nicht selbst verursacht haben, weil sich auch ihre Bestandtheile nicht selbst verursachen; sie müßte ja sonst zugleich sein und nicht sein, nämlich auch nicht sein, insofern die Bestandtheile noch nicht geworden sind [3]. Der zweite Beweis wird von der Beschaffenheit der Dinge in der Welt entlehnt, insofern alle zusammengesetzt sind. Sie können sich daher nicht selbst verursacht haben, sondern setzen eine höchste Ursache voraus, welche die Zusammensetzung bewirkt hat. Auch beweiset er das Dasein Gottes nach dem Vorgange des Aristoteles daraus, daß die Bewegung in der Welt nur aus einer höchsten bewegenden Ursache erklärt werden könne, die selbst unbewegt, aber voll der Actualität und frei von aller Potenzialität sein müsse. Ein Regreß in eine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen genügt der Vernunft nicht. Oder er geht mit Boëthius davon aus, daß in allen endlichen Dingen die Wesen-

[1] S. th. p. 1. tr. 3 qu. 17: Dicendum quod Deum esse, non proprie loquendo est articulus, sed antecedens ad omnem articulum.

[2] Ib.: Dicendum, quod demonstrabile esse duobus modis dicitur, sc. large et stricte, vel communiter et proprie. Communiter demonstratur, quod quacunque ostensione ostenditur, sive sit in se, sive in alio. Et hoc modo demonstrabile est, Deum esse. Unde etiam Aristoteles in multis locis posteriorum et topicorum nomine demonstrationis pro nomine ostensionis utitur. Et hoc modo facile demonstratur Deum esse. Stricte autem vel proprie dicitur demonstratio syllogismus per medium essentiale et convertibile concludens, sive hoc medium sit causa, sive effectus, sive alteri illorum aequivalens ut signum convertibile. Et haec demonstratio duplex est, ostensiva sc. et ad impossibile. Dicimus ergo, quod demonstratione ostensiva non est demonstrabile Deum esse. Sed demonstratione ad impossibile demonstrabile est Deum esse. Si enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia.

[3] Ib. qu. 18. n. 1.

heit und das Sein realiter verschieden seien, weil die Wesenheit der Dinge zuerst als möglich von uns gedacht werden muß, die in einer unendlichen Reihe von Dingen Dasein gewinnen kann. Alle Dinge müssen daher das Sein von einem andern erhalten und können ihren letzten Grund nur in einem solchen Wesen haben, in welchem Wesenheit und Sein identisch, dem ein nothwendiges Sein beizulegen ist [1].

5. Den Höhepunkt erreicht die Theologie in den meisten Fragen bei dem noch größeren Schüler des eben Genannten, bei dem Meister der Schule, dem hl. Thomas. Das gilt auch von den Gottesbeweisen. Die Unterscheidung zwischen den natürlichen Religionswahrheiten und den Geheimnissen des Glaubens ist von ihm auf das Genaueste durchgeführt. Zu ersteren gehört die Erkenntniß vom Dasein und den Eigenschaften Gottes, zu welcher wir schon mit unserer Vernunft ohne Beihülfe der Offenbarung gelangen können [2]. Mit derselben Entschiedenheit wird an der Mittelbarkeit unserer Erkenntniß vom Dasein Gottes festgehalten und daher das ontologische Argument des hl. Anselm nicht anerkannt.

Gegen dasselbe kann nämlich geltend gemacht werden, daß viele Menschen gar nicht einmal zur Idee von einem allervollkommensten Wesen gelangen; ja daß die Heiden die gegenwärtige höchst unvollkommene Welt für Gott angesehen haben. Und wenn auch der Obersatz des Arguments zugegeben wird, so folgt aus der Idee vom vollkommensten Wesen nach dem hl. Thomas noch nicht dessen Realität oder Existenz. Diejenigen, welche diese Idee anerkennen, könnten ja zugleich behaupten, es sei eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens, mit der Idee über das wirklich Existirende hinauszugehen und über dasselbe hinaus noch immer etwas Vollkommneres wenigstens zu denken. Will man endlich zu Gunsten des Arguments sagen: die Gottesläugner müßten in jedem Falle zugeben, daß der Idee vom Allervollkommensten wenigstens etwas Existirendes entsprechen könne, und daß dann dieses Existirende ganz allein das Allervollkommenste sei — so können die Gottesläugner entgegnen, es liege eben in der Schwäche der menschlichen Erkenntniß, Gott als bloße Idee und als nicht existirend zu denken.

Das Dasein Gottes ist nach dem hl. Thomas eine Wahrheit, die nicht durch sich selbst einleuchtet (non est propositio per se nota), wenigstens nicht für uns (quoad nos), sondern eine solche, die eines Beweises bedarf. An sich ist zwar mit dem Wesen Gottes auch dessen Sein gegeben, weil beide, Wesen und Sein, in Gott realiter Eins sind. Aber für uns ist das Wesen Gottes nicht so klar, durchsichtig und evident, daß damit auch sein Sein als ebenso klar, durchsichtig und evident erscheint. Wenn wir Gottes Wesen von Angesicht zu Angesicht im Himmel schauen werden, werden wir auch ebenso unmittelbar sein Sein als identisch mit dem Wesen schauen. Aber hier auf Erden ist unsere Erkenntniß von Gott eben eine unvollkommene. Vollkommener erkennen wir das Endliche, namentlich die Wesenheit der materiellen Dinge, und daher müssen wir hiervon ausgehen, um durch aposteriorische Beweise zur Erkenntniß des Daseins Gottes zu gelangen. Diese Erkenntniß Gottes, als des Urhebers der endlichen Dinge, wird hier auf Erden immer eine

---

[1] Ib. [2] C. gent. I, 3. 9. — S. th. 1. qu. 2. a. 2.

sehr unvollkommene und inadäquate bleiben, weil Gott sein Wesen wie sein Sein in den endlichen Dingen nur sehr unvollkommen zur Darstellung gebracht hat [1].

Daraus folgt jedoch nicht, daß den Argumenten für das Dasein Gottes gar keine Beweiskraft zukomme, weil wir ja das Wesen Gottes nicht kännten. Um die Existenz eines Gegenstandes zu erkennen, muß man nicht das Wesen desselben vorher durchschaut haben. So beweisen wir das Dasein Gottes, insoweit wir ihn als den schöpferischen Urheber aus den endlichen Dingen erkennen können [2]. Diesen Weg hält der hl. Thomas bei allen Gottesbeweisen inne, die er zum großen Theile aus der aristotelischen Philosophie entlehnt hat. Den ersten Beweis nimmt er von der Bewegung, die in der ganzen Welt herrscht und auf einen höchsten Beweger, als den Ursprung aller Bewegung, hinweist [3]. Wollte man diesen höchsten Beweger läugnen, so müßte man entweder eine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen annehmen oder voraussetzen, daß jedes Ding sich selbst bewege. Die erstere Annahme ist unzureichend, weil wir alles auf eine bestimmte Ursache zurückführen müssen, eine unendliche Reihe aber etwas Unbestimmtes und rein Gedachtes ist. Die zweite Voraussetzung wird durch den Augenschein widerlegt.

Der zweite Beweis geht von der Beschaffenheit der bewirkenden Ursachen in der Welt aus, indem dieselben immer etwas Anderes bewirken, als sich selbst. Dadurch werden wir auf eine höchste Ursache geführt, welche alles Andere bewirkt, aber nicht selbst bewirkt wird; denn die Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen genügt aus dem angeführten Grunde unserem Denken nicht, um die Existenz der endlichen Ursachen zu erklären, weil sie etwas rein Ideelles ist und actuell niemals existiren kann. Ein dritter Beweis geht von der Zweckmäßigkeit aus, welche jedem aufmerksamen Beobachter sowohl an der ganzen Welt, als an ihren einzelnen Bestandtheilen entgegentritt. Dieselbe setzt eine höchste vernünftige Ursache oder Gott als den Urheber dieser zweckmäßigen Einrichtung voraus. Ebenso nöthigt die sehr verschiedentlich über die endlichen Dinge verbreitete und verschiedentlich gesteigerte Güte und Vollkommenheit, das Dasein eines höchsten und vollkommensten Wesens, als der causa exemplaris aller Dinge, anzunehmen [4].

6. Duns Skotus stimmt mit dem hl. Thomas in der Kritik über das ontologische Argument und in der Ausführung der Gottesbeweise überein. Wir erkennen das Dasein Gottes nicht unmittelbar aus seiner Wesenheit, sondern erst durch Schluß aus dem Sein der endlichen Dinge. Dieß ergibt sich für Duns Skotus schon daraus, daß unsere Idee von Gott eine zusammengesetzte ist, und daß wir erst durch eine Argumentation die Einfachheit Gottes erkennen, nachdem wir die Aseität, Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als nothwendige Eigenschaften des höchsten Wesens erschlossen haben. Die einzelnen Gottesbeweise führt sodann Duns Skotus auf denselben Wegen aus, auf welchen wir die Gottesidee vervollständigen und entfalten, indem wir zum Begreifen der endlichen Welt eine höchste bewirkende, eine höchste Zweck- und eine höchste ideale Ursache (causa efficiens, finalis, exemplaris) voraussetzen und an-

---

[1] C. gent. I, 11. [2] Ib. c. 12. Cf. S. th. 1. qu. 2. a. 2.
[3] Ib. a. 3. [4] Ib.

erkennen müssen, welche Ursachen eine Einheit oder eine und dieselbe sein müssen [1]. Ebenso verfährt die Schule der Skotisten, auf diese Weise den kosmologischen, teleologischen und idealen Gottesbeweis ausführend.

7. Bei den späteren mittelalterlichen Theologen kommen in Folge der Uebereinstimmung der beiden Meister der Schulen keine abweichenden Ansichten mehr vor. Nur Einige greifen noch wieder auf das ontologische Argument zurück. Dionysius Carthusianus z. B. stellt sich, nachdem er die verschiedenen Ansichten der vorangehenden Theologen vorgelegt hat, auf die Seite des heiligen Bonaventura. Auch einzelne spätere Theologen wollen die Gültigkeit des ontologischen Arguments noch immer festhalten, indem sie die Existenz als eine Vollkommenheit betrachten, die sich aus dem Wesen Gottes mit Nothwendigkeit ergebe. Dann wird die Eigenthümlichkeit des ontologischen Arguments festgehalten, weil nach demselben die Demonstration nicht von den Werken Gottes, sondern von unserer Idee über die göttliche Wesenheit ausgeht und unmittelbar daraus das Dasein derselben entnimmt [2].

§ 24.

Die mittelbare Erkenntniß Gottes nach der Lehre der Scholastik.

Die Mittelbarkeit unserer Erkenntniß über Gott, welche in der Vorhalle und im vorangehenden Paragraphen schon wiederholt berührt worden ist, bedarf noch einer besonderen Behandlung, weil dieser Punkt dogmatischer Natur und von den Ontologisten in der neueren Zeit nicht in der gehörigen Weise beachtet worden ist. Schon die Väter haben denselben im Anschluß an die heilige Schrift (Weish. 13, 1 ff.; Röm. 1, 14) principiell bei dem Kampfe gegen Eunomius und auch sonst gelegentlich besprochen. Aber auch die Scholastiker sind übereinstimmend in diesem Punkte.

Selbst der hl. Anselm, der den ontologischen Gottesbeweis aufstellt, erinnert daran, daß wir die Idee von dem Allervollkommensten, aus welcher er das Dasein Gottes beweisen will, nur durch Betrachtung der endlichen Dinge und der verschiedenen Grade ihrer Güte und Vollkommenheit, d. h. mittelbar, gewinnen [3].

Alexander von Hales spricht sich ausdrücklich für die Mittelbarkeit unserer Erkenntniß über Gott aus und findet darin den Unterschied derselben von der dereinstigen Anschauung Gottes [4].

Der hl. Bonaventura, der Heros der Mystik, hat in seiner Erkenntnißtheorie noch nicht jede Berührung mit dem Platonismus aufgegeben. Aber in den Hauptsätzen über unsere Gotteserkenntniß ist er mit allen Scholastikern in voller Harmonie und lehrt: erstens, daß wir über das Dasein und die Eigenschaften Gottes auch ohne Offenbarung metaphysisch gewiß werden können; zweitens, daß wir diese Erkenntniß mittelbar durch die Betrachtung der geschaffenen Welt gewinnen; und drittens, daß die unmittelbare Anschauung

[1] In Sentt. 1. dist. 2. qu. 2, 17. [2] In Sentt. l. 1. dist. 3. qu. 2.
[3] C. Insipientem c. 8. [4] S. th. 1. qu. 2. membr. 3. a. 1.

des göttlichen Wesens erst im Himmel unser Antheil sein wird. Rücksichtlich des ersten Punktes läßt er keinen Zweifel zu und nennt die Gotteserkenntniß eine angeborene, nämlich dem Habitus nach, die sich später nach dem Erwachen des geistigen Erkennens jedem denkenden Beobachter der Welt mit Nothwendigkeit auch actuell aufdrängt[1]. Die Gewißheit derselben resultirt aus der Gewißheit, mit welcher wir die obersten Principien des Denkens erfassen, welche vom hl. Bonaventura[2] ebenso wie vom hl. Thomas eine unfehlbare genannt wird.

Was den zweiten Punkt angeht, die Mittelbarkeit unserer Erkenntniß Gottes, so ist Gott, sein Sein und seine Wesenheit nicht das erste Object der Zeit nach für unsere geistige Erkenntniß. Zwar weicht der seraphische Lehrer von dem hl. Thomas darin ab, daß er nicht die Wesenheit der materiellen Dinge für das eigentliche Object der menschlichen Erkenntniß ansieht. Vielmehr nimmt er auch solche Begriffe und Wahrheiten an, die nicht gerade durch das Thor der Sinne in die Seele dringen, deren die Seele sich durch den Verkehr mit Gott und den geistigen Dingen bemächtigt, und endlich auch solche, die sie in dem unvergänglichen Lichte erfaßt, wodurch sie von Gott umflossen und erleuchtet wird[3]. Recht klar beschreibt freilich der seraphische Lehrer den Prozeß nicht, wie wir jene geistigen und höheren Begriffe ohne jegliche vorangehende Mitwirkung der Sinne gewinnen. Im Gegentheil, anderwärts wird das Licht, in welchem wir die natürlichen Wahrheiten erfassen, als ein geschaffenes erklärt, welches unserem Intellecte als dem intellectus agens eignet, um damit die materiellen Dinge zu beleuchten, bis in ihr Innerstes vorzudringen und die Wesenheit der Dinge daraus zu entheben[4]. Mit diesem Lichte erreichen wir hienieden aber nicht unmittelbar Gott, sondern wir abstrahiren damit von den sinnlichen Vorstellungen die Gedankenbilder und Begriffe über die Wesenheiten der Dinge. Gott fällt aber nicht unmittelbar mit seiner Wesenheit in die sinnliche Welt, sondern hat darin nur sein Abbild geschaffen; er wird nur aus seinen Wirkungen erkannt[5]. Daher erkennen wir Gott hier nur wie in einem Spiegel, und der vollkommenste Spiegel ist der menschgewordene Sohn Gottes. Unter den Creaturen steht ihm am nächsten der Engel; sodann folgt der Mensch und auf der untersten Stufe

[1] Hexaem. sermo 11: Neque enim divinorum librorum auctoritas tantummodo praedicat, sed omnis, quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa rerum natura proclamat, se habere praestantissimum conditorem, qui nobis mentem rationemque dedit.

[2] De septem itin. aet. It. 3. dist. 4. a. 3: Accipitur etiam intellectus quandoque, ut est virtus intellectualis sive ut est habitus principiorum naturalium, quae sub lumine sunt naturali, et sic ostendit intellectus veritatem infallibiliter. Dicitur namque in libro de Spiritu et anima, quod intellectuali visione nunquam fallitur anima; aut enim tantum intelligit et verum est, aut si verum non est, non intelligit, et ideo intellectus sic acceptus dicit manifestum aspectum et infallibilem circa principia.

[3] Itin. 3.

[4] In Sentt. 2. dist. 24. p. 1. a. 2. q. 4: Perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis, igitur illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa, de quo lumine potest intelligi illud psalmi: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Et hoc lumen videtur philosophus intellexisse esse intellectum agentem.

[5] Ib. dist. 23. a. 2. qu. 3.

stehen die unvernünftigen Geschöpfe, welche nicht mehr Abbilder, sondern nur Spuren von Gott vorzeigen [1]. Daher ist die Erkenntniß über Gott, welche wir aus dem Ebenbilde Gottes, nämlich aus den vernünftigen Geschöpfen gewinnen, eine vollkommenere als die, welche wir aus der Betrachtung der materiellen Welt schöpfen können [2].

Wenn also der seraphische Lehrer auch anderwärts sagt, daß die menschliche Seele unmittelbar (immediate) von Gott erleuchtet und mit der absoluten Wahrheit wie mit ihrer Form verbunden werde [3], so denkt er an die übernatürliche Erleuchtung durch das Gnadenlicht, oder auch an das natürliche Licht, welches der menschlichen Erkenntnißkraft durch Gott von Natur aus mitgegeben ist [4]. Diese Erleuchtung kommt also unmittelbar von Gott. Ferner ist die Erkenntniß Gottes nicht durch ein Gedankenbild (species abstracta) vermittelt, welches wir von den materiellen Dingen in uns bilden; wir erkennen Gott aus seinen Werken ohne Vermittlung jener Species, aber nicht unmittelbar, wie wir Gott seiner Wesenheit nach im Himmel schauen werden. Es wird somit eine Erkenntniß per species, eine per substantiam und eine per effectum unterschieden; die erste von den materiellen Dingen, die zweite von der Anschauung Gottes und die dritte von unserer diesseitigen Gotteserkenntniß angenommen [5]. Aus dieser Beschaffenheit unserer Erkenntniß über Gott aus seinen Werken ergibt sich zuletzt noch, daß es vornehmlich drei Wege sind, auf welchen wir den Inhalt der Gottesidee entfalten: per causalitatem, per ablationem, per excellentiam (via causalitatis, negationis, eminentiae). Denn aus der Beschaffenheit der Werke schließen wir auf die Eigenschaften des Urhebers, und ebenso aus der Beschaffenheit des Abbildes auf die des Urbildes, die Unvollkommenheiten negirend, die Vollkommenheiten bis in's Unendliche steigernd [6].

Der dritte oben hervorgehobene Punkt erledigt sich dem Gesagten zufolge von selbst. Die vollkommene Erkenntniß Gottes per essentiam ist als unmittelbare Anschauung der göttlichen Wesenheit sowohl für die Engel als für die Menschen erst der himmlische Lohn [7]. Einzelne Anticipationen für

---

[1] Ib. [2] In Sentt. 3. dist. 14. dub. 3.

[3] In Sentt. 2. dist. 1. a. 2. qu. 2: Deus immediate influit in mentem et propterea ipsa mens immediate a prima veritate formatur.

[4] Ib. dist. 3. pars 2. a. 2. qu. 2: Ad illud quod objicitur, quod est speculum clarum, dicendum, quod Deus refulget in omni creatura tanquam causa in effectu suo, et ex omnibus potest cognosci et maxime in creatura, quae ipsius Dei est insignita imagine: sed illa refulgentia luminis, per quam videtur Deus facie ad faciem, non est naturae, sed condescensionis et gratiae. Nec est simile de luce corporali, quae naturaliter influit lumen in haec inferiora: non sic debet intelligi de luce aeterna.

[5] Ib. dist. 3. pars 2. a. 2. qu. 2: Ad illud quod objicitur, quod aut per speciem, aut per essentiam etc. dicendum, quod adhuc est tertius modus cognoscendi sc. per effectum. Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo quaedam Dei non abstracta, sed infusa, inferior Dei, quia in inferiori natura, sicut dicit Aug. de trin. 9, 11.

[6] Ib. 1. dist. 22. a. 1. qu. 2.

[7] Ib. 2. dist. 3. p. 2. a. 2. qu. 2: Dicendum quod angelus naturali cognitione divinam essentiam non poterat videre in essentia, sive claritate sua: et hoc patet

hochbegnadigte Seelen können als Ausnahmen und wunderbare Erscheinungen auch schon hier auf Erden vorkommen; sie bilden aber keine Stufen in der gewöhnlichen Entwicklung der Gotteserkenntniß.

Albert der Große hat die Mittelbarkeit unserer Gotteserkenntniß mit noch größerer Klarheit festgestellt. Mehreres darüber ist bereits in der Vorhalle oben[1] erörtert worden. Die Nothwendigkeit eines Mediums für unsere Erkenntniß vom Dasein Gottes wird nicht nur betont, sondern als solches die Werke der Schöpfung genannt[2], in denen Gott sowohl Spuren von sich hinterlassen hat, aus denen vornehmlich die negative Erkenntniß über Gott und seine Eigenschaften gewonnen wird, als auch Abbilder, nämlich in den vernünftigen Wesen, geschaffen hat, die eine größere Aehnlichkeit mit ihm haben[3]. Aus der Betrachtung derselben können wir nicht nur über das Dasein, sondern auch über die Wesenheit und die Eigenschaften Gottes, in mancher Hinsicht wenigstens, eine volle Gewißheit gewinnen. Die Möglichkeit und Disposition dazu liegt sowohl in der geistigen Erkenntnißkraft des Menschen auf der einen Seite, als in den nächsten Objecten unserer Erkenntniß, den geschaffenen Dingen, auf der anderen Seite, weil die letzteren als Werke Gottes vom Werkmeister Zeugniß geben[4]. Aber zu einem Begreifen Gottes gelangen wir nicht. Vielmehr liegt in dieser Mittelbarkeit ein Grund zu der Unvollkommenheit unserer Erkenntniß über Gott, speciell der Grund, daß Gott via negationis nur als Gegensatz gegen die Unvollkommenheiten alles Geschaffenen, via causalitatis als der Urheber alles Seins, alles Wahren und Guten, via eminentiae als die höchste ideale Ursache aller Vollkommenheiten erkannt werden kann[5]. Nicht minder liegt in dieser Unvollkommenheit unserer natürlichen Erkenntniß von Gott ein Fingerzeig zur Ergänzung und Vervollständigung derselben durch den Glauben[6].

Der hl. Thomas, dessen Lehre über die natürliche Gotteserkenntniß schon berührt worden ist[7], weicht vom hl. Bonaventura darin ab, daß er die Wesenheiten der materiellen Dinge als das nächste Object der geistigen Erkenntniß des Menschen, eines geistig-sinnlichen Wesens, betrachtet. An den materiellen Dingen übt und reibt sich zuerst seine geistige Erkenntnißkraft; von ihnen abstrahirt sie die Begriffe von Sein, Wesen, Gattung, Art, Kraft, Accidenz u. s. w., die ihrem Grunde nach, wenn auch nicht in derselben Weise, wie sie erkannt werden, sondern an die Materie gebunden, in jenen Dingen Realität haben und bei der Erfassung durch unseren Intellect die Natur des Intelligibeln, d. h. den Charakter des Allgemeinen, Nothwendigen und Ewigen

---

quia haec cognitio est primum praemium, quo habito, mens creata quiescit tanquam beata et perfecta. Hoc autem praemium nemo obtinet nisi gratuita Dei influentia.

[1] Siehe S. 49. [2] S. th. p. 1. tract. 3. qu. 15. m. 1.

[3] Ib. m. 2. [4] Ib. qu. 14. m. 1.

[5] De causis et processu universitatis l. 1. tr. 3. c. 6: Propter quod non est univoca praedicatio, quando haec de primo et secundis praedicantur: propter imitationem enim causati ad causam nomen formae, in quo causatum imitatur causam, praedicatur tam de causa, quam de causato: propter hoc autem, quod causatum non attingit causae perfectionem, sequitur necessario, quod non attingit perfecte rei rationem.

[6] S. th. l. c. qu. 15. m. 3. [7] Vgl. oben S. 55 ff.

annehmen[1]. Alle anderen Dinge, welche nicht mit materiellen Accidenzien umkleidet sind, erkennen wir nur mittelbar, je nach der Analogie mit den genannten Objecten oder je nach dem Gegensatz zu denselben. Das gilt von unserer Erkenntniß rein geistiger Wesen[2], um so mehr von unserer Gotteserkenntniß. Denn Gott ist nicht die Substanz der materiellen Dinge, sondern der schöpferische Urheber derselben. Alle endlichen Dinge sind nur Werke seiner Macht und Weisheit, aber nicht so, daß diese Eigenschaften Gottes sich in den Werken in adäquater Weise erschöpft hätten. Daher können wir Gott nur in etwa aus seinen Werken als die höchste bewirkende und ideale Ursache erkennen, aber so, daß wir mit dieser Uebertragung der Vollkommenheiten der endlichen Dinge auf Gott die Negation (via negationis sive remotionis) aller Mängel verbinden müssen, um unsere Begriffe über Gott zu corrigiren und die Attribute in der richtigen Weise von Gott zu prädiciren[3]. Die Vollkommenheiten an den endlichen Dingen, wie die Güte und Weisheit, sind realiter von dem Sein, der Substanz, der Wesenheit derselben verschieden. In einem solchen Sinne können sie Gott nicht beigelegt, also nicht univoce von Gott und den Creaturen ausgesagt werden, weil in Gott Sein, Wesenheit, Güte, Weisheit u. s. w. dasselbe sind. Aber die Vollkommenheiten der endlichen Dinge werden andererseits auch nicht aequivoce, d. h. nicht in einer zweideutigen oder täuschenden Weise, sondern analogisch (analogice) auf Gott übertragen, indem sie Gott als dem Urheber und der idealen Ursache aller Dinge in einem anderen und höheren Sinne zukommen, als den geschaffenen Dingen[4]. — Nach dem hl. Thomas kann die Gottesidee also auch

1. eine angeborene genannt werden, aber nur in dem Sinne, als unserem Erkennen und Wollen von Natur aus ein Habitus oder eine Richtung auf etwas Höchstes und Unendliches innewohnt, das von dem Einen so, von dem Andern

---

[1] S. th. 1. qu. 84. a. 7. — qu. 85. a. 1.

[2] S. th. 1. q. 88. a. 2: Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles . . . . . Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis . . . Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis.

[3] S. th. 1. qu. 12. a. 12: Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

[4] Ib. qu. 13. a. 5: Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

anders aufgefaßt wird [1]. Wer in dieser Hinsicht das Wahre getroffen, ob der hl. Thomas oder der hl. Bonaventura, der für die richtige Gotteserkenntniß einen angeborenen Habitus annimmt, läßt sich nicht mit voller Gewißheit entscheiden. Jedenfalls führt der Aristotelismus eher zur Ansicht des hl. Thomas und der Platonismus eher zu der des hl. Bonaventura.

Im Uebrigen gelangen wir zu einer richtigen actuellen Erkenntniß über das Dasein und die Eigenschaften Gottes

2. nur auf mittelbare Weise durch Betrachtung der endlichen und geschaffenen Dinge, indem wir von ihnen aus einen Schluß machen auf das Dasein Gottes, der einen höchsten Ursache, wie auf die Eigenschaften desselben, und zwar auf den angegebenen drei Wegen (via causalitatis, remotionis sive negationis et eminentiae) [2].

3. Gott unmittelbar seinem Wesen nach zu schauen, ist dem Menschen hienieden nicht beschieden. Dazu bedarf es einer Erhebung der menschlichen Erkenntnißkraft durch das lumen gloriae, dessen wir erst im Himmel theilhaftig werden [3]. Nur Einzelnen, wie dem Moses und dem Apostel Paulus, ist es wunderbarer Weise schon hier auf Erden vergönnt worden, durch dieses Licht Gott zu schauen [4]. Und selbst diese Anschauung Gottes ist noch kein Begreifen (comprehensio) seiner Vollkommenheit, wie es nur Gott zusteht. Denn nur derjenige begreift einen Gegenstand, der ihn so vollkommen erkennt, als er erkannt werden kann [5]. So vollkommen erkennt nur Gott sich selbst. Daher ist denn nach dem hl. Thomas nicht etwa Gott die erste Wahrheit, als wenn wir sie der Zeit nach zuerst erfaßten und dann in ihr alle andern Wahrheiten schauten, wie die Ontologisten behaupten. Er lehrt geradezu, daß Gott nicht der Zeit nach das erste Object für unsere natürliche Erkenntniß bildet [6]. Und ebenso ist das Licht (lumen rationis), durch welches unser Intellect die Begriffe und Wahrheiten erfaßt, nicht etwa ein von Gott unmittelbar ausströmendes, sondern ein unserem Intellecte nach Art eines Habitus von Gott eingepflanztes, somit keine Efulguration, sondern eine Wirkung Gottes.

In der beschriebenen Mittelbarkeit unserer Erkenntniß über Gott, den wir hier auf Erden nur wie in einem Spiegel, nämlich in den geschaffenen Abbildern erkennen, liegt auch der Grund für die Unvollkommenheit derselben und in dieser der Anknüpfungspunkt für eine übernatürliche Erhebung und Vervollkommnung unserer Gotteserkenntniß, wenn uns Gott eine solche aus Gnade gewähren will. Thatsächlich gewährt Gott diese Erhebung und übernatürliche Vervollkommnung unserer Erkenntniß über ihn einestheils durch Eingießung eines übernatürlichen Lichtes (lumen gratuitum fidei), oder anderntheils durch Inspiration von neuen übernatürlichen Phantasiebildern, wie bei den Propheten, oder durch Offenbarung von solchen Worten, welche die göttlichen Dinge genauer ausprägen, als die geschaffene natürliche Welt [7].

Duns Skotus stimmt zwar in vielen Punkten mit der Erkenntnißtheorie des hl. Thomas nicht überein, auch nicht darin, daß das Wesen der

---

[1] S. th. 1. qu. 2. a. 1. Ad primum etc. [2] In Sentt. 1. dist. 3. a. 3.
[3] S. th. 1. qu. 12. a. 5. [4] S. th. 1. qu. 12. a. 11.
[5] Ib. a. 7. [6] Ib. qu. 89. a. 3. [7] S. th. 1. qu. 12. a. 13.

materiellen Dinge das eigentliche Object der menschlichen Erkenntniß sei, weil der Endzweck des Menschen, die Anschauung Gottes, darauf hinweise, daß die Erkenntniß des Göttlichen die eigentliche Bestimmung für den menschlichen Intellect sei [1]. Allein die Mittelbarkeit dieser unserer Erkenntniß über Gott betont er ebenso wie alle Scholastiker. Nur hat er die besondere Meinung, daß wir dasjenige, was wir Gott und den Creaturen gemeinschaftlich beilegten, mit einander combinirten und als die ersten Elemente für unsere Gotteserkenntniß zusammenfaßten [2]. Auch betont er es im Gegensatz zum hl. Thomas, daß wir das absolute Sein vorher irgendwie dunkel erkennen müßten, ehe wir dasselbe via causalitatis als die letzte Ursache von Allem bestimmen könnten. Von diesen besonderen Ansichten hat aber keine außerhalb der skotistischen Schule Beifall gefunden.

§ 25.

Die Bestimmungen über die Eigenschaften Gottes beim hl. Anselm.

Unter den Schriften des hl. Anselm nimmt das Monologium mit der darin enthaltenen Gotteslehre eine so bedeutende Stelle ein, daß es wohl verdiente, in der Dogmengeschichte seinem ganzen Inhalte nach im Zusammenhange vorgelegt zu werden. Wir haben jedoch den Faden der Entwicklung an den einzelnen Dogmen zu verfolgen und den Fortschritt in der theologischen Wissenschaft nicht so sehr im Allgemeinen als im Speciellen zu berücksichtigen, insoweit die Darstellung und Formulirung der einzelnen Dogmen dadurch gewonnen hat. Dieser Fortschritt ist nun auch rücksichtlich der Gotteslehre bei dem hl. Anselm recht bedeutend und um so merklicher, als in der lateinischen Kirche seit dem hl. Augustin keiner aufgetreten war, der sie mit nur entfernt ähnlichem speculativen Geiste behandelt hatte.

1. Die Einheit Gottes beweiset der hl. Anselm daraus, daß Gott das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und das vollkommenste Sein ist. Als höchstes Gut muß er der einzige Ursprung alles andern Guten sein; als das vollkommenste Wesen kann Gott nicht mehrere Seinesgleichen neben sich haben; als das vollkommenste Sein muß Gott einzig in seiner Art und unabhängig sein von irgend einem andern Sein; wir nennen dieß das Durchsichsein oder das absolute Sein, welches somit nur als eines existiren kann [3].

2. Gottes Wesenheit besteht in dem absoluten Sein desselben. Dieses wird näher bestimmt als ein solches, kraft dessen Gott selbst die Ursache seines Seins ist, was nichts Anderes sagen will, als daß das göttliche Wesen mit dem Sein oder mit der Existenz Gottes identisch ist [4]. Die Ursache oder das Verursachte soll also nicht getrennt, nicht einmal unterschieden werden; noch auch will das Durchsichsein bezeichnen, daß Gott zugleich der Stoff, aus welchem, oder das Instrument sei, mit welchem er sich gemacht hat.

3. In diesem Durchsichsein liegt zugleich eingeschlossen, daß alles Andere

---

[1] Reportt. l. 1. dist. 3. qu. 1. schol. 1. [2] Ib. schol. 3.
[3] Monol. 1—4. [4] Ib. c. 6.

das Sein und die Existenz von Gott erhalten hat und zwar durch eine Schöpfung aus Nichts. Die Abhängigkeit alles Seins von Gott kann nämlich nicht so gedacht werden, als wäre Gott der Stoff gewesen, aus welchem die Welt geworden, auch nicht so, als wäre Gott das Werkzeug gewesen, womit er die Dinge geschaffen hat. Gott kann als das vollkommenste Wesen nicht zusammengesetzt sein aus Form und Materie oder Stoff, kann folglich keinen Stoff für die Welt abgeben, nicht als Werkzeug gebraucht werden, noch kann er als zusammengesetzt aus Substanz und Accidenz gedacht werden, d. h. als ein Solcher, der die Welt als Erscheinung aus sich gezeugt hätte. Er wirkt stets seinem vollkommensten Wesen entsprechend. Ebenso wenig kann die Welt unabhängig von dem höchsten Wesen etwa von einem anderen dritten das Sein erhalten haben: denn es gibt kein drittes außer und neben dem absoluten und relativen Sein; und das absolute Sein würde nicht mehr ein solches sein, wenn nicht alles relative Sein gerade von ihm abhängig, seiner Herrschaft unterworfen wäre und von ihm Sein und Dasein erhalten hätte [1]. Die Welt ist daher „aus Nichts" von Gott erschaffen. Der hl. Anselm erklärt den Ausdruck „aus Nichts" sehr treffend, indem damit nicht gesagt sein soll, daß die Welt gar keine Ursache habe oder gar nicht geschaffen sei; auch nicht, daß das Nichts der Stoff sei, aus welchem die Welt gebildet sei [2]. Es soll damit vielmehr ausgedrückt werden, daß es außer Gott keine zweite materiale Ursache (denn an eine solche könnte allenfalls gedacht werden), keine ewige Materie gebe, aus welcher die Welt geformt worden ist.

Gott bleibt mithin die einzige Ursache der Welt. Aber weil er als ein geistiges und als das vollkommenste Wesen sie erschaffen hat, so hat er die Idee und den Plan der Welt von Ewigkeit in seiner Erkenntniß entworfen. Die Dinge waren also idealiter in Gott von Ewigkeit her präformirt [3].

4. Die Eigenschaften, wodurch wir das göttliche Wesen näher bestimmen, sind zu unterscheiden von den Relationen, welche Gott zu den endlichen Dingen hat, als ihr Schöpfer, Herr, Gebieter, Erhalter, Erlöser u. s. w. Diese Relationen könnten fehlen, und Gott würde trotzdem das bleiben, was er an sich ist. Durch die Bestimmung der Eigenschaften Gottes legen wir ihm entweder eine Vollkommenheit bei, oder wir unterscheiden ihn von den endlichen Dingen, indem wir das von ihm negiren, was diesen eigenthümlich ist, oder vielmehr die Unvollkommenheit dieser charakterisirt. In ersterer wie letzterer Hinsicht können nur solche Prädicate von Gott ausgesagt werden, welche ihn schlechtweg als etwas Vollkommeneres denn das Gegentheil bezeichnen, als weise, allmächtig, gerecht, ewig u. s. w. Indeß durch alle diese Prädicate bezeichnen wir bei Gott nicht etwa bloße Eigenschaften, die als etwaige Accidenzien zum Wesen hinzutreten, wie dieß bei endlichen Dingen der Fall ist; sie sind bei Gott identisch mit dessen Wesenheit, bilden dessen Wesenheit. Die endlichen Dinge sind gut durch Theilnahme an Gottes Güte; er aber ist gut durch sich und daher selbst die Güte seinem Wesen nach [4].

---

[1] C. 7.

[2] In dieser Hinsicht hatte Erigena (de div. nat. III, 19) wie Fredegisus von Tours unter dem Nichts die noch unbestimmte göttliche Wesenheit verstanden. Siehe Huber, Joh. Skotus Erig. S. 34.

[3] C. 11. [4] C. 15.

Gottes Einfachheit erfordert es, daß die Eigenschaften weder unter sich, noch von der göttlichen Wesenheit realiter verschieden sind [1].

5. Aus der Absolutheit ergibt sich auch die Ewigkeit und Allgegenwart Gottes. Die Ewigkeit bestimmt er als das Dasein ohne Anfang und ohne Ende. Alles, was anfängt, setzt etwas Zweifaches voraus: das, wodurch es geworden, und das, woraus es geworden. Jedenfalls ist das, was einen Anfang des Seins hat, nicht das Unveränderliche oder durch sich Seiende; ebenso schließt dieß das Ende des Daseins aus. Daraus ergibt sich aber nicht, daß das Absolute vor sich und nach sich das Nichts habe, wodurch es begrenzt werde; es war Nichts vor ihm in dem Sinne, daß es kein anderes Ding gab, was vor ihm existirte [2].

Die Allgegenwart besteht darin, daß Gott an allen Orten und an jedem ganz ist. Gott hat daher weder an der Zeit noch am Raum irgend welche Schranke, und man drückt sich nicht ganz genau aus, wenn man sagt: Gott sei in der Zeit oder im Raume. Gott ist nämlich nicht eingeschlossen oder umgränzt von der Zeit oder vom Raume. Daher würde man richtiger sagen, meint der hl. Anselm: Gott ist mit dem Raume und mit der Zeit, in dem Sinne nämlich, daß er den Raum und die Zeit durchdringt [3].

An einer andern Stelle erklärt er die Ewigkeit noch treffender im Anschluß an die Erörterungen des hl. Augustin als die ungetheilte Gegenwart, und zwar da, wo er die Erkenntniß des Zukünftigen zu erklären sucht.

6. Eines der schwierigsten Probleme in der Gotteslehre ist die Rechtfertigung der Erkenntniß oder Voraussicht Gottes rücksichtlich der zukünftigen freien Handlungen. Gegen die Annahme derselben hat man nämlich von Anfang an die Einwendung erhoben, daß das, was an sich contingenter Natur ist und als Zukünftiges zutreffen oder nicht zutreffen kann, auch nicht mit Unfehlbarkeit vorher erkannt werden könne. Der hl. Anselm hat über diesen Gegenstand eine besondere Schrift verfaßt [4] und in sieben Kapiteln der ersten Quästion die bezeichnete Frage auf das Gründlichste erörtert. Die Schwierigkeit ist von vielen als eine unübersteigliche betrachtet und der Knoten oft nicht gelöst, sondern zerhauen worden, indem man entweder die sichere Voraussicht des freien Zukünftigen Gott absprach oder die Wahlfreiheit der vernünftigen Geschöpfe in eine Nothwendigkeit verwandelte. Dem letzteren beugt der hl. Kirchenlehrer von vornherein vor und stellt das Wesen der creatürlichen Freiheit wie der Freiheit überhaupt als einer Wahlfreiheit recht deutlich heraus [5]. Dasselbe darf durch die göttliche Voraussicht nicht alterirt werden;

---

[1] C. 17: Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum, aut secundum aliam considerationem non sit; quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum, quod ipsa est.

[2] C. 18.

[3] C. 23: Unde si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur, esse cum loco vel tempore quam in loco vel tempore. Verius enim significatur contineri aliquid, cum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio.

[4] De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio. Vgl. meine Schrift: Das göttliche Vorherwissen S. 34 ff.

[5] Es verdient bemerkt zu werden, daß der hl. Anselm in der Schrift De libero arb., in welcher er sich mit der Erklärung des menschlichen freien Willens beschäftigt, das Wesen des freien Willens nicht so genau definirt, wie er es in der (Anm. 4) genannten

denn Gott erkennt die Dinge gerade so, wie sie sind. Je deutlicher jedoch die Freiheit des Willens erklärt und an die Spitze gestellt wird, um so schwieriger erscheint es, die Harmonie zwischen ihr und der sicheren Voraussicht Gottes festzuhalten. Der hl. Anselm unterscheidet zu dem Behufe eine vorangehende und nachfolgende Nothwendigkeit (necessitas antecedens et consequens), und will damit sagen, daß die erstere den Gegensatz gegen die Wahlfreiheit bilde, die letztere aber wohl mit derselben zu vereinigen sei. Die nachfolgende Nothwendigkeit ist nämlich mit der Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit unzertrennlich verbunden und ist von dem wirklich Zukünftigen ebenso zu prädiciren, als von dem Vergangenen, weil für Gott und seine Erkenntniß der Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft wegfällt [1].

Die vorangehende Nothwendigkeit ergibt sich für das Zukünftige aus der sicheren Voraussicht desselben noch nicht. Wäre dieß der Fall, so würden die freien Offenbarungen Gottes noch Außen von ihm selbst nicht mehr mit Unfehlbarkeit und absoluter Gewißheit vorausgesehen werden, oder aber, wenn sie vorhergesehen würden, zu Offenbarungen werden, die aus einer vorangehenden Nothwendigkeit sich ergäben.

Man könnte vielleicht sagen: Gott erkenne die zukünftigen Offenbarungen nach Außen mit Unfehlbarkeit aus dem freien Entschlusse dazu, den er von Ewigkeit her gefaßt habe. Indeß nicht nur der ewige Entschluß zu den Offenbarungen ist ein freier, sondern auch die Ausführung, und auch diese erkennt Gott dennoch mit Unfehlbarkeit und absoluter Gewißheit, mag nun die Ausführung bedingt sein bloß von seinem eigenen freien Willen, oder zugleich von einer freien Thätigkeit der Geschöpfe, wie der Rathschluß der Beseligung oder der Erlösung u. a. Die Ausführung wird deßhalb keine nothwendige, weil Gott sie als eine frei zukünftige erkennt. Durch diesen Hinweis auf die Voraussicht Gottes in Betreff seiner eigenen zukünftigen Offenbarungen löst nun zwar der hl. Anselm das betreffende Räthsel nicht, aber er zeigt damit doch die Nothwendigkeit für uns, die Voraussicht des Zukünftigen auf dem Gebiete der Freiheit in Gott anzunehmen, weil wir Gott unmöglich als solchen denken können, dem seine eigenen zukünftigen und freien Offenbarungen ein verschlossenes Buch wären, aus dem er höchstens mit Ungewißheit über die eigene Zukunft etwas erkennen könne.

Die eigentliche Lösung der Frage gibt der hl. Anselm auf dem einzig

---

Schrift überall voraussetzt. Denn De lib. arb. c. 3 definirt er den freien Willen als potestas servandi rectitudinem voluntatis (sc. supernaturalem) propter ipsam rectitudinem. Das ist zwar eine dem Menschen durch die Gnade verliehene Fähigkeit des Willens, aber nicht die Freiheit des Willens; denn dieser Definition gemäß würde dem Erbsünder nur die potentia obedientialis zum actuellen Gebrauch des freien Willens eignen; wogegen ihm doch die natürliche Freiheit des Willens zukömmt.

[1] Qu. 1. cap. 3: Si ergo cum necessitate futurum pronuntio de re futura, hoc modo: seditio cras futura necessitate futura est; aut ortus solis cras futurus est: seditio quidem, quae non erit ex necessitate, sola sequenti necessitate futura asseritur, quia futura de futura dicitur, si enim cras futura est, necessitate futura est. Ortus vero solis duabus necessitatibus futurus intelligitur, sc. et praecedenti, quae facit rem esse, ideo enim erit, quia necesse est ut sit; et sequenti, quae nihil cogit esse, quoniam idcirco necessitate futurus est, quia futurus est .... Non asserimus semper rem esse necessitate futuram, sed rem futuram necessitate esse futuram.

möglichen Wege, daß er die Auffassung der göttlichen Ewigkeit rectificirt und darnach die sogenannte Voraussicht Gottes als ein Schauen des ihm unabänderlich Gegenwärtigen erklärt. Die Ewigkeit ist die eine ungetheilte Gegenwart, von welcher jegliche Veränderung und allmähliche Entwicklung ausgeschlossen bleibt. Wie die ganze endliche Welt, so wird auch die zeitliche Entwicklung derselben von der Ewigkeit Gottes umfaßt und durchdrungen; ihm liegt die Vergangenheit oder Zukunft nicht ferner als die Gegenwart; die Zeit hat ihren Verlauf innerhalb dieser Ewigkeit oder untheilbaren Gegenwart und ist vollständig durchsichtig für das allwissende Auge Gottes. Er ist allem präsent, demjenigen nicht minder, was der Zeit nach zukünftig ist, als dem, was jetzt gerade geschieht. Die Dinge außer Gott haben zwar ihre zeitliche Entwicklung, sind also nicht ewig, noch auch als wirkliche von Ewigkeit her Gott präsent. In der richtigen Auffassung der Ewigkeit Gottes liegt somit der Schlüssel für die Lösung des Problems, insoweit es vom Menschen überhaupt gelöst werden kann[1].

Freilich bleibt auch dann noch manches Geheimnißvolle übrig, namentlich, ob denn nun Gott vom Standpunkte dieser Alles umfassenden und durchdringenden Gegenwart die Dinge, speciell auch das frei Zukünftige, in ähnlicher Weise erkenne, wie die Creatur, welche in Folge einer physischen Einwirkung der Dinge zum Erkenntnißacte sollicitirt werden muß. Eine solche Abhängigkeit des göttlichen Erkennens von den Gegenständen läugnet der hl. Anselm mit Recht, weil dann die Dinge ja eher ihr Sein haben müßten, als sie von Gott als wirkliche erkannt würden. Gott ist der Urquell und Schöpfer alles endlichen Seins. Weiter geht der heilige Lehrer auf diese Frage nicht ein, sondern sucht nur noch die von diesem Standpunkte aus erhobene Einwendung zu entkräften, daß dann Gott ja auch der Urheber des Bösen sei, weil er es ebenso wie alles Andere als ein Zukünftiges erkenne. Diese Einwendung hätte aber nur dann Berechtigung, wenn das Böse wie alles andere Endliche ein positives Sein hätte. Dem ist nun nicht so. Schon die Väter, namentlich Origenes und der hl. Augustin hatten auf das Gründlichste ausgeführt, daß die Sünde kein positives Sein hat, sondern nur der Mangel einer Vollkommenheit an einem endlichen Dinge ist. In jeder bösen Handlung prägt sich zwar ein endliches Sein durch irgend eine Kraft in physischer und insofern in positiver Weise aus; insoweit ist die Handlung nicht böse, sondern auf Gott als den Urheber zurückzuführen; aber böse wird sie durch den Mangel einer Güte. Gerade so auch der hl. Anselm[2]. Jedoch

---

[1] Ib. c. 5: Hoc quippe propositum, secundum quod vocati sunt sancti, in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum, sed tantum praesens, immutabile est, sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile. Sicut enim quamvis in aeternitate non fuit, aut erit aliquid, sed tantum est, et tamen in tempore fuit et erit aliquando sine repugnantia; ita quod in aeternitate mutari nequit, in tempore aliquando per liberam voluntatem antequam sit, esse mutabile probatur absque inconvenientia; quamvis autem ibi nihil sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo tempora cuncta continentur. Siquidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum, et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in quolibet tempore.

[2] C. 7: Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus bonis quod

kommen die nachfolgenden Scholastiker auf die Beantwortung dieser Frage, ob die göttliche Voraussicht der Grund der Dinge, oder ob die Wirklichkeit der Dinge der Grund der göttlichen Voraussicht, oder ob das Verhältniß in anderer Weise zu fassen sei, zurück. Der hl. Anselm hat sich in diesem Punkte dem hl. Augustin[1] angeschlossen.

§ 26.

Die Einfachheit Gottes; Definition derselben auf der Synode zu Rheims gegen Gilbert von Porré.

Der Streit zwischen den Realisten und Nominalisten wurde im Mittelalter nicht bloß auf dem Gebiete der Philosophie geführt, sondern verbreitete seine Wellenschläge wegen der innigen Verbindung der Philosophie mit der Theologie auch auf das theologische Gebiet und kam auf diesem ganz besonders zum Austrag. Es galt nämlich hier, unter anderem festzustellen, welche Wahrheit unseren Eigenschaftsbestimmungen in Gott zukommt, namentlich ob den von unserem Erkennen in Gedanken gemachten Bestimmungen in Gott realiter verschiedene Eigenschaften entsprechen. Gilbert von Porré (von 1142—54 Bischof von Poitiers), ein Schüler des hl. Anselm, verfolgte in einseitiger Weise den Realismus und kam zu der Behauptung, daß nicht nur zwischen den einzelnen göttlichen Personen reale Unterschiede bestehen, sondern auch zwischen dem Wesen und dem Sein Gottes, wie zwischen dem Wesen und der Person in Gott. Solches hatte er mündlich als Bischof von Poitiers gelehrt und war in Folge dessen beim Papste Eugen III angeklagt worden, der ihn vor die Synode nach Paris 1147 berief. Außerdem hatte Gilbert einen Commentar zur Schrift des Boëthius De trinitate geschrieben. Aus diesem wie aus seinen mündlichen Aeußerungen wurden einige Sätze zusammengestellt, und ihm zu Paris auf der Synode als Irrthümer vorgehalten. Als er die Sätze aber anders deutete und sein Buch auf der Synode nicht zur Hand war, wurde der Abt Gottschalk de Monte s. Eligii beauftragt, die Schrift des Gilbert von neuem genau zu prüfen und etwaige irrthümliche Sätze herauszuheben. Gottschalk kam dem Auftrage nach, und die von ihm herausgehobenen Sätze sind uns in dem Libellus contra capitula Gilberti von Gaufred, einem Schüler des hl. Bernhard, erhalten worden[2].

1. Der erste Satz Gilbert's lautete demgemäß: Quod divina essentia, substantia et natura, quae dicitur divinitas, bonitas, sapientia, magnitudo Dei, et quaeque similia, non sit Deus, sed forma, qua est Deus. Derselbe war offenbar mit der Einfachheit Gottes unvereinbar. Die Wesenheit oder forma, qua Deus est, soll von dem Sein Gottes realiter verschieden sein, ebenso wie auf dem endlichen Gebiete humanitas und homo, sive substantia qua et substantia quae, das Wesen und die Einzelperson, realiter verschieden sind.

---

essentialiter sunt et quod bona sunt; in malis vero non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt.

[1] De trin. V. c. 10, 13.

[2] Cf. Opera s. *Bern.* T. VI. p. 1473 (ed. Ven. 1781).

Der hl. Bernhard sah in diesem Satze eine Häresie gegen die Einfachheit Gottes und eine Verneinung der absoluten Vollkommenheit Gottes. Er drückt die Einfachheit Gottes daher durch den Satz aus [1]: Ipse (Deus) sibi forma, ipse sibi essentia est .... Non est formatus Deus: forma est. Zwar wollte Gilbert noch immer einen Vorzug Gottes vor den endlichen Dingen dadurch geltend machen, daß Gott nur durch eine Form sei, während die endlichen Dinge an mehreren Formen participirten. Indeß die Einfachheit Gottes verlangt eine Freiheit von aller Zusammensetzung: die Gottheit steht nicht als eine Form über Gott, sondern ist Gott.

2. Der zweite Satz Gilbert's drückt die Anwendung des ersten auf die Trinität aus. Alle drei göttlichen Personen sind eine Wesenheit qua sunt, aber nicht eine Wesenheit, quae sunt [2]. Sie sind somit nicht real Eins mit dem göttlichen Wesen, sondern participiren an diesem über ihnen stehenden Wesen, so daß eigentlich drei Götter statuirt werden. Vater, Sohn und heiliger Geist sind nicht numerisch ein Gott, sondern haben nur dieselbe Gottheit, wie drei Menschen dieselbe Menschheit [3]. Gilbert fiel also ebenso wie Roscelin, obschon er von der entgegengesetzten Ansicht in der Philosophie ausging, in einen Tritheismus, nur mit dem Unterschied, daß er außerdem auch die göttliche Wesenheit als real ansetzte und so eine Quaternität herausbrachte.

3. Ferner statuirte Gilbert auch zwischen den göttlichen Personen und ihrer Proprietäten, d. h. ihren gegenseitigen Relationen, einen realen Unterschied [4]. Gott wurde so zu einem aus vielen verschiedenen Dingen zusammengesetzten Wesen.

4. Auf die Incarnation dehnte Gilbert den Satz von den realen Unterschieden in Gott ebenfalls aus und lehrte, daß in Christo wohl der Sohn Gottes, aber nicht die Gottheit Mensch geworden sei. Quod divina natura non sit incarnata nec humanam naturam susceperit.

Diese Kapitel kamen nun auf einer Synode zu Rheims 1148, wo der Papst Eugen wiederum zugegen war, zur Verhandlung. Der hl. Bernhard zeigte das Irrige derselben. Gilbert nahm die Sätze zurück und legte in die Hände des Papstes das Versprechen ab, dieselben niemals wieder lehren zu wollen. Die Lectüre des Commentars zu Boëthius wurde ebenfalls vom Papste verboten, bis ein von der römischen Kirche corrigirtes Exemplar herausgegeben werde.

Das vom hl. Bernhard verfaßte Glaubensbekenntniß wurde vom Papste gutgeheißen und unter der Zustimmung der Synode die Einfachheit Gottes als Dogma definirt [5]:

---

[1] In cantica sermo 80. De consecr. V, 7.

[2] Nach Gaufr. l. c. p. 1464: Id ergo quo est, unum esse in trinitate consentit, formam illam scilicet et naturam deificam, matremque ut ita dixerim, trinitatis. Am Schlusse wird das 2. Kapitel so gefaßt: Quod nec unus Deus, nec una substantia, nec unum aliquid sint tres personae, Pater, Filius, et Spiritus s.

[3] L. c.: Illius nimirum unitas formae sola in causa est, ne plures dicantur dii, quibus divinitas est una communis.

[4] L. c.: Quod tres personae tribus unitatibus sint tria, et distinctae proprietatibus tribus, quae non hoc sint, quod ipsae personae: sed sint tria aeterna differentia numero, tam a se invicem, quam a substantia divina.

[5] L. c. p. 1473.

I. Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis Deum esse, nec aliquo sensu catholico posse negari, quia sit Deus divinitas, et divinitas Deus etc.

II. Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu s., ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur: et e converso, cum de uno Deo, de una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.

III. Credimus solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum s. aeternum esse nec aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus.

IV. Credimus ipsam divinitatem sive substantiam divinam, sive naturam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.

§ 27.

Die Einfachheit Gottes nach Albertus Magnus, dem hl. Bonaventura, Henricus von Gent.

Unter den Eigenschaften Gottes hat die Einfachheit die meisten Erörterungen bei den Scholastikern veranlaßt, weil die nähere Bestimmung derselben durch die Theorie über die Allgemeinbegriffe und über die Realität der ihnen entsprechenden Objecte bedingt war. Nun wurde die Frage nach der Berechtigung des Realismus oder Nominalismus oder des gemäßigten Realismus eigentlich zuerst von Albertus Magnus (1193—1280) am richtigsten und gründlichsten beantwortet. Er negirt von Gott jegliche physische, metaphysische wie logische Composition. Gott kann nicht mit der Materie behaftet sein, wie mit einer Leiblichkeit; denn alles andere neben Gott muß durch ihn aus dem Nichts in's Dasein gerufen worden sein, kann also auch nicht etwa von ihm bloß belebt sein [1]. Ebensowenig kann er aus Theilen zusammengesetzt sein; denn die Theile würden früher sein als er, und er der Absolutheit wie auch des nothwendigen Seins entbehren, da er der Potenz nach in den Theilen sein würde [2]. Die einzelne Eigenschaft Gottes, wie seine Allmacht, Güte u. s. w., ist nur dann die vollkommenste und Gottes würdig, wenn sie mit seinem Wesen und Sein realiter Eins ist. Denn wäre sie verschieden von Gott, so müßten sie von Gott verursacht sein oder von einem anderen. Beides aber ist unmöglich. Sie kann nicht von einem anderen verursacht sein, weil Gott damit abhängig würde von anderen; aber auch nicht von ihm, weil er nicht activ und passiv zugleich sein kann [3].

Alexander von Hales und der hl. Bonaventura [4] haben ebenfalls die Einfachheit Gottes in diesem Sinne vertheidigt.

Henricus von Gent läßt es sich sehr angelegen sein, den Nachweis zu liefern, daß die verschiedenen Eigenschaftsbestimmungen als distinctiones rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re, nicht nur in Gott

---

[1] S. th. p. 1. tr. 4. qu. 20. m. 2. [2] Ib. m. 1. [3] Ib. m. 3.
[4] In Sentt. 1. dist. 8. a. 1. qu. 1. 2.

ihren Grund hätten, und nicht nur als Relationen Gottes zu den verschiedenen Dingen in der Welt unterschieden werden müßten, sondern auch an dem göttlichen Wesen selbst unabhängig von den Relationen Gottes zur Welt Unterschiede begründeten. Wenn in Gott sogar reale Unterschiede, nämlich die unter den drei Personen, existirten, so müßten auch die Attribute des Erkennens und Wollens, aus welchen jene realen Unterschiede hervorgingen, im göttlichen Wesen alle an und für sich (per respectum ad intra) verschieden und unabhängig von der Relation zur Welt existiren. Wenn auch der Mensch hier auf Erden Gott nur aus seinen Werken und aus der Relation Gottes zu seinen Werken erkenne, so erkenne doch Gott sich selbst, sein Wesen und seine Eigenschaften, ohne Beziehung zu seinen Geschöpfen. Ebenso schauen die Seligen des Himmels das Wesen Gottes unmittelbar und alles andere erst in demselben, und legen ihm doch Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. bei[1]. Henricus meint also drei verschiedene Arten von Mehrheiten in dem Einen absoluten Wesen trotz der Einfachheit desselben annehmen zu müssen: eine Mehrheit von Ideen, die sich aus den verschiedenen Relationen Gottes zur Welt ergibt und von uns aus deren Abbildern via vestigii erkannt wird; eine Mehrheit von Attributen, welche von den Vollkommenheiten der Welt und den Ebenbildern Gottes abstrahirt und via eminentiae von Gott prädicirt werden; endlich eine Mehrheit oder vielmehr Dreiheit der Personen, welche realiter untereinander verschieden sind.

Unter den späteren Scholastikern hat sich Dionysius Carthusianus[2] für diese besondere Ansicht des Henricus erklärt. Allein wenn wir vom Erkennen und Wollen absehen, so legen wir Gott auch alle näheren Eigenschaften des Erkennens und Wollens, wie Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, als unterschiedene Eigenschaften nur mit Rücksicht auf die verschiedenen Beziehungen Gottes zur Welt bei.

§ 28.

Die Begründung der Einfachheit Gottes bei dem hl. Thomas.

Unter den göttlichen Eigenschaften wird die Einfachheit vom hl. Thomas in der theologischen Summe als die erste unter denen des Seins begründet und näher erklärt. In ihr prägt sich nämlich die absolute Vollkommenheit wie auch die Wesenheit Gottes, das absolute Sein zunächst aus; sie schließt von Gott jegliche unwürdige Vorstellung, welche der sinnliche Mensch nur zu leicht sich bildet, aus; sie wahrt die Reinheit der Gottesidee und ist eine Schutzwehr gegen alle pantheistischen Versuche eines Hineintragens des Endlichen in Gott. Die tiefere Auffassung und Begründung derselben hängt auf das Innigste mit jener schwierigen Frage der Philosophie nach der Realität der Allgemeinbegriffe zusammen, welche die Scholastik fast ununterbrochen beschäftigt hat; und zwar nicht ohne Grund. Denn durch ihre Lösung wird die Wahrheit

---

[1] Quodl. 5: Ideo absque omni respectu et comparatione ad creaturas, oportet in Deo secundum rationem distingui intellectum et voluntatem, eorumque actiones et per consequens cetera attributa.

[2] In Sentt. 1. dist. 2. qu. 2.

unseres Denkens festgestellt und das Verhältniß desselben zu den Dingen außer uns bestimmt. Je nachdem also diese Frage dahin gelöst wurde, daß unsere Begriffe nur Zeichen seien, welche der Geist sich zum Behufe der Erkenntniß der Dinge bilde, ohne daß ihnen eine Realität in den Dingen entspreche, oder in einer anderen Weise zu Gunsten des Realismus beantwortet wurde — je nachdem gewannen auch die Eigenschaftsbestimmungen über Gott einen ganz verschiedenen Sinn.

Der hl. Thomas vertritt den gemäßigten Realismus, dem gemäß den einzelnen Eigenschaftsbestimmungen in Gott zwar nicht ein besonderes Sein, wie es der Einzelsubstanz zukommt, oder eine für sich existirende Realität entspricht, aber doch auch nicht die Bedeutung von bloßen Zeichen zuerkannt wird. Die Bestimmung der verschiedenen Eigenschaften ist eine Unterscheidung, welche die Mitte hält zwischen einer realen und einer bloß idealen; sie wird von dem erkennenden Geiste des Menschen vollzogen, aber so, daß der Grund für die Unterscheidung in den erkannten Gegenständen liegt. Es sind dieß virtuale Unterschiede, welche nur dem Grunde nach in den Dingen liegen, aber nicht in derselben Weise an den Dingen haften, wie sie von uns erkannt werden. Die Unterscheidung dieser Art wird die distinctio rationis ratiocinatae, quae habet fundamentum in re, genannt und steht in der Mitte zwischen der distinctio realis und distinctio idealis sive rationis. Wir machen dieselben Unterscheidungen auch in der Erkenntniß der endlichen Dinge. Zwischen zwei menschlichen Personen müssen wir reale Unterschiede annehmen; es sind zwei für sich existirende, von einander getrennte Wesen. Ebenso müssen wir reale Unterschiede zwischen unseren verschiedenen Handlungen, Projecten, Gedanken annehmen, wie zwischen diesen und unserer Wesenheit. Dagegen sind es nur ideale Unterscheidungen, wenn wir eine dreiseitige Figur von einer dreiwinkeligen, den Begriff Mensch von dem eines animal rationale unterscheiden. Außer diesen denken wir noch an andere Unterschiede und Verschiedenheiten an den Dingen, ohne aber in jedem Falle mit Sicherheit bestimmen zu können, ob dieselben zu den realen oder zu den bloß idealen Unterschieden gehören, oder eine besondere Klasse für sich bilden. So ist es in der Psychologie streitig, wie viele realiter von einander verschiedene Kräfte die menschliche Seele habe, oder ob nicht einige bloß virtualiter verschieden sind. Die Erkenntnißkraft und die Willenskraft sind ohne Zweifel realiter verschiedene Vermögen, obwohl sie in dem Einen Sein der menschlichen Seele ihr Princip haben und Eins sind. Dagegen bilden der Intellect und die ratio (Vernunft und Verstand) nicht zwei realiter von einander verschiedene Vermögen; und andrerseits ist der Unterschied zwischen diesen beiden Functionen der menschlichen Erkenntniß mehr als ein bloß begrifflicher oder ideeller (rationis); es ist ein virtueller Unterschied. Denn etwas Anderes ist es, die Wahrheit intuitiv erfassen (intellectu), und etwas Anderes, sie mittelbar durch Schlußfolgerung (ratione) aus den obersten Principien gewinnen. Diese beiden Functionen oder Seiten des menschlichen Erkennens sind nicht in Allem und Jedem gleich, sondern virtuell verschieden; der Grund zur Unterscheidung derselben liegt in unserem Geiste und in der eigenthümlichen Natur unseres Erkennens. Es sind Unterscheidungen rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re.

Wenden wir dieß auf die Bestimmungen der göttlichen Eigenschaften an. Wären sie bloß idealiter oder bloß für unsere Erkenntniß verschieden: so kämen wir durch die Aufstellung verschiedener Eigenschaften keinen Schritt weiter in der wahren Erkenntniß Gottes; wir würden ein Spiel mit Begriffen treiben und die Einfachheit Gottes so auffassen wie die alten Eunomianer und die Nominalisten. Wir würden dann etwa das Durchsichsein als das Wesen Gottes erklären, alsdann die Agenesie oder das Ungezeugtsein mit dem Wesen Gottes identificiren und alles Andere von Gott ausschließen, was nicht deckend mit diesem Begriff wäre, somit den Sohn und heiligen Geist läugnen, weil das Ungezeugtsein das Wesen Gottes bilde. Die antiarianischen Väter haben diese Behandlung der göttlichen Eigenschaften bekämpft und hinlänglich genug zurückgewiesen.

Indeß andererseits muß auch jede reale Unterscheidung der Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, ferngehalten werden, weil wir dadurch Gott in die Unvollkommenheiten und Defecte der endlichen Wesen herabziehen würden. Nur in einer Hinsicht gibt es reale Unterschiede in Gott; es sind die zwischen den drei göttlichen Personen, weil jede Person ein besonderes Fürsichsein hat. Von diesen können wir hier vorläufig absehen. Aber im Uebrigen müssen wir alle realen Verschiedenheiten an und in Gott negiren und in dieser Hinsicht ihm die höchste Einfachheit beilegen. Um diese zu erweisen, könnten wir einen doppelten Weg einschlagen. Wir könnten entweder von vornherein die Gründe für die Einfachheit Gottes auseinanderlegen, oder zuerst zeigen, daß gerade die vornehmlichsten realen Unterschiede, welche wir an den endlichen Wesen machen müssen, bei Gott keine Anwendung finden. Wir wollen mit dem hl. Thomas den letzteren Weg wählen, wie er ihn in der theologischen Summe verfolgt hat, und zuerst zeigen, daß eine Zusammensetzung von real verschiedenen Bestandtheilen in Gott nicht stattfinden könne.

1. In Gott gibt es keine physische Zusammensetzung, weil er weder etwas Körperliches oder Materielles, aus verschiedenen räumlich neben einander liegenden Theilen Bestehendes, noch auch aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Das Eine wie das Andere wird in zwei aufeinander folgenden Artikeln erwiesen [1].

Gott kann nichts Materielles sein, weil er der Ursprung aller Bewegung und alles Seins, das höchste, vollkommenste Wesen ist. Die Materie wird nämlich von einer höheren Kraft bewegt, kann also am allerwenigsten alle Dinge in Bewegung setzen. Sie kann ebensowenig der Ursprung alles Seins sein; denn ihr Wesen ist eben Potenzialität, die der Actualisirung durch ein anderes Princip bedarf. Der Ursprung alles Seins kann unmöglich etwas von einem Andern Abhängiges oder eine bloße Potenzialität, sondern nur ein actus purissimus sein. Zuletzt schließt auch die höchste Vollkommenheit alle Materialität aus; denn diese bedarf eben der Belebung durch ein höheres vollkommeneres Wesen.

Der Beweis für die andere These, daß Gott auch nicht als zusammengesetzt aus Form und Materie betrachtet werden könne, ist dem obigen ähnlich. Die Materie ist nämlich vollständig auszuschließen vom göttlichen Wesen, weil

[1] S. th. p. 1. qu. 3. a. 1. 2.

sie als reine Potenzialität eines anderen Princips bedarf sogar zum Sein, um so mehr zum Leben; weil sie Nichts durch sich hat, sondern Alles empfängt durch Theilnahme an einer Form; weil sie überhaupt nur wirksam wird durch etwas Anderes. Gott ist daher seinem Wesen nach nur Form.

2. In Gott gibt es auch keine metaphysische Composition: namentlich ist sowohl die Person (Deus oder suppositum, persona) identisch mit der Wesenheit (essentia), als auch das Sein (esse) identisch mit der Wesenheit. Bei den endlichen, aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen ergibt sich das Individuum oder Einzelwesen (auch substantia prima genannt) aus der Verbindung der Form, als des hauptsächlichsten Bestandtheils der Wesenheit, mit der materia signata, d. h. mit einem bestimmten Theile der Materie. Nun gibt es aber in Gott keine Materie; er ist die reinste Form nach dem Vorhergesagten, welche schon durch sich individuell oder Person ist. Ergo Deus est essentia sua [1].

Ferner ist in Gott die Wesenheit auch identisch mit dem Sein. Bei den endlichen Dingen ist die Wesenheit, welche stets in vielen Dingen derselben Art sein kann, realiter verschieden von dem wirklichen Sein oder der Existenz und verhält sich zum Sein wie Potenzialität zur Actualität. Letzteres eignet nur dem Einzelwesen. Wäre nun auch in Gott das Sein realiter verschieden von der Wesenheit, so müßte es von einem andern, zweiten Princip herrühren oder von dem Wesen Gottes hervorgebracht sein. Das Eine ist aber so unmöglich als das Andere. Es gibt keine zwei absoluten Wesen; ebenso wenig kann Etwas sich selbst das Sein geben. Ergo in Deo idem est essentia et esse [2].

Zuletzt kann es auch keine Zusammensetzung aus Substanz und Accidenz in Gott geben. Würde man diese in Gott annehmen, so würde man wiederum Potenzialität oder Unvollkommenheit in das Göttliche hineintragen. In Gott kann überhaupt nur die Wesenheit Sein haben, und außer ihr hat Nichts Sein in Gott. Denn wäre noch etwas anderes Seiendes in Gott, so müßte Dieß entweder von einem Andern oder von der göttlichen Wesenheit verursacht sein. Das Eine ist aber so undenkbar wie das Andere. Das erstere ist undenkbar, weil es kein zweites Absolutes neben Gott gibt; und das Andere, weil es in der Wesenheit Gottes keine Potenzialität gibt, die das Sein oder Accidenz erst nachträglich hervorbringen könnte [3].

3. In Gott gibt es auch keine logische Composition vom Generellen und Individuellen; er fällt nicht unter eine Gattung. Bei den endlichen Dingen ist die Wesenheit als allgemeine verschieden von dem individuellen Sein; erstere kann nämlich stets vielen Wesen derselben Gattung eignen; wogegen das individuelle Sein nur dem Einzelwesen zukommen kann. In Gott ist aber Wesenheit und Sein realiter Eins und daher die Wesenheit nicht etwas Generelles, sondern mit dem individuellen Sein identisch. Wäre die Wesenheit Gottes etwas Generelles, so müßte er innerhalb der Grenzen einer Art eingeschlossen und könnte nicht das höchste und vollkommenste Wesen sein [4], welches die Vollkommenheiten aller Arten in sich schließen muß. Daher gibt

---

[1] L. c. a. 3. [2] L. c. a. 4. [3] Ib. a. 6.

[4] Ib. a. 5. Cf. Qu. dispp. qu. 7. de simplic. div. essent. a. 3.

es von Gott keine Definition, denn in der Definition werden stets das Genus und dann die unterscheidenden Merkmale angegeben.

4. Mit den im Vorhergehenden angegebenen Beweisen für die Abwesenheit aller Zusammensetzung in Gott ist nun inclusive der Beweis für die Einfachheit Gottes ebenfalls schon gegeben. Sie ergibt sich aus dem absoluten Sein und aus der höchsten Vollkommenheit Gottes, worauf im Obigen schon hingewiesen ist. Ein zusammengesetztes Wesen setzt ein höheres voraus, wodurch es zusammengesetzt ist; es ist später als die Elemente, aus denen es zusammengefügt worden ist; es faßt wenigstens in den Elementen, aus welchen es entstanden, Potenzialität und eben deßhalb Unvollkommenheiten in sich und ebenso Unterschiede zwischen den einzelnen Theilen wie zwischen den Theilen und dem Ganzen. Der eine Theil des Zusammengesetzten entbehrt immer der Vollkommenheit des Ganzen; folglich herrscht in ihm nicht die höchste Vollkommenheit nach allen Seiten [1].

5. Aus alldem folgt jedoch nicht, daß nun den verschiedenen Eigenschaftsbestimmungen, welche wir bei Gott treffen, Nichts in Gott zu Grunde liege, oder daß wir durch Aufstellung derselben bloß mit Begriffen spielten. Es genügt auch noch nicht, die genannten Eigenschaften als bloße Relationen Gottes zu ähnlichen Eigenschaften der Creaturen aufzufassen; wie wenn wir Gott bloß in soweit Güte beilegen wollten, als er Gutes in der Welt hervorbringt. Mit den Worten Schöpfer, Erhalter, Beseliger drücken wir freilich bloße Relationen Gottes zur Welt aus. Aber Gott ist nicht bloß gütig und heilig, weil er Güte und Heiligkeit bei den Menschen hervorbringt, sondern er ist dieß von Ewigkeit her, auch wenn er die Menschen nicht erschaffen hätte [2]. Das also, was unsern Eigenschaftsbestimmungen in Gott entspricht, ist **mehr** als eine bloße Relation, **mehr**, als daß es bloß die Ursache ähnlicher Wirkungen in der Welt ist, wenn wir auch erst von hier aus auf die entsprechenden göttlichen Eigenschaften schließen; nur sind unsere Begriffe nicht entsprechend, sondern höchst unvollkommen. Und gerade deßhalb sind wir genöthigt, viele Eigenschaften von Gott zu prädiciren [3]. Erst jenseits, wenn wir zur Anschauung Gottes gelangt sind und ihn nicht bloß aus den Geschöpfen erkennen, wird ein einziges Wort zur Bezeichnung Gottes genügen.

§ 29.

Die Einfachheit Gottes und die formalen Verschiedenheiten in Gott nach Duns Skotus.

Die Einfachheit Gottes will Duns Skotus direct nicht angreifen; er würde ja sonst gegen eine bereits definirte Lehre der Kirche sich ausgesprochen haben. Vielmehr beweist auch er die Einfachheit aus dem absoluten oder unendlichen Sein, wogegen alle metaphysische und physische Zusammensetzung oder Zusammensetzbarkeit in dem endlichen Sein der Creaturen ihren Grund hat. Eben weil alle Dinge außer Gott aus Nichts geschaffen sind, hat ihre Wesenheit nicht durch sich das Sein, ist nicht identisch mit dem Sein. Jedes

[1] S. th. l. c. a. 7. Cf. Qu. dispp. qu. 7. a. 1. [2] Qu. dispp. l. c. a. 6. [3] Ib.

endliche Ding zeigt ferner seinen endlichen Charakter darin, daß Sein, Potenz und Actus verschieden an demselben sind; es ist also seinem Wesen nach nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wollte man dagegen hinweisen auf die prima materia und auf deren Einfachheit: so übersieht man, daß diese Einfachheit keine vollständige ist. Die Materie hat nur ein unvollständiges Sein, ist reine Potenzialität und somit zusammensetzbar, indem sie die Möglichkeit zu der Verbindung mit unendlich vielen Formen in sich schließt; sie ist deßhalb mit dem Mangel aller Vollkommenheit behaftet und vorläufig etwas Potenziales, das sein volles Sein erst von außen durch die Form erhält. In Gott, als dem vollkommensten Wesen, kann es dagegen keine Potenzialität, und daher auch keine Zusammensetzung geben. Denn alles Zusammensetzbare kann der Bestandtheil eines größeren Ganzen werden und ist selbst nicht das vollkommenste Wesen [1].

Dennoch ist Duns Skotus mit der Annahme bloß virtueller Unterschiede zwischen den göttlichen Eigenschaften nicht zufrieden. Er will außer den vom hl. Thomas aufgestellten drei Arten von Unterschieden [2] noch eine vierte einführen als Mittelglied zwischen den realen und virtuellen Unterschieden (differentiae reales, differentiae rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re), nämlich die formalen. Der hl. Thomas lehrt, daß die menschliche Erkenntnißkraft von den real verschiedenen Vollkommenheiten der endlichen Dinge ausgehe, Gott als die schöpferische und ideale Ursache in Beziehung zu denselben bringe und sie als gesteigerte und unendliche Vollkommenheiten auf Gott übertrage, jedoch nicht, als wären sie in derselben Weise in Gott, wie wir sie denken. Unsere Eigenschaftsbestimmungen über Gott sind aber auch nicht bloße menschliche Gedanken, die nur in unserem Geiste als verschiedene Begriffe existiren, sondern es entspricht ihnen etwas in Gott, nur nicht in adäquater Weise, sondern virtuell, so daß der Grund für unsere Eigenschaftsbestimmungen in Gott liegt, und dennoch die absolute Einfachheit Gottes nicht im Geringsten getrübt wird. Duns Skotus will dagegen größere Unterschiede zwischen den einzelnen Eigenschaften statuirt haben, ebenso zwischen dem Wesen und der Person in Gott, wie zwischen dem Wesen und den einzelnen Eigenschaften — nämlich formale Unterschiede. Es genüge nicht, die verschiedenen Eigenschaften der Allmacht, Güte u. s. w. wegen seiner verschiedenen Relationen zur Welt bloß virtualiter in Gott vorauszusetzen. Virtualiter könne man Gott auch die Natur des Menschen beilegen, insofern dieser seinen Grund in Gott habe. Die genannten Eigenschaften kämen Gott in einer vollkommeneren Weise zu; ihnen entsprächen in Gott besondere Formalitäten, ähnlich wie dem Menschen besondere Formalitäten zugeschrieben würden, wenn wir ihn weise und gütig nännten. Seien diese Eigenschaften beim Menschen formaliter verschieden, so bleibe derselbe formale Unterschied zwischen diesen Eigenschaften bestehen, wenn wir sie auch in's Unendliche steigerten und auf Gott übertrügen [3].

Ein deutlicher Beweis für die nothwendige Annahme solcher formaler Unterschiede wird jedoch von Duns Skotus nicht geliefert. Die von ihm beigebrachten

---

[1] Cf. In Sentt. I. dist. 8. qu. 1. n. 2 sqq. und qu. 2. n. 2.
[2] Siehe oben S. 80 f. [3] In Sentt. l. c. n. 18.

dialektischen Gründe gehen nur darauf, die bloße distinctio rationis als unzureichend für die verschiedenen Eigenschaften Gottes zu zeigen. So wird geltend gemacht, daß das Erkennen und das Wollen in Gott mehr als virtuell verschieden sein müsse, weil daraus die realen Unterschiede zwischen den drei göttlichen Personen hervorgingen[1]. Allein dieser Grund ist ein bloß scheinbarer. Sind doch die Thätigkeiten und die Kräfte des Menschen großentheils realiter von einander verschieden und gehen doch aus der einen ungetheilten Natur des Menschen hervor. Warum sollte es widersprechend sein, wenn realiter verschiedene Personen in dem einen göttlichen Wesen mit einander Eins sind?

So wird weiter geltend gemacht, daß Gott sich als den Allmächtigen, Gütigen, Ewigen u. s. w. kraft intuitiver Erkenntniß erfasse und schaue; daß aber das Object der intuitiven Erkenntniß im Unterschied von dem der abstractiven immer etwas Reales und Existirendes sein müsse; daß somit die Allmacht, Güte, Ewigkeit u. s. w. eine besondere Existenz in Gott haben müßten. Allein aus der Realität der Eigenschaften in Gott folgt noch nicht, daß formale Unterschiede unter denselben bestehen müssen. Hier zeigt sich, daß der Formalismus leicht dahin führt, für alle Allgemeinbegriffe besondere subsistirende Einzelwesen in einer ewigen Welt vorauszusetzen.

Der eigentliche Grund für die skotistische Lehre von den formalen Unterschieden zwischen den göttlichem Eigenschaften liegt darin, weil sie von einem ganz andern Standpunkt in der Metaphysik und Erkenntnißtheorie ausgeht, als der hl. Thomas. Duns Skotus nähert sich wieder dem extremen Realismus oder Platonismus durch seinen Formalismus, indem er den Allgemeinbegriffen eine entsprechende allgemeine Realität in der Welt außer uns zuerkennt. Das gilt nicht nur von der materia prima, in welcher eine gewisse Verwirklichung oder Realität des allgemeinen Seins angenommen wird; das gilt auch von unsern Eigenschaftsbestimmungen über Gott.

Durch die Rücksicht auf die Einfachheit Gottes wurde er jedoch veranlaßt, reale Unterschiede unter den göttlichen Eigenschaften zu läugnen und statt deren formale zu statuiren. Nur gelingt es ihm nicht, einen klaren Begriff von diesen verschiedenen Formalitäten zu geben. Die Eigenschaften Gottes sollen nicht eine besondere Form bilden, wie etwa die menschliche Seele die forma substantialis des Leibes ist; denn diese forma informans wird ein Bestandtheil eines zusammengesetzten Wesens, wogegen an eine Zusammensetzung in Gott nicht gedacht werden darf. Sie werden mit den accidentellen Formen verglichen, haben aber in Gott besondere Eigenthümlichkeiten. Denn wenn diese accidentellen Formen bei den endlichen Dingen das Sosein und bestimmte Qualitäten verleihen, so werden sie in Gott mit ihrem Träger und mit dem Sein desselben identisch, so daß z. B. die Weisheit ihren Träger, Gott, vollständig identisch mit sich macht[2]. Dem ist freilich so. Aber man sieht nicht, wie denn bei dieser Identität der Eigenschaft mit dem Sein und der Person Gottes noch eine formale Verschiedenheit zwischen denselben bestehen bleiben soll, oder wodurch sich die angeblichen formalen Unterschiede von denen rationis ratiocinatae unterscheiden.

---

[1] L. c. n. 7. [2] Ib. n. 22.

Auch die nachfolgenden Theologen der skotistischen Schule haben diesen Gegenstand nicht in ein helleres Licht gestellt. Sie meinen den Sinn und die Bedeutung der formalen Unterschiede durch die Erklärung des Gegentheils, nämlich der formalen Identität, deutlicher zu machen und führen als Beispiel an, daß ein Ding mit dem durch die Definition Ausgedrückten formaliter identisch sei; somit homo = animal rationale, oder auch mit einem Theil der Definition, somit homo = rationalis. Daher sei die göttliche Weisheit mit dem göttlichen Wesen nicht formaliter identisch, weil die Weisheit keinen wesentlichen Bestandtheil der Definition vom Wesen Gottes bilde [1]. Nimmt man jedoch zwischen dem Dinge und dem in der Definition desselben Ausgedrückten mit dem hl. Thomas eine distinctio rationis an, so folgt aus dem Gesagten nur, daß zwischen den göttlichen Eigenschaften ein größerer Unterschied als ein bloß ideeller (solius rationis) besteht. Ebensowenig gibt die bei den Skotisten [2] übliche Definition: Formalitas est forma accidentalis, sub qua ex natura nec aliquid concipi potest, einen klaren Begriff.

Das Bedenkliche an der skotistischen Doctrin, in deren Vertheidigung sich eine spitzfindige Dialektik geltend machte, liegt vornehmlich darin, daß sie den Weg öffnet, ebenso wie die formalen auch die realen Unterschiede auf dem Gebiete des Endlichen in Gott hineinzutragen und so Gott und Welt in pantheistischer Weise zu vermengen. Der übertriebene Realismus ist die Vorstufe zum Pantheismus.

Auf die Frage, ob Gott unter einen Artbegriff fallen könne, antwortet Duns Skotus ebenso verneinend wie der hl. Thomas. Nur findet er den Grund für diese Verneinung vornehmlich darin, daß Gott als das unendliche oder absolute Sein gar keine bloße Potenzialität in sich fasse. Eine Art ist aber nur in soweit möglich, als dieselbe Wesenheit die Potenz zu verschiedenen Individuen wie Accidenzien in sich schließt [3].

Uebrigens haben die Ansichten des Duns Skotus über die formalen Unterschiede unter den göttlichen Eigenschaften nur in der Franziskanerschule Anhänger gefunden.

§ 30.

Die Lehre der mittelalterlichen Theologen über die Allwissenheit Gottes und seine Voraussicht der zukünftigen freien Handlungen.

Zu den Fragen, an deren Lösung alle großen Theologen und tiefen Denker gearbeitet oder doch sich versucht haben, gehört die über das Verhältniß der Allwissenheit Gottes zu den zukünftigen freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Die Scholastiker haben diesen Vorwurf nicht unberührt liegen gelassen. Versuchen wir es, den Faden der Entwicklung bei den einzelnen hervorragenden Theologen zu verfolgen.

1. Petrus Lombardus hat die Absicht, das Medium des göttlichen Er=

[1] Cf. *De Rada*, Controv. theol. IV. p. 62. [2] Ib. p. 60.
[3] Oxon. 1. dist. 8. qu. 3, 16.

kennens näher zu bestimmen, wenn er darüber eine Entscheidung geben will, ob die göttliche Erkenntniß die Ursache (causa) der freien zukünftigen Handlungen, oder umgekehrt das freie Zukünftige der Grund der göttlichen Erkenntniß genannt werden müsse. Unter den Vätern hatten besonders Origenes und der hl. Hieronymus das Letztere behauptet, weil sie nur so die Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe dem unabänderlichen göttlichen Vorherwissen gegenüber glaubten aufrecht erhalten zu können. Der hl. Augustin[1] hatte jedoch das Gegentheil gelehrt: die göttliche Erkenntniß sei der Grund aller Dinge einschließlich auch des Zukünftigen.

Das Letztere will der Lombarde nicht unbedingt zugeben. Gott erkennt auch das Böse, ohne der Grund desselben zu sein. Nur dann kann die göttliche Erkenntniß der Grund aller Dinge genannt werden, wenn man darunter zugleich den Willensentschluß versteht, die Dinge in's Dasein zu rufen. Der Wille Gottes ist nämlich zunächst die Ursache aller Dinge und alles Realen, wird aber von der göttlichen Erkenntniß geleitet. — Ebensowenig kann, wie der Lombarde hinzufügt, der Grund für die göttliche Erkenntniß in den endlichen Dingen gesucht werden; das verbietet die Unabhängigkeit und Absolutheit Gottes. Höchstens kann man das Wirklichwerden der vorhergesehenen freien Handlungen die conditio sine qua non der göttlichen Voraussicht nennen, weil das göttliche Vorhersehen und das Zutreffen der vorhergesehenen freien Handlungen sich gegenseitig bedingen[2].

Auf den scheinbaren Widerspruch der Willensfreiheit der Creaturen mit der Unabänderlichkeit des göttlichen Vorherwissens läßt er sich vornehmlich nur in dialektischer Weise ein, indem er die mit dem Vorherwissen verbundene Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit als eine bedingte oder als eine nachfolgende erklärt. An sich also ist es möglich, daß statt des frei Zukünftigen etwas Anderes eintrifft; aber weil es zutreffen wird und als Solches von Gott erkannt ist, ist das Gegentheil nicht mehr möglich, und in soweit es selbst nothwendig[3].

Die Unabänderlichkeit des göttlichen Vorherwissens wird vom Lombarden noch speciell gerechtfertigt und zwar in dem Sinne, daß dasselbe weder vermehrt noch vermindert werden, noch auch in der Zeit irgend welchen Zuwachs erfahren könne. Da nämlich Gottes Erkennen realiter Eins ist mit seiner Wesenheit und seinem Sein: so muß ersteres ebenso absolut, ebenso vollkommen und unveränderlich sein als letzteres. Wenn wir jedoch von der Betrachtung des Endlichen, Zufälligen und mit Willensfreiheit Vollzogenen ausgehen, so müssen wir zugeben, daß dieses oder Jenes nicht geschehen und deßhalb auch die göttliche Voraussicht *eine andere hätte sein können*. Freilich müssen wir hier eine ähnliche Möglichkeit zugeben, die auch in Betreff der göttlichen

---

[1] De trin. V, 10. 13. [2] Sentt. l. 1. dist. 38.

[3] L. c. n. 5: Possunt enim haec conjunctim intelligi ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas: Non potest aliter fieri quam Deus praescivit, id est: Non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita praescierit fieri et aliter fiat, verum intelligis; si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quam evenit, et quomodo futurum Deus praescivit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum praescivit.

Willensfreiheit anerkannt werden muß. Allein dieß ist keine Möglichkeit zu einer Veränderung in der Zeit, sondern zu einer anderen Offenbarung von Ewigkeit her. Ebenso möglich also eine entgegengesetzte oder eine andere Entscheidung des freien Willens der Creatur: ebenso möglich ist eine andere Voraussicht für Gott von Ewigkeit her[1]. Ebenso der Zeitgenosse des Lombarden, Hugo von St. Victor, der eigentliche Gründer der Schule der Mystiker in dem Kloster St. Victor bei Paris[2].

2. Alexander von Hales folgt dem Petrus Lombardus und meint ebenfalls das wirkliche Zutreffen der zukünftigen freien Handlungen als conditio sine qua non der göttlichen Voraussicht bezeichnen zu müssen, ohne daß deßhalb Gott von den endlichen Dingen abhängig wird. Um diese Abhängigkeit auch im Ausdruck auszuschließen, schlägt er die Fassung vor: weil Etwas zukünftig ist, deßhalb wird es von Gott vorhergesehen, statt der anderen: deßhalb sieht Gott es vorher. Außerdem bringt das Wirklichwerden eine gewisse, sogenannte nachfolgende Nothwendigkeit mit sich, aus welcher die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens erklärt werden kann[3]. Spätere Scholastiker, wie Dionysius Carthusianus[4], bemerken jedoch, daß man das Zukünftige auch die Ursache (causa) des Vorhersehens nennen könne, insofern die Ursache in verschiedentlichem Sinne auch als Zeichen gefaßt werden könne.

Sonst sind alle Theologen des Mittelalters ganz übereinstimmend in der Lehre über das göttliche Vorherwissen der zukünftigen freien Handlungen. Dem hl. Bonaventura[5] gilt die Läugnung dieses Satzes als Häresie. Gott erkennt aber, wie der heilige Lehrer bemerkt, alle Dinge so, wie sie in sich sind, das Nothwendige als etwas nothwendig sich Ergebendes, das Zufällige als etwas Zufälliges, obwohl Alles mit Unfehlbarkeit. Daher kann man die Präscienz Gottes rücksichtlich des jetzt noch zufällig Zukünftigen ein Zufälliges (contingens) nennen, ohne dadurch der Gewißheit Abbruch zu thun[6]. Alle überragt durch die Genauigkeit in der Auffassung wie durch die Klarheit in der Darstellung

3. Der hl. Thomas von Aquin. In wie weit die Erkenntniß Gottes der Grund der Dinge und der zukünftigen freien Handlungen genannt werden könne, erhellt am deutlichsten aus den wenigstens analogen Verhältnissen in der Menschenwelt. Mit der Erkenntniß erfaßt der Künstler die Idee, die er äußerlich in einem Bilde darstellen will; mit der Erkenntniß leitet er den Willen und gibt seinem Werke die bestimmte Form. Aber der Wille befiehlt den Act, wodurch etwas aus dem betreffenden Subjecte hervorgehen soll. Die Erkenntniß ergibt sich überhaupt nur aus einer Aehnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten und ist in dem Erkennenden als ein Bild des Erkannten, sei es Abbild, wie beim Menschen, oder Urbild, wie bei Gott.

---

[1] L. c. dist. 39. n. 2: Potest utique scire vel praescire quod nunquam est nec erit, nec illud scitum vel praescitum est ab aeterno; nec tamen potest incipere scire vel praescire illud, sed ita potest modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno.

[2] De sacr. I, 9.

[3] Summa p. 1. qu. 24. membr. 4.

[4] In Sentt. 1. dist. 38. qu. 1.

[5] In Sentt. 1. dist. 38. a. 2. qu. 1.

[6] Ib. qu. 2.

Einen Einfluß nach Außen auf andere Dinge gewinnt die Erkenntniß erst durch das Hinzutreten des Willens, der wesentlich eine Hinneigung des Subjects zu den gewollten Objecten in sich schließt. Uebertragen wir nun diese Verhältnisse auf Gott. Gott gewinnt seine Erkenntniß von den realen Dingen nicht durch einen Einfluß dieser zeitlichen Gegenstände auf sein Erkennen, weil dieß mit seiner Absolutheit streiten würde. Die Dinge selbst können also nicht die Ursache der göttlichen Erkenntniß über dieselben sein, wie sie etwa die Ursachen der menschlichen Erkenntniß sind: vielmehr ist umgekehrt die göttliche Erkenntniß die Ursache der Dinge, aber so, daß man darunter die scientia approbationis verstehen muß, welche zugleich den Willensentschluß in sich faßt, die Dinge wirklich werden zu lassen. Die Erkenntniß geht auf viele Mittel, wodurch sich der betreffende Endzweck erreichen läßt; dagegen ergibt sich die Richtung auf ein bestimmtes Object erst durch den Willen. Unter diesen Einschränkungen kann somit immerhin behauptet werden, daß die Erkenntniß Gottes die Ursache der Dinge sei[1]. Der umgekehrte Satz des Origenes ist nur in sofern wahr, als aus der einen Wahrheit, daß etwas zukünftig sein wird, auch die andere folgt, daß Gott es weiß[2]. Damit ist freilich die große Schwierigkeit für die menschliche Auffassung noch nicht gelöst, wie denn Gott etwas mit Unfehlbarkeit vorhersehen könne, was in sich contingenter Natur ist, d. h. zutreffen oder nicht zutreffen kann, eben weil es mit Willensfreiheit vollzogen werden soll. In dieser Hinsicht gibt der hl. Thomas zu, daß die zukünftigen freien Handlungen der vernünftigen Wesen aus der nächsten bewirkenden Ursache derselben, nämlich aus ihrer Willensfreiheit, nicht mit Unfehlbarkeit als sicher zutreffende, sondern nur als wahrscheinliche Wirkungen erkannt werden könnten. Das gilt von der Erkenntniß Gottes gerade so, wie von der der Menschen. In der Willensfreiheit liegt nämlich die physische wie moralische Möglichkeit für das Eine wie für das Andere; ehe die Wahl vollzogen ist, liegt eine Indifferenz für das Eine wie für das Andere vor; die wirklich zutreffende Wahl kann aus dem freien Willen nur mit Wahrscheinlichkeit erkannt werden. Allein als wirkliche oder als wirklich gewordene Handlungen haben sie mit Rücksicht auf ihre Wirklichkeit ein genau bestimmtes Sein und können insofern von Gott mit Unfehlbarkeit erkannt werden; wie denn ja auch der Mensch die freien Handlungen, welche der Vergangenheit angehören oder die unter seinen Augen als gegenwärtige sich vollziehen, mit Gewißheit erkennen kann[3]. Gott ist nun aber vom Standpunkte der Ewigkeit aus allem, was in der Zeit sich vollzieht, mag es der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft angehören, präsent; denn die Ewigkeit ist nichts Anderes, als die eine untheilbare Gegen=

---

[1] Quaestt. dispp. de sc. Dei a. 14. S. th. 1. qu. 14. a. 8.

[2] S. th. 1. q. 14. a. 8: Sed quod dicit (Origenes), ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

[3] Quaestt. dispp. de sc. Dei a. 12. — S. th. 1. qu. 14. a. 13: Unde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso.

wart[1]. — Das ist derselbe Erklärungsversuch, den auch der hl. Anselm aufgestellt hat. Gottes Erkenntniß ist nicht so sehr ein Vorhersehen, als ein ewiges Anschauen der Dinge, welche sich zwar in der Zeit und in einem Nacheinander abwickeln, aber für Gott als gegenwärtige erscheinen.

Das Medium der Erkenntniß anlangend, so erkennen die Engel durch die ihnen bei der Schöpfung von Gott mitgegebenen Ideen, der Mensch durch die von den sinnlichen Vorstellungen abstrahirten geistigen Begriffe, Gott aber durch seine Wesenheit, welche das Urbild ist von allem, was Sein oder Wirklichkeit gewinnt. Alles Endliche hat nur Wirklichkeit, insofern es Theil nimmt am göttlichen Sein und an der göttlichen Güte. Jedoch ist das göttliche Sein nicht insoweit das Medium für die Erkenntniß alles Endlichen, als Gott aus seiner Wesenheit einen Schluß zieht auf das Endliche: alles Endliche ist contingenter Natur und bedarf zu seiner Verwirklichung auch der Bethätigung des freien Willens Gottes, zuweilen auch der freien Mitwirkung der Creatur; es wird nur als etwas Gottähnliches in der göttlichen Wesenheit zugleich miterkannt[2]. Gott erkennt überhaupt Nichts durch einen Schluß oder auf dem discursiven Wege; diese Erkenntnißweise ist dem Menschen eigenthümlich, der nicht schon in den höchsten Principien alle Folgerungen schaut, sondern sie aus denselben durch eine Denkoperation herleiten muß. Dagegen erkennt Gott Alles unmittelbar und zugleich[3]. Gottes Erkenntniß ist realiter Eins und identisch mit seiner Wesenheit.

Insoweit aber alles Wirkliche in der endlichen Welt die Existenz nur durch den freien Willensact Gottes erhält, insoweit sieht Gott alles Zukünftige als solches in seinen Decreten, die mit seiner Erkenntniß in ähnlicher Weise verbunden sind, wie der Wille und die bildende Kraft des Künstlers mit der Idee, welche er dem Kunstwerke einhaucht, aber so, daß sie als Erkenntniß in seinem Wesen bleibt. Gerade insoweit ist die Erkenntniß Gottes, nämlich verbunden mit dem Willen (scientia approbationis genannt), die höchste und letzte Ursache alles Wirklichen in der Welt, auch des freien Zukünftigen[4].

---

[1] Ib.: Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

[2] Quaestt. disp. de sc. Dei a. 12: Duplex est cognitionis medium: unum quod est medium demonstrationis, et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur: et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est quod est similitudo rei cognitae et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adaequatum nec proportionatum alicui, et si sit proprium singulorum.

[3] S. th. 1. qu. 14. a. 7.

[4] Ib. a. 8: Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est

Hier ist der Punkt, wo die spätere Controverse über die scientia media, nämlich über die Frage sich angesetzt hat, welche Erkenntniß Gott bei diesem Willensentschlusse, die bestimmten Dinge wirklich werden zu lassen, voranleuchte: ob die Erkenntniß der möglichen Dinge (scientia simplicis intelligentiae), aus welchen Gott die zu verwirklichenden mit freiem Willen herausnimmt, oder auch die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen (scientia media). Die erstere Erkenntnißweise Gottes erwähnt der hl. Thomas ausdrücklich und zwar als Leuchte für seine Rathschlüsse über die endlichen Dinge[1]. Die letztere hat Molina im 16. Jahrhundert so benannt und sie als die Leuchte für die göttlichen Rathschlüsse über die freien Handlungen der geistigen Geschöpfe geltend gemacht, in dem Sinne nämlich, daß Gott die freien Handlungen der Creaturen und ihre Wirkungen erst dann zu verwirklichen oder sich verwirklichen zu lassen beschlossen habe, nachdem er kraft der scientia media vorher erkannt hat, was die geistigen Creaturen in diesen oder jenen Verhältnissen thun würden.

4. Duns Skotus verfolgt die zuletzt erwähnten Punkte, daß Gott alle Dinge und alles Wirkliche in sofern erkenne, als es seiner Wesenheit ähnlich sei und an dieser participire, und als es von der andern Seite durch seinen freien Willen bedingt sei, noch weiter.

Das Vorherwissen wie das Vorherbestimmen setzt nämlich in Gott Relationen zu den endlichen Dingen voraus, ähnlich wie die Begriffe: Schöpfer, Erlöser, Seligmacher, Herr und Gebieter. Diese Relationen könnten in Gott fehlen, ohne daß dadurch seiner absoluten Vollkommenheit und seiner absoluten Erkenntniß Abbruch geschähe; denn alles Wirkliche außer Gott hängt von seinem freien Willen ab, und könnte auch nicht sein, so daß es alsdann kein Object für eine göttliche Präscienz des wirklich Zukünftigen geben würde. So erhellt, in welchem Sinne Duns Skotus wie auch der hl. Bonaventura die Präscienz Gottes als solche ein contingens nannte. Sie ist nur nothwendig in Gott, wenn er freie Geschöpfe zu schaffen mit freiem Willen beschlossen hat, somit bedingt durch den freien Willen Gottes. Gott erkennt also zwar Alles in seiner Wesenheit; aber zur Erkenntniß der endlichen Dinge sind außerdem noch ewige Relationen derselben zu Gott nothwendig, denen in den Dingen reale Verschiedenheiten, in der göttlichen Wesenheit aber nur virtuelle Unterschiede entsprechen. Im Näheren meint nun Duns Skotus, daß Gott die endlichen Dinge zuerst in ihrem idealen Sein und nach ihrer Möglichkeit erkenne, und dann erst die Beziehungen, welche sie zu seinem Sein wie zu seinem Erkennen haben[2]; wie denn auch wir das Wesen eines Dinges zuerst erkännten, bevor wir die Beziehungen desselben zu unserer Wesenheit und Erkenntniß erfaßten.

---

tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem . . . . . Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

[1] L. c. a. 9. [2] Oxon. l. 1. dist. 35. qu. 1, 10.

§ 31.

Die Lehrbestimmungen über den göttlichen Willen und die Freiheit desselben bei den Scholastikern.

Ein Streben nach dem ihm entsprechenden Gute eignet jedem Wesen von Natur aus und es zeigt sich als ein Ringen nach demselben, wenn das Gut noch ein zukünftiges ist, oder als ein Ruhen in demselben oder als Seligkeit, wenn es gewonnen ist. Bei den vernünftigen Geschöpfen kommt dasselbe Streben als ein von der Erkenntniß geleitetes vor[1] — es ist der Wille. In Gott kann es ebenso wenig fehlen, als die Erkenntniß; nur ist der Wille in Gott, der Lehre von seiner Einfachheit entsprechend, realiter Eins mit dessen Wesenheit und realiter Eins mit dessen Erkenntniß, aber virtuell davon verschieden. Wie ferner das Willensstreben bei den Creaturen sich sowohl darin bethätigt, daß sie das Gute für sich suchen, als auch darin, daß sie das eigene Gut andern Wesen mittheilen: so offenbart sich auch der göttliche Wille nicht bloß in dem Wollen seiner eigenen Güte, sondern auch in der Mittheilung derselben an die Geschöpfe[2].

1. Einige nähere Unterscheidungen in Betreff des göttlichen Willens wurden von allen Scholastikern gemacht und gingen als feststehende Termini in die Schulsprache über. Man bezeichnete den göttlichen Willen als voluntas beneplaciti und als voluntas signi. Der erstere Wille ist der eigentliche, welcher den Entschluß zu irgend einer Offenbarung nach Außen in sich faßt. Der andere bezeichnet die Wirkungen oder Zeichen, in denen sich der göttliche Wille ausspricht, wozu also der gebietende, verbietende und rathende, der ausführende (sc. objecta bona) und tolerirende (sc. objecta mala) Wille gerechnet wurde. Den erstgenannten Willen (voluntas beneplaciti) theilte man in einen vorangehenden und nachfolgenden (voluntas antecedens et consequens). Die Benennung findet sich schon beim hl. Chrysostomus[3], bei Johannes Damascenus, Hugo von St. Victor[4], beim Lombarden und sollte besonders dazu dienen, die göttliche Güte mit der ihr scheinbar widersprechenden Reprobation der Bösen in Einklang zu bringen. Es ist ganz irrig, wenn man mit Hermes den Scholastikern die Auffassung unterschieben will: sie hätten den vorangehenden Willen als den nothwendigen und den nachfolgenden als den freien erklärt. Der vorangehende Wille, allen Menschen die übernatürliche Seligkeit zu verleihen, ist gewiß kein nothwendiger, sondern ein freier; und dasselbe gilt von dem vorangehenden Willen Christi, allen Menschen die Früchte seiner Erlösung zuzuwenden. Andrerseits kann der nachfolgende Wille zuweilen, wenigstens bedingter Weise, ein nothwendiger sein; wie denn der göttliche Wille, dem in der Tugend Bewährten das ewige Leben zu verleihen, ein bedingt nothwendiger genannt werden kann, unter der Bedingung nämlich, daß Gott einen solchen Lohn verheißen hat.

Nur die voluntas beneplaciti nannten einige Scholastiker einen nothwendigen in dem Sinne, als die göttlichen Willensentschlüsse von Ewigkeit

[1] Cf. *Th.* s. th. 1. qu. 19. a. 1. [2] Ib. a. 2. [3] Hom. 1. in Eph. 1.
[4] De sacr. I. P. 4. c. 1—11.

her gefaßt und als unabänderliche in diesem Sinne auch nothwendig sind; wogegen die Wirkungen der voluntas signi in der Zeit erfolgen und verschiedentlich sich gestalten [1].

Auch darf man nicht den vorangehenden Willen als einen gänzlich unwirksamen auffassen; wie denn der Wille Gottes, daß Alle selig werden, die Ertheilung der hinreichenden Gnade an Alle als Wirkung mit sich führt. Die Ertheilung der Seligkeit bewirkt der vorangehende Wille allerdings nicht. Die Bezeichnung: vorangehender und nachfolgender Wille ist einer andern ähnlich, die oben schon erwähnt worden ist, nämlich: vorangehende und nachfolgende Nothwendigkeit. Der nachfolgende Wille ist ein bedingter; die Wirkungen desselben folgen den Wirkungen des vorangehenden und gewöhnlich erst auf solche Bedingungen, die von Seiten der Creaturen erfüllt werden müssen. Der vorangehende Wille geht auf etwas Gutes im Allgemeinen, der nachfolgende auf das Gute im Concreten, wobei die Umstände vorher genau erkannt und berücksichtigt worden sind. In diesem Sinne nennt der heilige Thomas den ersteren eine velleitas, den andern eine absoluta voluntas; wie denn ein Richter die Hinrichtung eines überführten und verurtheilten Verbrechers voluntate consequenti will, obwohl er voluntate antecedenti dessen Leben wollen kann, insofern er Mensch und ein Object seiner Liebe ist [2].

2. Die Freiheit des göttlichen Willens war schon im patristischen Zeitalter, besonders von den Vätern, welche den Arianismus bekämpften, zur Sprache gebracht worden. Als sich nämlich die Arianer auf einige Aussprüche der vornicänischen Väter bezogen, denen gemäß der Sohn durch den Willen des Vaters gezeugt sein sollte, und dieses vom freien Willen Gottes verstanden, um so den Sohn den Geschöpfen gleichzustellen, wurde die scharfe Unterscheidung zwischen dem Willen überhaupt und dem freien Willen Gottes noch nothwendiger [3]. Nur die Geschöpfe sind durch den freien Willen Gottes geschaffen worden, weil sie sein oder nicht sein, so oder anders beschaffen sein können. Der Sohn Gottes ist jedoch aus der Natur Gottes gezeugt worden, und der Wille kann mit Rücksicht auf diesen immanenten Act der Zeugung nur als begleitender und nachfolgender, nicht als freier gedacht werden.

Im Mittelalter war es Abälard, der wahrscheinlich durch seine Ansichten über das Wissen von göttlichen Dingen und dessen Vorzug vor dem Glauben verleitet, den Satz aufstellte, daß Gott Alles mit Nothwendigkeit wolle und thue: Deum plura facere non posse, quam fecerit, aut aliquando facturus sit [4]. Er nimmt für den sogenannten Optimismus Partei und will den Satz vertheidigen, daß Gott wegen seiner Güte immer das Beste wollen müsse, obwohl er sich wohl bewußt ist, daß er mit der Lehre der heiligen Schrift und der Väter nicht in

---

[1] Cf. *Hugo de St. Vict.* de sacr. I. P. 4. c. 8.

[2] S. th. 1. qu. 19. a. 6: Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle ...... Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

[3] Vgl. D.=G. II, § 9

[4] Cf. *Bern.* ep. 187.

Uebereinstimmung steht [1]. Den freien Willen der vernünftigen Geschöpfe faßt er nämlich einseitig nur als das Wählenkönnen zwischen Gut und Böse auf, findet darin mit Recht eine Unvollkommenheit der Creaturen und meint nun die Freiheit des Willens überhaupt von Gott verneinen zu können. Nur bleibt dann ganz und gar unerklärlich, wie Gott seinen vernünftigen Geschöpfen den freien Willen anerschaffen und ihnen ein solches Geschenk machen konnte. Wenn Abälard zur Erklärung vorbringt, daß Gott diese Unvollkommenheit den Menschen deßhalb verliehen habe, damit sie ihren Abstand von ihm um so deutlicher erkennen sollten [2], — so argumentirt er in ähnlicher Weise, wie Hermes in der neuern Zeit, wenn er behauptet, daß Gott die ewigen Strafen der Hölle, obwohl sie dem höchsten Endzweck der Beseligung der Creaturen widersprächen, verhängen müsse, weil er sie aus Liebe zu den Menschen einmal angedroht habe.

Abälard sucht auch die Gründe, welche man für den freien Willen Gottes anführt, zu entkräften, aber auf eine sehr mißlungene Weise. So lautet ein Argument für den freien Willen Gottes dahin: man müsse von Gott annehmen, daß er die Menschen beseligen oder verdammen könne; sonst würde man ja seine Allmacht läugnen. Dagegen will Abälard die Nothwendigkeit, die Menschen zu beseligen, auf Seiten Gottes festhalten und meint: diese Möglichkeit zur Beseligung oder Verdammung liege bloß auf Seiten des Menschen und hindere nicht, daß Gott bei seiner Einwirkung auf die Menschen immer die Seligkeit, ja das Beste wolle [3]. Wenn man ferner mit Recht sagt, die Läugnung des freien Willens in Gott führt die Annahme von der Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt von selbst mit sich, so meint Abälard, daß für die Geschöpfe trotz der Nothwendigkeit auf Seiten Gottes die Möglichkeit, nicht zu sein, bestehen bleibe, sowie, daß die Nothwendigkeit auf Seiten Gottes keine Nöthigung durch Zwang sei und die Geschöpfe noch immer zu Dank verpflichte [4]. Allein es ist unrichtig, daß bei der Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung auf Seiten Gottes überhaupt noch die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott und die des Productes dieser Offenbarung festgehalten werden könne. Später in seiner zweiten Apologie hat Abälard seinen Optimismus widerrufen und den Satz bekannt: Ich glaube, daß Gott nur das thun kann, was sich für ihn schickt, und daß er Vieles thun könnte, was er nicht thut.

Von der Zeit an vertheidigen und erläutern alle Scholastiker die Freiheit des göttlichen Willens. Freiheit im Allgemeinen bezeichnet jegliche Ungebundenheit von irgend einem Drucke und kann daher auf verschiedenen Gebieten obwalten. Als eine nähere Bestimmung des geistigen Willens besteht sie aber in der Unabhängigkeit von einer inneren Nöthigung, oder in dem Wahlvermögen, kraft dessen der Wille sich allein selbst bestimmt zu einem von zweien oder mehreren ihm möglichen Objecten. Der Wille ist nicht gerade nach allen Seiten und in jedem Punkte frei von innerer Nöthigung. Dann würden wir denselben kaum als ein Werk Gottes begreifen können. Der Wille der vernünftigen Wesen ist zwar wesentlich im Allgemeinen mit Frei-

[1] Introductio in Theol. (ed. Migne p. 1096): Cum videlicet in singulis faciendis vel dimittendis rationabilem habeat causam, cur ab ipso fiant vel dimittantur, nec ipse quidquam, qui summa ratio est, contra id quod rationi congruit, aut velle aut agere queat.

[2] Ib. p. 1099. [3] Ib. p. 1100. [4] Ib. p. 1101.

heit von innerer Nöthigung ausgestattet, jedoch nicht so, als wenn er sich nur als freier bethätigen könnte; in gewisser Hinsicht äußert er sich als ein mit Nöthigung verbundener. Diese Freiheit erwähnt nun auch vom göttlichen Willen Petrus Lombardus, indem er denselben in seinem Verhältniß zu den Creaturen als solchen erklärt, der schaffen oder nicht schaffen, so oder anders schaffen oder die Welt besser schaffen konnte [1].

Mit ganz außerordentlichem Tiefsinn hat der hl. Thomas die Freiheit des Willens erklärt und begründet, so daß für die nachfolgenden Zeiten in diesem Punkte kaum etwas zu leisten übrig blieb. Daß trotzdem auch in späterer Zeit so oft wieder in der Auffassung des freien Willens gefehlt und geirrt worden ist, kann nur aus einer Unbekanntschaft mit den Leistungen des großen Theologen, oder aus Unfähigkeit, dieselben zu würdigen, oder aus vorgefaßten Meinungen erklärt werden.

Wie in andern Punkten, so geht der englische Lehrer, um die Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge zu beleuchten, von den analogen Verhältnissen in der endlichen Welt aus, weil die Erkenntniß über Gott vom Menschen überhaupt nur auf diesem Wege mit Gewißheit gewonnen werden kann. In dem menschlichen Willen zeigt sich nun unserem Bewußtsein gemäß ein gewisses Streben, das mit innerer Nöthigung verbunden ist — es ist das Streben nach dem Endziel oder nach dem Guten oder nach der Seligkeit im Allgemeinen und nach denjenigen Mitteln, welche als unerläßliche und nothwendige für diesen höchsten Endzweck sich aufdrängen. Es ist dieses kein Streben des sinnlichen Begehrens, weil es nicht auf ein particuläres Gut geht, sondern ein Streben des geistigen Willens, welcher von der Vernunft geleitet wird und von der Vernunft sein Object, nämlich den allgemeinen Begriff der Seligkeit entgegennimmt. Einige Mittel drängen sich uns als ganz unzertrennliche von diesem Endzwecke auf, wie z. B. die Existenz der eigenen Person; und alles dieß wollen wir mit innerer Nöthigung. Aber eben weil wir vernünftige Menschen sind, erfassen wir nicht nur einen allgemeinen Zweck, sondern auch eine Mannigfaltigkeit und eine unübersehbare Menge von Mitteln und particulären Gütern, die in einer verschiedenen, näheren oder entfernteren Beziehung zu dem Endzwecke stehen. Auf diese geht unser Wille mit Freiheit, so daß wir das eine oder andere Mittel ergreifen können, eine Wahl zwischen ihnen haben. Der freie Wille (liberum arbitrium) ist mithin kein anderes Vermögen, als der geistige Wille überhaupt, sondern nur eine Eigenthümlichkeit, welche der Wille auf einem bestimmten Gebiete, beim Wollen der Mittel zeigt, aber so, daß er in dem freien Wollen der Mittel zugleich auch den Endzweck mit Nothwendigkeit will. Der freie Wille verhält sich zum Willen überhaupt in ähnlicher Weise, wie die ratio zum intellectus, indem wir mit letzterem die höchsten allgemeinen Principien unmittelbar erfassen, mit ersterer die Folgerungen ziehen und die abgeleiteten Wahrheiten erkennen und zwar oft nicht mit derselben Evidenz und mit derselben Nöthigung, mit welcher sich uns die allgemeinen Principien aufdrängen.

Uebertragen wir nun dieß auf dem Wege der Analogie auf Gott: so will Gott sich selbst und seine Güte als den höchsten Endzweck nothwendig,

---

[1] Sentt. 1. dist. 43, 1 sqq. — dist. 44, 1.

weil dieß mit seinem absoluten Wesen gegeben ist; aber die Mittel zu diesem Endzweck, die endlichen Dinge, will er mit Freiheit, weil er derselben entbehren kann, ohne an seinem Endzweck, an seiner Güte irgend einen Abbruch zu leiden [1]. Ein nothwendiges Mittel könnten wir dieses nur in sofern nennen, als Gott dieses Wollen, wenn er es einmal gefaßt hat, wegen seiner Unveränderlichkeit nicht mehr ändern kann. Im Uebrigen zeigt sich in dem genannten freien Wollen eben die Absolutheit Gottes den Creaturen gegenüber und seine absolute Herrschaft, indem Gott nur in seinem eigenen Willen den vollständigen Grund für die Erschaffung und Erhaltung aller Dinge hat; indem er erkennt, auch auf andere Weise seinen Zweck erreichen zu können [2]. Daraus begreifen wir nun auch, in wiefern der Mensch in seinem freien Willen das Ebenbild mit Gott besitzt und durch sein freies Wollen Theil nimmt an der Herrschaft Gottes wie an dem Bewußtsein, seinen Zweck selbstthätig durch eigene Kraft wenigstens miterrungen zu haben.

Was von dem göttlichen Willen gesagt wurde, gilt auch von der göttlichen Liebe. Seine eigene Wesenheit und Güte und das adäquate Gleichbild derselben im Sohne liebt Gott mit Nothwendigkeit; aber alles Endliche nimmt so an der Güte Gottes Theil, daß es auch nicht sein und nicht theilnehmen oder in einem anderen Grad theilnehmen könnte. In diesem Sinne sind die Mittel für den Endzweck zufällige und werden daher mit freier Liebe von Gott umfaßt [3]. Mit diesen Auseinandersetzungen erklären sich alle Scholastiker einverstanden [4].

Die scheinbaren Widersprüche dieser Freiheit des Willens mit der Unveränderlichkeit Gottes entfernt der hl. Thomas auf die schon angedeutete Weise, daß Gott in der Zeit seinen Willensentschluß nicht mehr ändert, obwohl er ihn von Ewigkeit her so oder anders fassen konnte [5].

Duns Skotus und die skotistische Schule lehrte über den freien Willen Gottes und über die Offenbarung desselben in den Werken Gottes ad extra ganz dasselbe, dehnte nur die Contingenz der Mittel zu dem höchsten Zwecke,

---

[1] Cf. *Th.* s. th. 1. qu. 19. a. 3: Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

[2] Cf. Quaestt. disp. de vol. Dei qu. 33. a. 4.

[3] L. c.

[4] Cf. *Richardus* in Sentt. 1. dist. 45. — *Dionys. Carthus.* in Sentt. 1. dist. 45. qu. 4.

[5] S. th. 1. qu. 19. a. 7.

welcher Gott selbst ist, noch weiter aus als der hl. Thomas, indem er eine Nöthigung des Willens nur durch die Natur, aber nicht durch die Intelligenz annehmen wollte [1]. Das Gebiet für die freie Wahl sollte somit nur ein noch größeres sein. Er huldigt dem unbedingten Indeterminismus. Namentlich wurde behauptet, daß die meisten Bestandtheile des Naturgesetzes für die sittliche Ordnung von Gott mit freiem Willen aufgestellt worden seien, und daher in ihnen dispensirt werden könne; daß das sittlich gut für den Menschen sei, was Gott mit freiem Willen dafür bestimmt habe. Ganz dasselbe wurde auch für den freien Willen des Menschen geltend gemacht, weil er den freien Willen als die erste Kraft der Seele betrachtete, die sich rein durch sich selbst entscheidet. Auch für den menschlichen Willen soll im Himmel noch die Möglichkeit zum Abfall von Gott bestehen bleiben, weil dieselbe durch das Wesen der Creatur nicht ausgeschlossen werde. Eine Aufhebung dieser Möglichkeit durch die Anschauung Gottes oder durch einen nöthigenden Einfluß der intuitiven Erkenntniß auf den Willen nimmt Duns Skotus im Gegensatz zu dem hl. Thomas nicht an.

§ 32.

Die Freiheit Gottes bei den Offenbarungen seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Die Lehre über alle einzelnen Eigenschaften Gottes gehört wohl der Dogmatik an, reicht jedoch auch in das Gebiet der Dogmengeschichte dann hinein, wenn sich in der Erklärung oder Auffassung der betreffenden Eigenschaft Controversen und Entwicklungen gezeigt haben. Das kann man weniger von der Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, oder von der Güte, Weisheit, Wahrhaftigkeit u. a. sagen. Indeß das im vorigen Paragraphen über den freien Willen Gottes Gesagte findet seine Anwendung auf alle Offenbarungen Gottes, auch auf jene, in denen sich seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit kundgegeben haben und seine Erbarmungen mit dem gefallenen Menschengeschlecht zum Austrag gekommen sind.

1. Die **Gerechtigkeit** ist nicht eine Eigenschaft des Seins, sondern des Willens und hat ihr Object an dem Rechte oder an dem richtigen Verhältnisse der Güter, welche vertheilt, und der Strafen, welche verhängt werden sollen. Für die Menschen gibt es vornehmlich eine justitia commutativa, welche die Gleichheit der Quantität beim Geben und Empfangen, und eine justitia distributiva, welche beim Verleihen der Güter die richtige Proportion zwischen den Ansprüchen und dem Lohne beobachtet. Daher kann es für die Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen nur eine justitia distributiva geben, weil zwischen beiden ein unendlicher Abstand obwaltet [2]. Allein diese Gerechtigkeit Gottes hat dennoch zwei verschiedene Seiten bei ihrer Bethätigung, indem sie bei der Begründung des richtigen Verhältnisses unter den Geschöpfen entweder das Gott Gebührende und das Gott zukommende Recht zur Geltung bringt, oder nach der anderen Seite hin den Geschöpfen das ihnen in den Beziehungen zu den Mitgeschöpfen Gebührende zuwendet [3]. In ersterer Hin-

[1] Reportt. l. 2. dist. 1. qu. 3.
[2] *Thom.* s. th. 1. qu. 21. a. 1. [3] L. c.

sicht ist die Aufstellung des Sittengesetzes, das Gericht über jeden Einzelnen, über ganze Völker und das Weltgericht eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit; in anderer Hinsicht zeigt sie sich im Belohnen und Bestrafen, aber so, daß Gott dadurch in höchster Instanz sich selbst die Ehre und die Verherrlichung gibt. In einem gewissen Sinne fällt in Gott die Gerechtigkeit mit der Wahrheit zusammen, indem die Wahrheit der Dinge für Gott darin besteht, daß sie seiner Idee und der von seiner Weisheit entworfenen Ordnung und Norm entsprechen; wogegen die Wahrheit bei den Menschen umgekehrt darin besteht, daß ihr Erkennen den Dingen entspricht [1].

Von der Güte und dem Willen Gottes im Allgemeinen ist seine Gerechtigkeit immer noch virtualiter verschieden. Während die Güte wie die Liebe und der Wille Gottes das Gute als solches zum Objecte hat, fügt die Gerechtigkeit diesem Objecte noch eine nähere Bestimmung bei, nämlich die Ordnung und das richtige Verhältniß unter den Gütern [2].

Mehr Schwierigkeiten treten uns jedoch gegenüber, wenn die Frage beantwortet werden soll, in wie weit die Gerechtigkeit Gottes eine Nothwendigkeit für bestimmte Offenbarungen Gottes mit sich bringt und in wie weit sie die Freiheit Gottes bestehen läßt. In dem Commentar zu den Sentenzbüchern hatte der hl. Thomas gesagt, daß Gott niemals gegen die Gerechtigkeit (contra justitiam) handle, aber in Ausnahmefällen doch auch seine Barmherzigkeit vorwalten lassen könne und dann nicht nach der Gerechtigkeit (praeter justitiam) handle, wie er im Wunder wohl praeter naturam, aber nicht contra naturam wirke. So hätte Gott, wie der hl. Thomas hinzufügt, den Judas noch retten können, obwohl es praeter justitiam gewesen wäre, wenn er ihm in der Todesstunde Vergebung der Sünden verliehen hätte. Aber es war gegen die Voraussicht und gegen den ewigen Reprobationsbeschluß Gottes. In der Summe der Theologie sagt dagegen der hl. Lehrer, daß Gott in allen Offenbarungen nach Außen seine Gerechtigkeit wie seine Barmherzigkeit zugleich kundgebe, so jedoch, daß er nach seinen freien Rathschlüssen die eine oder die andere Eigenschaft vollkommener und deutlicher hervortreten lassen könne [3]. Wie er nämlich selbst bei der Verdammung zu den ewigen Strafen der Hölle in etwa auch noch seine Barmherzigkeit offenbart, so würde er auch seine Gerechtigkeit nicht ganz verläugnen oder verheimlichen, wenn er die Sünde bald nach ihrem Vollzug ohne alle Genugthuung vergeben würde. Differenzen unter den Schulen entstehen jedoch da, wenn darauf Antwort gegeben werden soll, ob das richtige Verhältniß, welches die Gerechtigkeit Gottes in der Vertheilung der Güter beobachtet, ganz und gar von dem freien Willen Gottes abhängig ist, oder ob es sich wenigstens mit einzelnen Grenzlinien auch für den Willen Gottes mit Nothwendigkeit ergebe. Das Letztere behauptet der hl. Thomas. Nach ihm ist das richtige

---

[1] Ib. a. 2.

[2] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 46. qu. 1. a. 2: Respondeo, quod justitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem; sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit, sc. ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur.

[3] L. c. a. 4: Quaedam opera attribuuntur justitiae et quaedam misericordiae quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia.

Verhältniß oder die Ordnung, die Gott freilich nicht als Schuldner, sondern als Herr und Gebieter bei der Vertheilung seiner Güter unter seine Geschöpfe beobachtet, ein Abbild der Ordnung, welche im immanenten Leben Gottes herrscht, und ein Abbild jenes Rechtes, welches er sich selbst schuldig ist[1]. Dieses Abbild muß in der wirklichen Welt nicht gerade das vollkommenste sein, wie überhaupt die endliche Welt nicht die beste ist, welche Gott hätte schaffen können. Insoweit bleibt für den freien Willen Gottes ein weites Gebiet, auf welchem er nach seinem freien Wohlgefallen eine vollkommene oder minder vollkommene Offenbarung seiner Gerechtigkeit eintreten lassen kann. Aber nach dem hl. Thomas ist doch auch in Gott der freie Wille von der Erkenntniß abhängig, so daß Gott wenigstens einen Widerspruch mit dem genannten Urbilde, welches er auf das vollkommenste durchschaut, nicht wollen, noch auch mit dem Einen gerechter verfahren kann, als mit dem Andern. Als Beispiel wird angeführt, daß Gott den Petrus nicht verdammen, d. h. ihm die übernatürliche Seligkeit nicht vorenthalten konnte, weil ihm nach dem Maße der ihm zu Theil gewordenen Gnade die himmlische Seligkeit gebührte, wenigstens nach dem jetzt festgestellten Weltplan (ex potentia ordinaria)[2]. Der Unterschied zwischen potentia ordinaria und absoluta wurde nämlich von nun an feststehend in der theologischen Schulsprache, in dem Sinne, daß für Gott ex potentia absoluta nur das unmöglich ist, was einen Widerspruch mit sich selbst in sich faßt, und ex potentia ordinaria alles das, was nach der jetzigen, von Gott unabänderlich festgesetzten Weltordnung nicht möglich ist, wie die Eingießung der heiligmachenden Gnade bei einem Erwachsenen ohne Reue, und bei einem Unmündigen ohne baptismus fluminis aut sanguinis, obgleich dieß letztere darum noch nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern nur praeter justitiam und nach der Barmherzigkeit wäre.

Diese vom hl. Thomas aufgestellte Nothwendigkeit hinsichtlich des richtigen Verhältnisses, welches Gott nach seiner Gerechtigkeit beobachtet, wird jedoch von Duns Skotus nicht anerkannt. Nach ihm soll der Wille Gottes selbst die höchste Regel für die Gerechtigkeit und nicht von der Erkenntniß oder Weisheit abhängig sein. Nach ihm sollte also auch die Verwerfung des hl. Petrus nicht gegen die Gerechtigkeit sein, wenn Gott dieselbe gewollt hätte. Demgemäß soll alles, was für Gott möglich ist ex potentia absoluta, d. h. alles, was keinen Widerspruch mit sich in sich schließt, auch gerecht sein, sobald Gott es will, und gerade durch den göttlichen Willen gerecht werden[3]. Die Tendenz des Skotismus, die Metaphysik zu untergraben, die speculative Theologie durch den Zweifel aufzulösen, tritt somit auch in diesem Punkte hervor.

---

[1] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 46. a. 2: Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.

[2] L. c.

[3] Reportt. 4. dist. 46. qu. 4: Sed contra hoc sic arguo: Voluntas divina, quae est prima regula omnium agibilium et omnium actionum, et actio divinae voluntatis, ex quo est prima regula, est prima rectitudo . . . . sed quodlibet quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinae absolute, igitur quidquid Deus faciat vel agat, erit rectum et justum.

2. Die Barmherzigkeit als menschliche Tugend ist die Liebe mit der näheren Bestimmung, daß sie aus Mitleid den Bedürftigen und Elenden sich hülfreich und wohlthätig erweist. Gott eignet sie in der vollkommensten Weise und im höchsten Grade, nur nicht aus Mitleiden, aber doch in dem Sinne, daß er sich über die Bedürftigkeit und das Elend seiner Geschöpfe erbarmt und ihnen in ihrer Noth Hülfe bringt in dem Grade, als wäre die Noth seine eigene [1]. Sie zeigt sich, wie auch die Gerechtigkeit, in jeder Offenbarung Gottes, weil jede Eigenschaft Gottes mit seiner Wesenheit realiter Eins ist und daher auch mit dieser in jedem Werke hervortritt. Im Vergleich mit der Gerechtigkeit hat sie in Gott den Vorrang, so zwar, daß jedem Werke der göttlichen Gerechtigkeit ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit zu Grunde liegt, und wäre es zuletzt auch nur das Werk der Erschaffung, durch welches der barmherzige Gott den Geschöpfen aus dem Nichtsein zum Sein verholfen hat. Zugleich hat sie auch insofern den Vorrang, als sie sich kräftiger offenbart denn die Gerechtigkeit; als Gott immer unter Verdienst bestraft und über Verdienst belohnt [2]. Insofern nun aber die unendliche Güte Gottes in der Mittheilung der Güter an die Geschöpfe verschiedene Grade des Ueberströmens über das ihnen Gebührende und die durch die Gerechtigkeit gezogenen Grenzen annehmen kann: insofern ist Gott frei in seinen Erbarmungen oder in den Erweisen seiner Barmherzigkeit.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der Trinitätslehre bei den mittelalterlichen Theologen.

§ 33.

Die Streitigkeiten über das Filioque zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche.

Den Schlußstein der Behandlung des Trinitätsdogmas bei den Vätern der alten Zeit bildete der Lehrpunkt über den Hervorgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Die Geschichte desselben wurde im zweiten Bande der Dogmengeschichte bis in's neunte Jahrhundert fortgeführt, wo Papst Leo III auf eine Beschwerde griechischer Priester hin die Ergänzung des in der Liturgie gebräuchlichen Symbols von Constantinopel durch den Zusatz Filioque nicht genehmigte, obwohl er die darin ausgeprägte Lehre für orthodox erklärte. Der Zusatz fand aber in der lateinischen Kirche immer mehr Verbreitung und wurde allmählich überall in das officielle Symbolum aufgenommen, um so mehr, als über die betreffende Glaubenswahrheit in der lateinischen Kirche nirgends ein Zweifel obwaltete und dieselbe im Symbolum

---

[1] Cf. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 46. q. 2. a. 1.

[2] S. th. 1. qu. 21. a. 4: Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda.

Athanasianum auch förmlich ausgedrückt war. Die Griechen wollten aber auch die Glaubenswahrheit über den Hervorgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn nicht annehmen.

Der größte Theologe im fränkischen Reiche zu Anfang des neunten Jahrhunderts, Alcuin, welcher sich an allen theologischen Controversen der damaligen Zeit betheiligte, schrieb ein besonderes Buch über den angefochtenen Lehrpunkt (Libellus de processione Spiritus sancti), in welchem er vornehmlich die positiven Beweise aus den heiligen Schriften und denen der Väter vorlegt [1]. Dieselbe Lehre bezeugt Alcuin auch in seinen Büchern über die Trinität [2], indem er im ersten Buche (Kapitel 11) als Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes seinen Hervorgang aus dem Vater und dem Sohne anführt (qui ex Patre et Filio aequaliter procedit). In der griechischen Kirche war man der Entwicklung der Trinitätslehre vielfach nicht mit der Aufmerksamkeit und dem lebendigen Glaubensbewußtsein gefolgt, wie im Occident, wo die klaren Auseinandersetzungen des hl. Augustin über diesen Punkt allgemein bekannt waren. Im Orient war seit den Zeiten des Johannes Damascenus die theologische Wissenschaft erstarrt — ein Zustand, in welchem man sich gegen jede Weiterentwicklung der Glaubenssymbole sträubte. Um so mehr geschah das in diesem Falle, wo dieselbe ohne alle Mitwirkung der griechischen Kirche von den Lateinern ausgegangen war. Die nationale Eitelkeit der Griechen, wie vormals so auch jetzt noch die vornehmlichen Träger der Theologie zu sein, und das Streben, Unabhängigkeit von und gleiche Stellung mit Altrom zu erlangen, kam dazu, um den Widerspruch der Bischöfe von Constantinopel gegen das Filioque bei den Griechen populär zu machen.

Photius, der eben so schlaue als gelehrte Byzantiner, welcher durch Bardas, Oheim des Kaisers Michael III, nach Absetzung des hl. Ignatius widerrechtlich auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben war (857), griff diesen Differenzpunkt auf, und zwar mit um so größerer Hartnäckigkeit, als er in Rom keine Bestätigung finden konnte. Er that dieß in einem Einladungsschreiben an die Patriarchen des Orients zu einer Synode auf das Jahr 867, indem er schon hier auf zwei Gründe sich vornehmlich stützt: daß die Occidentalen nicht einseitig das Symbol erweitern könnten, und daß sie durch die Lehre vom Hervorgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn zwei Principien in die Gottheit einführten.

Der Papst Nikolaus I hatte in demselben Jahre kurz vor seinem Tode Kunde über alle Klagepunkte des Photius erhalten, welche dieser auch dem Bulgarenfürsten in einem Schreiben mitgetheilt hatte, und setzte nun die fränkischen Bischöfe davon in Kenntniß, um sich ihrer Zustimmung und Beihülfe im Kampfe gegen die Griechen zu versichern. In Folge dessen arbeiteten Bischof Aeneas von Paris sowie der Mönch Ratramnus von Corbie Vertheidigungsschriften gegen die Griechen aus; der erstere den Liber adversus

---

[1] Alcuin (l. c. c. 1) führt unter den Vätern auch den Boëthius auf und nennt ihn einen Mann in göttlichen wie philosophischen Dingen bewandert, der De unitate substantiae Patris et Filii atque Spiritus sancti geschrieben habe — ein Beweis, daß in der damaligen Zeit Boëthius als Christ allgemein angesehen wurde.

[2] Tres ll. de fide trinitatis.

Graecos [1], worin er sich auf die Aussprüche der Väter, wie auch auf den schon allgemeinen Gebrauch der gallischen Kirche, im Symbolum am Sonntage das Filioque mitzusingen, beruft [2]; und der andere Libri quatuor contra Graecorum opposita, Romanam ecclesiam infamantia [3]. Ratramnus führt den Beweis für die orthodoxe Lehre vom heiligen Geiste in den drei ersten Büchern ungefähr in derselben Weise wie Alcuin aus, indem er die positiven Zeugnisse dafür aus der heiligen Schrift, wie aus den Schriften der Väter, des hl. Athanasius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Augustinus u. A. beibringt und die Erweiterung der alten Glaubenssymbole durch die zuständige kirchliche Autorität nicht nur für zulässig, sondern zur Zurückweisung auftauchender Häresien für nothwendig erklärt. Auch die Bischöfe im deutschen Reiche betheiligten sich an dem Streite gegen die Griechen und genehmigten auf der Synode zu Worms (868) mehrere Kapitel gegen die Griechen, unter anderen auch eine Denkschrift zur Vertheidigung der lateinischen Kirche und des Filioque, deren Aufschrift lautet: Inprimis responsio contra Graecorum haeresim de fide Trinitatis [4]. Ebenso wird in dem Glaubensbekenntniß dieser Synode [5] die Lehre von dem Hervorgange des heiligen Geistes aus Vater und Sohn deutlich hervorgehoben.

Photius wurde auf der achten allgemeinen Synode zu Constantinopel 869 abgesetzt und anathematisirt, aber nach dem Tode des rechtmäßigen Patriarchen, des hl. Ignatius (23. October 878), vom Kaiser Basilius wieder auf den Patriarchenstuhl erhoben und vom Papste Johann VIII bedingter Weise anerkannt, wenn er von einer Synode Verzeihung für sein bisheriges Benehmen erlangt habe. Statt sich aufrichtig der einen katholischen Kirche einzugliedern und dem Oberhaupte derselben sich unterzuordnen, sann er unter Anwendung von Lug und Trug, wie sie kaum von einem andern Häretiker oder Schismatiker auch nur annäherungsweise gehandhabt worden sind, auf Trennung des Orients von der Einheit der Kirche und auf Zuspitzung der so getrennten orientalischen Kirche in den Patriarchen von Constantinopel. Zu dem Behufe brachte er die berüchtigte Aftersynode im Jahre 879 zu Stande und wußte die päpstlichen Legaten so zu täuschen, daß sie manchen Decreten ihre Zustimmung gaben, welche den Primat des römischen Bischofs annullirten. Diesen Zweck glaubte er aber um so eher erreichen zu können, wenn er zugleich auch dogmatische Differenzpunkte dazwischen warf, und dafür fand er einen bereits fertig liegenden vor, der den Griechen außerordentlich plausibel gemacht werden konnte. Man brauchte nur einerseits hinzuweisen, wie es von Photius geschah, auf die Autorität des hl. Johannes Damascenus, der sich wohl für per Filium, aber ausdrücklich gegen ex Filio ausgesprochen hatte, und andererseits auf den Umstand, daß die Lateiner ohne irgend welche Mitwirkung der Griechen die Symbole der alten ökumenischen Synoden von Nicäa und Constantinopel gegen die ausdrückliche Vorschrift der dritten allgemeinen verändert und erweitert hätten. In diesem Sinne stimmten sogar die römi-

[1] Cf. *D'Acherii* Spicil. T. I. — Migne, Curs. Patrol. T. 121.

[2] L. c. c. 93. [3] Abgedruckt bei *Migne* T. 121.

[4] Mitgetheilt von Trudpert Neugart in dem Werke Episcopatus Constantiensis Tom. I.

[5] Vgl. Hefele, C.-G. 4, 353.

schen Legaten, freilich gegen die ihnen ertheilten Aufträge, auf der genannten Aftersynode (879) einem Decrete bei, wodurch jede Beifügung zu den alten Symbolen mit kirchlichen Strafen geahndet wurde [1].

In einer besondern Schrift De Spiritus sancti Mystagogia (nach 885 verfaßt) suchte Photius den Standpunkt der Griechen gegen das Filioque weitläufig zu begründen, bringt aber auch in dieser Schrift nichts Anderes als mannigfache Variationen des einen Arguments vor, daß die Lateiner zwei Principien in die Gottheit einführten. Der hl. Augustin war diesem Argumente schon im Voraus begegnet, und die Theologen des Mittelalters verfolgen die von ihm angegebenen Gesichtspunkte.

Die Griechen hielten an dem Differenzpunkte fest, indem sie das Filioque nicht in das Symbolum aufnehmen wollten. Der Patriarch Cerularius hob auf der Aftersynode (1054) auch diesen Punkt als Anklage gegen die lateinische Kirche hervor und vollendete das Schisma.

§ 34.

Die Trinitätslehre beim hl. Anselmus.

Die Scholastik hat nicht nur in der Philosophie wie in der Begründung und Vertiefung der natürlichen Religionswahrheiten außerordentliche Fortschritte im Vergleich mit den alten Zeiten gemacht; sie schrak auch nicht zurück vor einer speculativen Durchdringung der größten Geheimnisse des Christenthums und hat auf den Leistungen der vorangehenden Zeiten mit dem größten Erfolge auch in dieser Hinsicht fortgebaut. Das gilt besonders von dem tiefsten Geheimnisse, dem der göttlichen Trinität. Der hl. Anselm, der Vater der Scholastik, ergriff mit besonderer Vorliebe gerade die unergründlichen Mysterien, um an ihrer Erfassung seine Kräfte zu prüfen. In einer der gehaltreichsten seiner Schriften, in welcher er auch die Eigenschaften Gottes behandelt, hat er sich die göttliche Trinität zum vornehmlichsten Gegenstande seiner Erörterungen gewählt — es ist das Monologium. Mit einem besonderen Tiefblick weiß er Gründe zu finden, welche zwar nicht den Inhalt des Dogmas mit stringenter Nothwendigkeit erweisen, aber doch ein Hinausgehen über den starren Monotheismus nahelegen.

1. Schon die Vernunft führt uns mit Sicherheit zu der Annahme, daß Gott als das höchste geistige Wesen und der Schöpfer dieser Welt den Gedanken oder die Idee der Welt von Ewigkeit her gefaßt und mit Weisheit den Plan derselben entworfen hat. Wegen der Einfachheit des Wesens ist aber Gottes Gedanke mit seiner Erkenntniß und seinem Sein realiter Eins [2]. Während unsere Gedanken Abbilder der Dinge in der Welt sind, ist der Gedanke Gottes das Urbild, nach welchem die Dinge in der Welt geschaffen sind; er ist etwas Unabänderliches und das wahre Sein der Dinge, indem diese als existirende einer ununterbrochenen Veränderung unterliegen, je nachdem sie sich ihrem Urbilde immer mehr nähern oder davon entfernen. Die Annäherung an das Urbild kann eine verschiedentliche sein: einige Dinge

[1] Vgl. Hefele, C.-G. 4, 464. [2] C. 30.

nehmen bloß an dem Sein, andere auch an dem Leben, andere auch an der Vernünftigkeit Theil; ihre wahre und volle Wesenheit haben alle Dinge in ihrem Urbilde, in Gott [1]. Unter Wesenheit versteht der hl. Anselm hier nämlich die ideelle Wesenheit.

Indessen mit diesem Gedanken oder dieser Idee von der Welt ist die Erkenntniß Gottes noch nicht erfüllt, das Wort des absoluten Seins noch nicht erschöpft. Die Welt ist nicht nothwendig; möglicher Weise könnte sie nicht existiren; und dann würde Gott dennoch als geistiges und sich selbst erkennendes Wesen existiren. Es würde doch auch ohne die Welt ein Wort Gottes geben, nämlich den Gedanken von ihm selbst [2]. Dieses Wort Gottes ist das vollkommenste Ebenbild vom göttlichen Wesen, wogegen der Gedanke von der Welt das vollkommenste Urbild und gleichsam die Sonne der Welt ist. Trotzdem ist wegen der Einfachheit Gottes dieses Wort, womit Gott die Welt denkt und ausspricht, realiter nicht verschieden von dem Worte, worin er sein eigenes Wesen ausspricht, weil er auch die Welt nur mit seinem Worte aussprechen kann. Dieses können wir nur insoweit erklären, als der Gedanke von der Welt noch nicht etwas Veränderliches und Zeitliches oder Geschaffenes ist, sondern Eins mit Gott. In ähnlicher, wenn auch nicht in derselben Weise ist der Gedanke eines Künstlers vor der Ausführung ein Bild seines Wesens und verbunden mit seiner Wesenheit, wenn auch nicht realiter identisch mit seiner Wesenheit [3]. So begreifen wir die Worte des Evangelisten, daß alles Geschaffene vor der Schöpfung in Gott Leben und Wahrheit ist; denn um so höher das Urbild über dem Abbild steht und um so mehr es mit Gott Eins ist, um so mehr nimmt es an der Wahrheit und am Sein Theil [4].

Nähere Bestimmungen aber über das Wort Gottes und sein Verhältniß zu Gott zu treffen geht über die Kraft der menschlichen Vernunft hinaus; namentlich können wir in keiner Weise mit unserer Vernunft ahnen, daß dieses Wort eine besondere Person neben dem Vater bildet. Höchstens kann man behaupten, daß es dem Worte überhaupt eigenthümlich ist, gezeugt zu werden, und dem Geiste, das Wort zu zeugen [5]. Das Gezeugtsein des Wortes vom Vater weist auf die Gleichheit beider und das Gezeugtsein von ihm allein auf die absolute Activität des Vaters und auf die Vollkommenheit der Zeugung

[1] Ib. c. 30: Satis itaque manifestum est in verbo quo facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam. In factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed vere illius essentiae vix aliquam imitationem.

[2] Ib. c. 31: Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis: immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est verbum ejus apud ipsum.

[3] Ib. c. 34. [4] Ib. c. 34.

[5] C. 40: Constat igitur quod exprimi non potest quid duo sint, summus spiritus et verbum ejus quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim proprium unius est, esse ex altero; et proprium est alterius, alterum esse ex illo. Quod ipsum nullo utique verbo videtur familiarius posse proferri, quam si dicatur proprium esse unius, nasci ex altero, et proprium alterius, nasci alterum ex ipso.

hin; wogegen auf endlichem Gebiete zwei Principien bei der Zeugung sich ergänzen müssen und dadurch ihre Abhängigkeit von Gott offenbaren [1].

Im Uebrigen bleibt das Verhältniß des Vaters zum Sohne ein unergründliches Geheimniß. Der Vater ist ein anderer als der Sohn, und dennoch muß Alles in der Einheit von beiden ausgesagt werden, wie: Gott, allmächtig, allwissend. Beide setzen sich gegenseitig voraus, so daß der Vater die Wesenheit des Sohnes und der Sohn die Wesenheit des Vaters genannt werden kann, obwohl das letztere richtiger ist, indem der Vater die Wesenheit durch sich und nicht durch den Sohn hat. Trotzdem hat auch der Sohn mit der Zeugung die Wesenheit Gottes und daher auch das absolute Sein und die Subsistenz durch sich, indem das esse et subsistere per se und das esse de Patre sich nicht gegenseitig ausschließen [2].

2. Mit der vollkommensten Erkenntniß Gottes ist die vollkommenste Liebe verbunden. Vater und Sohn werden sich daher auch in der vollkommensten Weise gegenseitig lieben, der eine gerade so wie der andere, weil beide dieselbe göttliche Wesenheit sind. Gottes Liebe wird seiner Wesenheit nicht nur vollständig entsprechen, sondern auch realiter Eins mit derselben sein [3]. Sie geht nicht zum Theil aus dem Vater und zum Theil aus dem Sohne, sondern ganz aus dem Vater und ganz aus dem Sohne hervor, und als eine und dieselbe aus beiden zugleich, weil sie aus der göttlichen Wesenheit hervorgeht [4].

Diese Liebe in Gott wird der heilige Geist genannt und nicht etwa der Sohn, weil sie eine Relation zum Vater wie zum Sohn hat, die passend als heiliger Geist bezeichnet wird [5].

Jedoch eignet die Liebe nicht ausschließlich dem heiligen Geiste, wie die Weisheit nicht ausschließlich dem Sohne; jede göttliche Person ist vollständig Gott, die absolute Macht, Weisheit und Liebe. Ist jedoch auch der Sohn das absolute göttliche Erkennen und Lieben wie der Vater und der hl. Geist: so sollte man versucht werden, zu folgern, daß auch der Sohn und der heilige Geist sich dächten und aussprächen und so eine Mehrheit von Personen bildeten. Indeß wenn auch dem Sohne und dem heiligen Geiste Erkennen und Liebe beigelegt werden muß, so gibt es doch nicht drei Erkennende und Liebende in Gott, sondern es ist nur Eins, was erkennt und was erkannt wird, die göttliche Wesenheit [6].

Hier ist der Ausdruck des hl. Anselm nicht so genau, als er sein würde, wenn er nach dem vierten Lateran-Concil geschrieben hätte; denn hiernach ist es nicht die eine Wesenheit, welche zeugt oder gezeugt wird, sondern der Vater, welcher zeugt, und der Sohn, welcher gezeugt wird. Jedoch hat seine Darstellung den Vorzug, daß er auf diejenigen Kräfte und Functionen der menschlichen Seele hingewiesen hat, in denen das Ebenbild Gottes und der deutlichste Fingerzeig auf die Trinität gegeben ist.

---

[1] C. 44. [2] C. 45. [3] C. 52. [4] C. 54. [5] C. 57.

[6] C. 62: Hinc illud quoque liquide cognosci potest; quia cum hi tres dicuntur, vel a seipsis vel ab invicem, non sunt plura quae dicuntur. Quid namque ibi dicitur, nisi eorum essentia? Si ergo illa una sola est, unum solum est quod dicitur, ergo unum solum est in illis quod dicit et unum quod dicitur.

§ 35.

(Fortsetzung.)

Die Vertheidigung des Trinitätsdogmas gegen Roscelin und des Filioque gegen die Griechen durch den hl. Anselm.

A. Auf der Synode zu Soissons 1092 war Roscelin, Canonicus zu Compiegne, wegen tritheistischer Behauptungen angeklagt und zum Widerruf veranlaßt worden. Später nahm er seine Irrthümer wieder auf und wurde alsdann vom hl. Anselm in einer besonderen Schrift De fide Trinitatis (auch De incarnatione Verbi betitelt) bekämpft. Eine Bekehrung Roscelin's erfolgte dadurch zwar nicht. Er scheint, aus Compiegne vertrieben, in England sich aufgehalten und seinen Gegner, den hl. Anselm, mit Schmähungen verfolgt zu haben [1]. Später treffen wir ihn als Canonicus in Tours um 1120 [2], ohne daß wir von einem aufrichtigen Widerruf etwas erfahren. Was seine Lehre angeht, so war er ein Anhänger des Nominalismus und hierdurch, wie durch seine falsche Auffassung von der Incarnation, zu den tritheistischen Sätzen gekommen. Von einer nominalistischen Richtung einzelner Philosophen der damaligen Zeit redet der hl. Anselm in seiner Gegenschrift c. 3 [3], ohne bei dieser Gelegenheit den Roscelin als einen Vertreter derselben ausdrücklich zu nennen. Otto von Freisingen [4] erklärt den Roscelin jedoch für den Vater des Nominalismus, wie denn auch der ihm zugeschriebene Brief [5] ebenfalls den Nominalismus enthält. Jedenfalls kam er durch Anwendung dieses Systems auf die Gotteslehre zu seinem Irrthume, daß dem Allgemeinbegriffe von der einen göttlichen Wesenheit nichts Reales außerhalb unserer Erkenntniß entspreche, daß vielmehr die drei göttlichen Personen als drei von einander getrennte Wesen existirten. Dieser Irrthum über die göttlichen Personen wurde in dem Satze ausgedrückt: tres sunt res, unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut potentia et voluntate idem sint omnino [6]. Die drei Personen sollen also durch die Einheit des Willens nur eine moralische Einheit bilden und an Macht gleich sein.

Der hl. Anselm bemerkt dagegen zunächst, daß man bei Erklärung der christlichen Geheimnisse vom Glauben, von einer unbedingten Unterwerfung unserer Einsicht unter die göttliche Offenbarung, wie sie in der heiligen Schrift und der Tradition der Kirche niedergelegt ist, ausgehen und dann erst eine diesem Glauben entsprechende Einsicht erstreben müsse; im entgegengesetzten Falle komme man zu irrthümlichen Auffassungen [7].

Sodann geht er an die Kritik des angegebenen Satzes und gibt zu, daß man in einem gewissen Sinne auch die göttlichen Personen, ihre Proprietäten und gegenseitigen Relationen tres res nennen könne; denn es entspreche ihnen etwas in Gott. Aber Roscelin gehe weiter und stelle die drei Personen durch

---

[1] Cf. *Abael.* ep. 21. [2] Ib.

[3] Quod si iste de illis dialecticis modernis est, qui nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt: nec putat aliquid esse, in quo partes nullae sunt, vel non negabit etc.

[4] De gestis Frider. l. 1. c. 47. [5] Siehe oben S. 23.

[6] Cf. *Ans.* de inc. verbi c. 1. [7] C. 2.

den Ausdruck unaquaeque separatim per se als drei von einander getrennte Personen dar. Dadurch geht die numerische Einheit des göttlichen Wesens verloren, und daher wird dieser Ausdruck: numerische Einheit, vom Kirchenlehrer gewählt, um den Tritheismus vollständig auszuschließen [1]. Gott ist ebenso der Zahl wie der Wesenheit nach Einer.

Der Hauptgrund, wodurch Roscelin sich zur Aufstellung des obigen Satzes hatte verleiten lassen, war der, daß er meinte, auf diese Weise die Incarnation ausschließlich dem Sohne Gottes zu vindiciren, wogegen sie sonst dem einen göttlichen Wesen und allen drei Personen zukommen würde. Dem ist aber nicht so. Wie trotz der Einheit des göttlichen Wesens die active Zeugung nur dem Vater, das Gezeugtwerden nur dem Sohne, das Hervorgehen nur dem heiligen Geiste zukommt, so kann auch unter den Werken nach außen die Incarnation ausschließlich dem Sohne zu appropriiren sein.

Den förmlichen Tritheismus mußte selbst Roscelin als eine Verirrung anerkennen, und daher suchte er dem Monotheismus dadurch gerecht zu werden, daß er eine Einheit der drei Personen durch die Macht annahm, in dem Sinne, daß alle drei zusammen die eine göttliche Macht und so den einen Gott bilden sollten. Allein bei dieser Erklärung wird die Einfachheit Gottes verletzt und Gott als ein zusammengesetztes Wesen betrachtet [2].

Roscelin erklärt durch den Zusatz, daß die Macht und der Wille in allen dreien nur eine und einer sei, eigentlich nichts. Denn man muß fragen, wodurch denn die drei von einander geschiedenen Personen ein Gott seien? Sie sind Gott entweder durch das, was jede Person ausschließlich für sich hat, wie drei Menschen eben dadurch Menschen sind, daß jeder für sich die menschliche Natur hat. Dann gibt es aber drei Götter. Oder die drei Personen sollen den einen Gott bilden durch die gemeinsame Macht und den gemeinsamen Willen: dann sieht man nicht, wozu die Annahme von den drei getrennten Personen dienen soll. Sollen endlich die drei Personen den einen Gott bilden durch das, was jede für sich hat, und durch das, was alle drei gemeinsam haben, nämlich durch den Willen und die Macht: so wird Gott wiederum als ein zusammengesetztes Wesen gedacht [3]. Will Roscelin jedoch vielleicht behaupten, jede Person werde Gott durch die göttliche Macht, wie ein Mensch König wird durch die königliche Macht — so wird Gott als etwas Accidentelles aufgefaßt.

Die Incarnation bleibt somit auch nach der Kirchenlehre dem Sohne Gottes ausschließlich zu appropriiren, weil ja die menschliche Natur nicht mit der göttlichen zu einer Natur vereinigt worden ist, sondern zu einer Person [4]. Und gerade für den Sohn Gottes erscheint die Incarnation am meisten congruent, weil er als das Gleichbild des Vaters das Ebenbild im Menschen wiederherstellen sollte, weil er als Sohn Gottes zugleich ein Menschensohn werden wollte.

B. Noch in eine andere specielle Frage über die göttliche Trinität wurde der hl. Anselm hineingezogen: in die über das Filioque. In der damaligen

[1] C. 3: Credimus enim et dicimus, quia Deus est pater et Deus est filius; et conversim pater est Deus, et filius est Deus; et tamen nec credimus nec dicimus plures esse deos, sed ita unum esse Deum *numero sicut natura*.

[2] C. 3. [3] C. 3. [4] C. 4.

Zeit wurden die Vorbereitungen zu den Kreuzzügen getroffen; es lag daher im Interesse des christlichen Occidents, vorher die Differenzen mit der griechischen Kirche ausgeglichen zu haben. Zu dem Behufe wurde 1080 zu Bari in Unteritalien eine Synode gehalten, und nachträglich der hl. Anselm, welcher an derselben Theil genommen hatte, aufgefordert, über den Hervorgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn eine Vertheidigungsschrift zu verfassen; es ist die De processione Spiritus sancti.

1. In derselben zeigt er, daß zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste, wenn ein persönlicher Unterschied zwischen ihnen bestehen soll, das Verhältniß des Ursprungs obwalten muß. Entweder muß der heilige Geist vom Sohne oder umgekehrt der Sohn vom heiligen Geist ausgehen. Das Letztere kann jedoch nicht angenommen werden. Denn es heißt in der heiligen Schrift nicht, daß der Sohn in Abhängigkeit vom heiligen Geiste stehe, sondern umgekehrt wird der heilige Geist der Geist des Sohnes genannt [1].

2. Auf der Synode zu Bari hatte ein griechischer Bischof die besondere Persönlichkeit des heiligen Geistes anerkannt, aber den persönlichen Unterschied desselben darein gesetzt, daß vom Vater eine andere Person gezeugt werde, vom heiligen Geiste aber keine ausgehe. Er wollte nicht zugeben, daß der heilige Geist sein Sein und das ihm Eigenthümliche vom Vater empfangen habe; er wollte ihn deßhalb auch nicht Deum ex Deo nennen, wie der Sohn genannt wird, weil er dann bei dem Ausdruck ex Deo den Vater und den Sohn (ex Patre Filioque) hätte verstehen müssen. Nun trifft es unter den Menschen zwar zu, daß von zweien der eine einen Sohn hat und der andere keinen und beide auch dadurch von einander verschieden sind. Indessen dieser Unterschied ist nicht der Grund, warum beide zwei verschiedene Personen sind. Aehnlich bei Gott. Der heilige Geist hat zwar keinen Sohn, wie der Vater einen hat; aber dieß ist nicht der Grund, daß er eine besondere Person ist. Der Grund liegt vielmehr darin, daß er das Sein und die Subsistenz vom Vater hat, im Verhältnisse des Ursprungs zu ihm steht, und zwar in einem anderen als der Sohn [2]. Sonst würde er seinen Ursprung in sich selbst haben müssen wie der Vater; und dann gäbe es zwei Götter oder doch zwei unabhängig neben einander stehende göttliche Personen.

3. Geht der heilige Geist aber aus dem Vater hervor, so auch aus Gott Vater und damit aus Vater und Sohn zugleich, weil Gott Vater auch den Sohn in sich faßt [3].

4. Die heilige Schrift redet wiederholt von einem Abhängigkeitsverhältniß, worin der heilige Geist in der Offenbarung nach außen zum Sohne steht. So Joh. 14, 26; 15, 26; 20, 22; 16, 13; Matth. 11, 27. Daraus kann man schließen, daß das immanente Verhältniß dem entsprechen, und der heilige Geist auch rücksichtlich der Subsistenz vom Sohne ausgehen wird [4].

5. Die Griechen machten als Hauptgrund gegen die Annahme des Filioque geltend, daß dadurch zwei Principien in die Gottheit eingeführt würden. Derselbe war jedoch vom hl. Augustin schon im voraus zurückgewiesen worden,

---

[1] De proc. Sp. s. c. 4.

[2] C. 5: Videatur itaque quod Spiritus sanctus non sit per aliud a Patre alius, nisi quia ab illo habet esse quod est; quamvis alio suo modo, quam Filius.

[3] C. 7. [4] C. 9.

indem der heilige Geist aus Vater und Sohn insoweit hervorgeht, als diese beide Eins sind in der Gottheit [1], und als der Sohn es vom Vater empfangen hat, den heiligen Geist mitzuhauchen [2].

6. Außerdem stützen sich die Griechen darauf, daß in der heiligen Schrift (Joh. 15, 26) nur der Hervorgang des heiligen Geistes aus dem Vater erwähnt wird. Jedoch die aus dem Stillschweigen entlehnten Argumente sind nicht stringent; das genannte ist ganz besonders schwach, weil an vielen anderen Stellen, wie schon erwähnt wurde, eine Abhängigkeit des heiligen Geistes vom Sohne gelehrt wird. Uebrigens wird auch sonst in der heiligen Schrift oft nur einer göttlichen Person etwas beigelegt, was allen zukommt, oder es werden zwei genannt, wo alle drei vorausgesetzt werden. Das erstere ist der Fall Joh. 16, 13; Matth. 16, 17; das andere Matth. 11, 27; Joh. 5, 26; 17, 3.

Außerdem bildet ja nicht nur das ein Object für unseren göttlichen Glauben, was ausdrücklich in der heiligen Schrift vorliegt; sondern auch das, was sich mit Nöthigung als eine Folgerung daraus ergibt [3].

7. Zuletzt erheben die Griechen die Einwendung, daß der Zusatz Filioque im Symbolum einseitig von den Lateinern ohne alle Mitwirkung der griechischen Kirche gemacht worden sei. Indeß eine Erweiterung des Symbolums durch die Kirche wird für alle Zeiten zulässig, unter Umständen zur Abweisung des Irrthums nothwendig sein. Der hl. Anselm meint, daß es den kirchlichen Obern in einem einzelnen Lande schon zustehen müsse, darüber zu befinden und Bestimmungen zu treffen, was beim Gottesdienste gelesen oder gesungen werden solle. Der Autorität des apostolischen Stuhles wollte der heilige Lehrer dadurch nicht zu nahe treten, weil er dieselbe anderwärts deutlich genug hervorhebt. Auch an diesem Orte setzt er bei den erwähnten Bestimmungen für die Landeskirchen die Uebereinstimmung im Glauben mit der katholischen Kirche und mit dem Oberhaupte derselben voraus. Der Zusatz Filioque kann also nicht als ein illegitimer zurückgewiesen werden, zumal die ganze lateinische Christenheit unter Gutheißung der römischen Kirche denselben gemacht hat [4].

§ 36.

Die Irrthümer des Abälard in der Trinitätslehre und die Bekämpfung derselben durch Hugo von St. Victor und den hl. Bernhard.

A. In den Klosterschulen des fränkischen Reiches, welche im 9. Jahrhundert gegründet waren und schon im 10. und noch mehr im 11. Jahrhundert zu

---

[1] C. 18: Quod si dicunt non eum esse posse de duabus causis, sive ex duobus principiis: Respondemus quoniam sicut non credimus Spiritum sanctum esse de hoc, unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc, in quo unum sunt.

[2] C. 24.

[3] C. 20: Quare non tantum suscipere cum certitudine debemus quae in sacra Scriptura leguntur; sed etiam ea quae ex his, nulla alia contradicente ratione, rationabili necessitate sequuntur.

[4] C. 22.

einer großen Blüthe gelangten, wurde die Theologie mit allem Eifer gepflegt, aber daneben wurden auch andere Studien, namentlich das der lateinischen Literatur, sowie der Philosophie betrieben. Durch die Uebersetzung des Boëthius waren einzelne Schriften des Aristoteles bekannt und in die Schulen eingeführt worden. Die dadurch beförderte Dialektik warf sich nun bald auch auf die Behandlung der Theologie und brachte die Gefahr mit sich, daß man die aristotelischen Kategorien, welche von den endlichen Dingen entlehnt sind, auch auf die göttlichen übertrug und so die Glaubenslehren verunstaltete. Das sehen wir an Roscelin, an Berengar und anderen, aber auch an Abälard. Er ging in der Vorliebe für die Dialektik so weit, daß er die Grenzen zwischen den Gebieten des Wissens und Glaubens zu sehr außer Acht ließ und auf letzterem Gebiete an der Hand der Dialektik ebenso sicher zu gehen meinte als auf ersterem, ohne die nöthige Rücksichtnahme auf die Aussprüche der Offenbarung und der Kirche. Wie in der Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens [1], so kam er auch in Bezug auf die Trinität zu verkehrten Sätzen, wenn er die Kirchenlehre auch nicht ausdrücklich bekämpfte. In dieser Hinsicht ist eine Aehnlichkeit Abälard's mit Origenes nicht zu verkennen, der seine Philosopheme mitunter mit den Glaubenslehren äußerlich vermischte, ohne ein consequent durchgebildetes System zu schaffen. In dieser Eigenthümlichkeit seiner Richtung, welche seine Schriften als Mosaikwerke von Wahrem und Falschem erscheinen läßt, haben wir auch den Erklärungsgrund dafür, daß Abälard die Anklagen und Verurtheilungen der Synode zu Sens (1141), des Oberhauptes der Kirche und des hl. Bernhard zuerst für ungerechte ausgeben konnte, weil sie ihm seine Lehre nicht von allen Seiten gewürdigt zu haben schienen; dann aber auch dafür, daß er am Ende seines Lebens (1142) sich aufrichtig mit der Kirche versöhnte und seine Irrthümer verwarf.

1. Zunächst tritt bei Abälard die Ungenauigkeit in der Erklärung der Trinität hervor, indem er die drei göttlichen Personen zuweilen in drei Eigenschaften Gottes, die Macht, Weisheit und Liebe aufzulösen scheint, die doch Gott überhaupt und den einzelnen göttlichen Personen in gleicher Weise zukommen. Der hl. Bernhard [2] beschuldigt den Abälard dieser Ungenauigkeit, sich berufend auf dessen Worte [3]: Denique constituit Deum Patrem plenam esse potentiam, Filium quandam potentiam, Spiritum sanctum nullam potentiam: atque hoc esse Filium ad Patrem, quod quamdam potentiam ad potentiam, quod speciem ad genus, quod materiatum ad materiam, quod hominem ad animal, quod aereum sigillum ad aes [4].

Wenn Abälard in der später von ihm verfaßten Apologie diese Anklage auf Bosheit und Irrthum zurückführen will, so ist diese Selbsttäuschung wohl nur daraus zu erklären, daß er sich bewußt war, in seinen Schriften aus-

---

[1] Siehe oben S. 140. [2] De error. Abael. c. 1, 2.

[3] Introductio in theol. I. p. 991.

[4] In der Theol. christ. IV, p. 1318 et 1330 (ed. Martene) finden sich ungefähr dieselben Ausdrücke wieder. Denn an ersterer Stelle sagt er: Est itaque Filium gigni a Patre divinam Sapientiam ita, ut determinatum est, ex divina potentia esse, cum ipsa, ut dictum est, Sapientia quaedam sit potentia; und an der zweiten angeführten Stelle: Benignitas quippe ipsa, quae hoc nomine demonstratur, non est aliqua potentia sive sapientia.

drücklich die Einheit des göttlichen Wesens, sowie die Gleichheit der göttlichen Personen gelehrt und die Unterschiede der letztern einzig und allein in deren gegenseitige Relationen gesetzt zu haben. Dieß hat er nämlich wirklich gethan; aber daneben kamen auch die angeführten verkehrten Ausdrücke vor, die bei ihm um so mehr Beachtung und Tadel verdienten, als sich darin seine verkehrte Richtung aussprach, die Grenzen zwischen den natürlichen Religionswahrheiten und übernatürlichen Heilslehren zu verwischen und letztere einer rein rationellen Betrachtung zu unterziehen. So gerieth Abälard, der den Tritheismus des Roscelin bekämpfen wollte, in den Sabellianismus.

Nach dieser Seite hin war nicht nur die Identificirung der göttlichen Personen mit göttlichen Eigenschaften zu tadeln, sondern Abälard brachte dadurch zugleich eine Steigerung der persönlichen Proprietäten heraus, wodurch die Gleichwesentlichkeit der Personen beseitigt wurde.

Ebenso verfehlt war die häufig wiederkehrende Vergleichung des Vaters und des Sohns mit Genus und Species oder mit der Materie und dem aus der Materie Verfertigten (materia et materiatum; cera et sigillum cereum)[1]. Ein Unterschied, wie der zwischen genus und species, zwischen der allgemeinen Materie und einem daraus verfertigten individuellen Dinge, darf für die göttlichen Personen nicht angenommen werden[2].

2. Diese Ungenauigkeiten verdienten um so eher Beachtung und eine Censur von der lehrenden Kirche, als an diesen vereinzelten Behauptungen die Früchte der verkehrten Principien in der ganzen Lehrweise des Abälard ersichtlich wurden. Denn er behauptete geradezu, daß der Trinitätsglaube ein Gemeingut nicht nur der Christen, sondern auch der Juden und heidnischen Philosophen sei. Wenn er sich damit begnügt hätte, einzelne Andeutungen und vorauseilende Schlaglichter von diesem Geheimnisse im Alten Testamente aufzusuchen, und die Versuche der Platoniker, über die starre Einheit des höchsten Wesens hinauszugehen, um die endliche Welt in ihrem Dasein zu begreifen und aus Gott herzuleiten, als Anknüpfungspunkte für den christlichen Glauben zu betrachten: so wäre er nicht zu tadeln gewesen. Aber er bezog die Worte des Apostels Röm. 1, 19 auch auf die Trinität und verwischte so die Grenzen des Glaubens und des Wissens[3]. Dieselbe Richtung tritt auch bei der Darstellung anderer Dogmen hervor und war der Grund, warum er fast überall in Ungenauigkeiten gerieth und zu verkehrten Auffassungen der Glaubenslehre kam.

3. Was das Dogma vom heiligen Geiste im Besonderen angeht, so vertheidigt er den Hervorgang desselben aus Vater und Sohn im Anschlusse an den hl. Augustin; allein er scheut auch in diesem Punkte keineswegs eine Hintansetzung der kirchlichen Ausdrucksweise und greift kühn zu einer neuen,

---

[1] Cf. Theol. chr. III, 1317 (ed. Martene). — Introductio in Th. II, 1083.

[2] Cf. Bern. l. c. c. 2.

[3] Cf. Theol. chr. IV, p. 1343: Cum enim Deum esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, tale sit, ut diximus, Deum esse Potentiam, ut dictum est, generantem, et Sapientiam genitam et Benignitatem procedentem; cum istud nemo discretus ambigat, sive Judaeus, sive Gentilis: nemini haec fides deesse videtur, quod et nos quidem concedimus, sequentes Apostolum qui ait: Quod notum est Dei, manifestum est illis.

bis dahin unerhörten, wenn er behauptet: der heilige Geist sei wohl derselben Wesenheit (ejusdem substantiae) mit Vater und Sohn, oder auch dieselbe göttliche Wesenheit als Vater und Sohn, aber nicht aus der Wesenheit (ex sive de substantia) des Vaters, weil er im letzteren Falle als gezeugt wie der Sohn und als zweiter Sohn des Vaters aufgefaßt werden müsse. Dennoch soll er aus Vater und Sohn wie aus einem Principe[1] hervorgegangen sein. Der hl. Bernhard[2] macht dagegen mit Recht geltend, daß nach Abälard der heilige Geist, weil er nicht aus dem Wesen des Vaters sein soll, aus dem Nichts erschaffen sein müsse, wie alle endlichen Dinge, was in alter Zeit Macedonius gelehrt hat, — und verwirft ebenso die von Abälard erhobene Einrede, daß alles, was aus dem Wesen eines Dinges hervorgehe, nur durch Zeugung entstehen könne. Vielmehr gibt es neben der Wesenszeugung auch eine Wesenshauchung; wer diese nicht anerkennen will, muß die Gleichwesentlichkeit des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne läugnen und die Geschöpflichkeit des heiligen Geistes annehmen. Zudem haben die Väter, wie der hl. Athanasius und der hl. Hieronymus in dem Briefe an Avitus, geradezu die Ausdrücke: daß der hl. Geist aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen ist.

Im Uebrigen darf nicht verkannt werden, daß Abälard zu Anfang des dritten Buches der Theologia chr. die Trinitätslehre, welche er zu begründen unternimmt, zunächst aus den Symbolen der Kirche, namentlich aus dem symbolum Athanasianum, vorlegt und sich dabei keiner Verstöße schuldig macht. Ebenso hebt er im 4. Buche[3] die Unterschiede und Vorzüge der christlichen Trinitätslehre von den Philosophemen Plato's hervor, indem er bemerkt, daß der heilige Geist nicht der von Plato statuirten Weltseele gleichgestellt werden dürfe, sondern von Ewigkeit her und nothwendig in Gott sei, nicht etwa als die Liebe Gottes zu den Geschöpfen, sondern als die Liebe der göttlichen Personen untereinander.

B. Diese und andere Sätze Abälard's hatten bei den Theologen in Gallien schon lange großes Aufsehen und allgemeinen Anstoß erregt. Als die Synode von Soissons (1120) zuerst ein Verwerfungsurtheil darüber gesprochen (welches uns aber nicht erhalten ist), und Abälard trotzdem die Doction in gewohnter Weise fortgesetzt hatte, ward er nochmals vor die Synode von Sens 1141 geladen und mehrerer Irrthümer angeklagt, die man aus seinen Schriften gezogen hatte. Der hl. Bernhard übernahm vor den versammelten Bischöfen die Vertheidigung der Kirchenlehre und den Nachweis, daß die aus den Schriften Abälard's gezogenen Sätze, wozu auch die obigen gehörten, mit derselben in Widerspruch ständen. Die Synode verwarf sie. Aber Abälard appellirte an Papst Innocenz II, weßhalb auch der hl. Bernhard mehrere Briefe an diesen wie an die römischen Cardinäle richtete[4], um

---

[1] Worte Abälard's (Introd. II, 1085): Cum itaque tam Filius, quam Spiritus s. ex Patre sit, hic quidem genitus, ille procedens; differt in eo generatio ipsa a processione, quod is qui generatur ex ipsa Patris substantia est, cum ipsa Sapientia, hoc est ipsum esse habeat, ut sit quaedam potentia; ipse vero charitatis affectus magis ad benignitatem animi, quam ad potentiam attineat.

[2] De err. Abael. c. 1. [3] P. 1338. 1340 (ed. Martene).

[4] Cf. inter epp. Bern. epp. 188. 190. 191. 192. 330. 332. 333 u. a. Epist. 190

über die Irrthümer des Abälard und das in Sens Vorgefallene Mittheilung zu machen.

1. Papst Innocenz II entschied die Sache, nachdem eine römische Synode von Cardinälen und Bischöfen ihre Zustimmung gegeben, dahin, daß die ausgezogenen Lehrsätze als häretisch zu verwerfen, und Abälard und seine Anhänger als excommunicirt zu betrachten seien[1]. Zugleich hebt er das dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragene Amt, für die Reinheit des Glaubens in der ganzen Kirche Sorge zu tragen und die Einheit desselben zu erhalten, auch als das seinige ausdrücklich hervor.

2. Was der hl. Bernhard in den angegebenen Briefen und in der Schrift De erroribus Abael. über die Trinitätslehre auseinandersetzt, braucht in der Dogmengeschichte nicht weitläufiger verfolgt zu werden, da er sich darauf beschränkt, die Glaubenssätze von der Dreiheit und Gleichwesentlichkeit der göttlichen Personen der Kirchenlehre gemäß den Philosophemen und unrichtigen Ausdrücken Abälard's entgegenzustellen.

3. Hugo von St. Victor[2], der eigentliche Gründer der Schule der Mystiker an dem genannten Kloster bei Paris, war ein Zeitgenosse des Abälard und des hl. Bernhard. Er hat an den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit keinen hervorragenden Antheil genommen, aber die auftauchenden Irrthümer der damaligen Zeit doch in seinen Schriften vielfach berücksichtigt, ohne sie gerade mit besonderer Schärfe zu bekämpfen, am allerwenigsten die des Abälard.

In dem ersten seiner beiden Bücher De sacramentis geht er von einer kurzen Erklärung der christlichen Geheimnißlehre über Gott, Trinität, Erlösung u. s. w. aus, indem er diese Mysterien auch unter den Begriff von Sacramenten faßt.

Wie bei allen Mystikern, so waltet auch bei Hugo von St. Victor sichtlich das Bestreben ob, die scharfe Dialektik in der Darstellung der Glaubenslehre mehr zu umgehen und die letztere für das innere mystische Leben in Christo zu verwerthen. Die göttlichen Eigenschaften der Macht, Weisheit und Güte (potentia, sapientia, benignitas) hebt auch er als die höchsten und umfassendsten hervor, so daß die Macht alle Eigenschaften des Seins, die Weisheit alle des Erkennens, die Güte alle des Wollens bezeichne. Er bemerkt ferner, daß dem Vater als dem Ungezeugten und dem Principe der beiden anderen Personen vornehmlich die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem heiligen Geiste die Liebe zu appropriiren sei[3]. Allein er identificirt diese Eigenschaften nicht mit den göttlichen Personen wie Abälard, sondern hebt ausdrücklich hervor, daß die Macht auch dem Sohne und heiligen Geiste, die Weisheit auch dem Vater und heiligen Geiste, die Liebe auch dem Vater und Sohne zukomme[4].

---

an Papst Innocenz II ist unter den Werken des hl. Bernhard als Tractatus de erroribus Abael. abgedruckt.

[1] Das Rescript des Papstes ist als ep. 194 unter den Briefen des hl. Bernhard mitgetheilt.

[2] Siehe oben S. 30. [3] De sacr. I. P. 3. cap. 27.

[4] De sacr. I. P. 3. c. 24: Dictus est ergo Pater, quia de sua substantia Filium genuit et erat in hoc similitudo; sed ne putaretur Pater prior Filio sicut

Zuletzt macht Hugo von St. Victor denselben Versuch, wie der hl. Augustin und alle Scholastiker, Spuren und Nachbilder der göttlichen Trinität in der Natur, aber ganz besonders in der menschlichen Seele aufzudecken, und findet das vollkommenste in der vernünftigen Seele, die aus sich die Weisheit erzeugt und diese in Liebe umfaßt. Auf diese Weise stellt sich allerdings eine Dreiheit heraus, aber so, daß wir nur die Seele als eine Substanz und Person, ihre Weisheit und Liebe dagegen als Affectionen derselben einen Substanz erfassen. In dem absoluten Geiste müssen wir zwar auch Sein, Erkennen und Liebe voraussetzen und dürfen das Erkennen und Lieben nicht wie beim endlichen Geiste als bloße Affectionen denken; aber daß sich so gerade drei Personen in Gott ergeben, erkennen wir erst aus der Offenbarung [1], und nicht mit Gewißheit auf natürlichem Wege.

§ 37.

Die Darstellung der Trinitätslehre bei Petrus Lombardus und die Definition derselben auf dem 4. Lateran-Concil.

Wenn der hl. Anselm mehr durch die Tiefe seiner Speculation und durch Originalität in der Auffassung der Dogmen sich auszeichnete und durch weitreichende Lichtblicke neue Entwicklungen einleitete, so liegt das Verdienst des Lombarden (von 1159—1164 Bischof von Paris) vornehmlich darin, ein umfassendes Schulbuch für die Theologie in den vier Sentenzenbüchern verfaßt zu haben, welches das ganze Mittelalter hindurch im Gebrauch blieb und von den meisten großen Scholastikern commentirt wurde. Aus der Trinitätslehre, welche er im ersten Buche der Sentenzen von dist. 4 an behandelt, verdienen einige Punkte hervorgehoben zu werden.

1. Gott ist das einfachste Wesen, und deßhalb sind alle realen Unterschiede von Gott auszuschließen; nur zwischen den einzelnen göttlichen Personen sind solche wirklich vorhanden. Im Uebrigen sind die göttlichen Personen, obwohl unter sich unterschieden, mit dem göttlichen Wesen realiter Eins. Daher fragt es sich, ob die Zeugung und Hauchung in derselben Weise von

semper in omnibus est et nunquam aliter esse potest nisi Pater Filium antecedat, propterea potens dictus est Pater, non quia solus erat, quia potens erat et Filius et Sp. s., sed solus dicendus est potens,quia de ipso solom agis dubitari poterat quasi de priore et annorum numerositate defecto; et dictus est Filius sapiens, non quia solus erat, sed quia de ipso solo magis dubitari quasi posteriore et aetate adhuc immaturo et sensu imperfecto. Idcirco dictus est Pater potens ne putaretur prior Filio, Filius sapiens ne credatur Patre posterior; et Sp. s. bonus sive benignus ne crudelis existimaretur deus et consternaretur ad eum conscientia humana, si ipsum habere diceretur deus et non additum fuisset sanctus sive benignus, quoniam spiritus per se rigorem quendam signare videtur et crudelem denotare.

[1] Ib. cap. 23: Cum autem quae in Deo sunt aliud ab ipso esse non possint, nec quasi accidentia aut affectiones quaedam ex tempore mutabiles, aut separabiles natura incommutabili essentiae, cui sit idem esse totum quod est, cum vere tria in eo veraciter praedicantur et tribus unus esse et proprium idem esse et aeternum et perfectum asseritur, et dicuntur tria tres personae, non tres essentiae, quia natura in tribus est perfecta, singulis et tribus indivisa. Et ideo dicuntur personae singulae quia deus sunt, et unus deus tres, quia una deitas in tribus.

dem göttlichen Wesen ausgesagt werden müsse, als von den Personen. Gälte sie in der That ebenso vom Wesen als von den Personen, so würde man leicht zur Annahme eines Tritheismus kommen. Zwischen den persönlichen Proprietäten einerseits und dem göttlichen Wesen andererseits besteht aber ein noch größerer Unterschied, als zwischen den göttlichen Eigenschaften und der göttlichen Wesenheit. Man kann nämlich wohl sagen, daß Gott der Vater Gott den Sohn gezeugt habe, wie es denn auch im Symbolum von Nicäa heißt: Credo in Filium ejus . . . . Deum de Deo, Deum verum de Deo vero. Ebenso sagen die Väter, daß der Sohn nicht durch den bloßen Willen des Vaters, sondern aus der Substanz des Vaters gezeugt worden ist. Allein man kann nicht sagen, daß der Vater einen andern Gott gezeugt; auch nicht, daß Gott Vater einen Gott gezeugt habe, welcher der Vater selbst ist. In dem ersteren Falle würde man einen Ditheismus bekennen; im andern Falle eine Selbstzeugung, etwas Widersprechendes, voraussetzen. Im Anschluß daran stellt der Lombarde[1] die Frage: An Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit nec genita est. Mit andern Worten: es fragt sich, ob man die Zeugung im activen oder passiven Sinne von der Wesenheit Gottes an und für sich aussagen könne. Dieß verneint der Lombarde mit Recht, weil man dann die Wesenheit mit der Person ganz und gar identificiren und erstere als eine Relation auffassen würde; weil man dann eine Selbstzeugung der Wesenheit, d. i. etwas in sich Widersprechendes, voraussetzen, oder aber annehmen müßte, daß der Vater die Wesenheit, wodurch er ist, erst gezeugt habe. Der Vater hat wohl den Logos als die persönliche Weisheit gezeugt, aber nicht erst dadurch die Weisheit erhalten; er ist die Weisheit durch sich, die ungezeugte Weisheit. Ebenso hat er nicht seine Wesenheit und sein Sein erst durch die Zeugung gewonnen und daher die Wesenheit nicht gezeugt. Kann nun die Wesenheit nicht gezeugt werden, so kann sie auch nicht zeugen, da sie ja ihres Gleichen zeugen müßte; es sind daher von den oben angeführten Ausdrucksweisen die drei ersten unrichtig und die zuletzt, an vierter Stelle erwähnte die allein richtige: die göttliche Wesenheit zeugt nicht und wird auch nicht gezeugt. Die scheinbar entgegenstehenden Ausdrücke bei den Vätern, daß der Sohn ex substantia Patris oder als essentia de essentia gezeugt sei, finden somit ihre Erklärung dahin, daß der Sohn nicht aus dem Nichts, nicht durch den freien Willen des Vaters, sondern aus dem Vater nach seiner Wesenheit gezeugt ist. Die Väter haben nicht an die göttliche Wesenheit, abstract für sich betrachtet, gedacht, noch auch eine Verdoppelung oder Verdreifachung derselben angenommen. Der Vater hat nämlich als persönliches Princip der göttlichen Wesenheit den Sohn als Gott gezeugt, ohne daß die Wesenheit dadurch irgendwie geändert worden ist.

Die Ausdrucksweise des Lombarden, daß die göttliche Wesenheit an sich weder zeuge, noch gezeugt werde, war also die richtige. Dennoch fand sie Widerspruch bei einzelnen.

Dem Joachim von Flora (1130—1202) wird ein Tractat über die Trinität beigelegt, worin der Lombarde beschuldigt wird, außer den drei Per-

[1] Dist. 5.

sonen ein Viertes, die göttliche Wesenheit, also eine Quaternität gelehrt zu haben. Dagegen will ersterer die Einheit Gottes und der drei göttlichen Personen nur als eine collective auffassen, wie z. B. mehrere Menschen eine Gemeinde bilden. Das heißt, er fällt in den Tritheismus zurück und läßt die numerische Einheit des göttlichen Wesens fallen. Dagegen ist die Ausdrucksweise des Lombarden um so mehr eine richtige und zweckmäßige, als dadurch der Tritheismus auf das deutlichste ausgeschlossen wird. Die Beschuldigung, daß er eine Quaternität lehre, wäre nur dann gerecht, wenn er einen realen Unterschied zwischen Person und Wesenheit angenommen hätte; den hat er aber geradezu geläugnet.

2. Auf dem vierten Lateran-Concil 1215 kam dieser Streit zur Verhandlung, und die Väter definirten das Dogma im Anschluß an den Lombarden, indem sie seine Ausdrucksweise als die richtige bezeichneten: Nos autem sacro et universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam res est, incomprehensibilis quidem et inaestimabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus s., tres simul personae, ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo trinitas est solum modo, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeterquam aliud inveniri non potest, et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Spiritus s. qui procedit.

Das Verhältniß der Einheit des Wesens zur Dreiheit der Personen ist in diesem dogmatischen Decrete auf das genaueste ausgeprägt, die Einfachheit bei der Dreipersönlichkeit Gottes auf das deutlichste hervorgehoben, und dadurch jeder Gedanke an eine Verdoppelung oder Verdreifachung Gottes ausgeschlossen. Bei der Zeugung in Gott ist der Vater das active Princip (principium quod), so daß er sein eigenes göttliches Wesen als principium quo dem Sohn mitgetheilt hat, ohne es für sich selbst zu verlieren. Somit war die Darstellung und Formulirung des Dogmas, wie sie schon der hl. Augustin[1] in seinem Werke De trin. gegeben und Petrus Lombardus auf einen prägnanten Satz zurückgeführt hatte, zum Dogma erhoben und die Entwicklung der Trinitätslehre auf längere Zeit abgeschlossen.

§ 38.

Die Darstellung der Trinitätslehre bei Richard von St. Victor.

Wenn im Folgenden die Versuche der größten mittelalterlichen Theologen, das Trinitätsgeheimniß speculativ zu durchdringen, vorgelegt werden sollen, so verdient der des Richard von St. Victor († 1173), Schülers und Nachfolgers des Hugo von St. Victor, nicht übergangen zu werden. Er hat ihn in seinem ausgezeichneten Werke Ll. 6 de Trinitate ausgeführt.

1. Originell in den Ausführungen des genannten mystischen Theologen ist, daß er aus der Liebe als dem Grundprincipe das trinitarische Leben

[1] Siehe D.-G. II, § 20.

Gottes zu entwickeln und daraus die Entfaltung des einen göttlichen Wesens zu einer Dreipersönlichkeit zu erklären sucht. Die Selbstliebe nämlich, welche ausschließlich das eigene Wesen zum Objecte hat, ist keine vollkommene; sie ist beim Menschen eine eigentliche charitas nur insofern, als in der eigenen Person Gott und zwar seiner absoluten Güte wegen geliebt wird. Gottes Selbstliebe bedarf, wenn sie eine vollkommene sein soll, eines alter ego, einer anderen Person als Object; und zwar kann dasselbe nicht eine Creatur sein, weil dann auch die Liebe keine absolut vollkommene sein würde, sondern nur eine zweite göttliche Person[1]. Ebenso wie die Liebe weiset auch die höchste absolute Seligkeit, welche eine Frucht der Liebe ist, auf eine Mehrheit der Personen hin, weil die Liebe die Seligkeit eben durch das Bewußtsein bewirkt, daß man von dem Geliebten wieder geliebt wird. Die Liebe ist m. a. W. wesentlich eine gegenseitige[2].

Aus der Liebe erklärt sich ferner nicht nur die Mehrheit der Personen in Gott, sondern auch die Gleichheit derselben, weil sonst der absolut höchsten Liebe ihr Object entweder nicht entsprechen oder fehlen würde. Die vollkommenste gegenseitige Liebe ist in Gott nur dann vorhanden, wenn der Liebende und Geliebte derselben absoluten Wesenheit sind[3].

Zuletzt versucht Richard von St. Victor aus der Liebe Gottes nicht nur die Mehrheit und Gleichheit, sondern auch die Dreiheit der Personen zu erweisen. Die Liebe zeigt nämlich dadurch eine besondere Vollkommenheit, daß sie den Wunsch und das Streben in sich schließt, noch andere an der Seligkeit Theil nehmen zu lassen, von dem Geliebten wiedergeliebt zu werden. Wer sich über die Theilnahme anderer an seiner Seligkeit noch nicht freuen kann und dieselbe nicht will, besitzt noch nicht die höchste Seligkeit und erstrebt vorläufig für sich noch einen höheren Grad von Seligkeit. Gottes Liebe muß aber die vollkommenste sein und daher auch die Freude über die Theilnahme einer dritten Person an der gegenseitigen Liebe in sich fassen[4].

2. Den Unterschied zwischen Wesenheit und Person führt Richard zuerst in populärer Weise aus, der gemäß die Wesenheit definirt wird, wenn wir erklären, was ein Ding sei, und die Person, wenn wir angeben, wer der betreffende sei; das letztere geschieht, wenn wir seinen Familien- und Vornamen angeben[5]. Mit dem Familiennamen bezeichnen wir den Ursprung, und mit dem Vornamen die besonderen Qualitäten. Beides zusammen constituirt die Subsistenzweise, in welcher das Formale der Persönlichkeit besteht[6]. Dieselbe soll nach Richard gebildet werden entweder durch einen besonderen Ursprung, oder durch besondere Eigenthümlichkeiten, oder durch

---

[1] De trin. III, 2: Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo charitatis possit locum habere, oportuit, aliquam divinam personam personae condignae et eo ipso divino consortio non carere.

[2] C. 3: Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor jucundus si non sit et mutuus.

[3] C. 7: Sicut itaque in vera divinitate charitatis proprietas exigit personarum pluralitatem, sic ejusdem charitatis integritas in vera pluralitate requirit summam personarum aequalitatem.

[4] C. 11. [5] Ib. IV, 7. [6] C. 12.

beides zugleich. Die verschiedene Art des Ursprungs constituirt die Existenzweise der Personen in Gott und unterscheidet sie von einander; die besonderen Qualitäten oder Eigenthümlichkeiten sollen die Personen in der Engelwelt bilden; wogegen unter den Menschen beides zusammen kömmt, Ursprung und Qualität, um eine Person zu Stande zu bringen[1].

Deßhalb will dem Richard von St. Victor die von Boëthius gegebene Definition von Person: Persona est rationalis naturae individua substantia nicht zusagen, weil sie von dem einen göttlichen Wesen ebenso gelte wie von einer göttlichen Person. Er will von der göttlichen Person und von Person im Allgemeinen eine andere Definition aufstellen und sagt: Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia; und von Person im Allgemeinen: Persona est existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum. Das existens per se solum bezeichnet das Fürsichsein, daß die betreffende Hypostase nicht an einem anderen, oder als ein Theil eines anderen Existenz hat; und der singularis modus existentiae bezeichnet das Eigenthümliche der Existenz einer individuellen Substanz, das nicht Mittheilbare; während der Zusatz rationalis auf eine geistige Hypostase hinweiset. Indeß alles dieses ist auch in der Definition des Boëthius ausgedrückt, wenn man die Wörter individua substantia in dem Sinne auffaßt, den ihnen die Schule unterlegte.

3. Die göttlichen Personen sind durch eine besondere Existenzweise von einander unterschieden. Nun gilt es schon von den natürlichen Verhältnissen, daß mehrere Personen die Seligkeit unter sich um so mehr befördern, je inniger sie mit einander verbunden sind. Die höchste und absolute Seligkeit in Gott setzt also die innigste Vereinigung und Einheit der göttlichen Personen voraus; und diese wären nicht vorhanden, wenn jede Person aus sich wäre. Dann würde die Vollkommenheit und höchste Seligkeit, welche aus der gegenseitigen Verbindung hervorgeht, fehlen[2]. Eine der göttlichen Personen muß aber aus sich, d. h. ungezeugt sein: sonst würden wir genöthigt werden, eine endlose Reihe von göttlichen Personen zu statuiren, die wohl gedacht werden, aber nicht wirklich sein kann. Gott ist der Ursprung alles Wirklichen und Seienden, und daher können wir nicht eine anfangslose Reihe von Personen in Gott statuiren; denn aus ihr als einem bloß Gedachten könnte die Wirklichkeit der Welt nicht erklärt werden[3]. Das absolute Wesen, welches den Ursprung in sich selbst hat, muß eben deßhalb über alle Zusammensetzung erhaben sein; denn ein zusammengesetztes Wesen kann nicht der Ursprung aller Dinge sein, verlangt vielmehr ein anderes Wesen als Ursache, wodurch es zusammengesetzt ist[4]. Die absolute Einfachheit schließt aber auch die Zusammensetzung von Sein und Potenz aus, verlangt die reale Identität von Sein und Potenz, und zugleich, daß wie alles Sein, so auch alles Können aus der einen höchsten und absolut einfachen Ursache hervorgegangen sei[5]. Somit besteht auch die Eigenthümlichkeit der ersten Person in der Gottheit

---

[1] C. 15. [2] Ib. V, 2.

[3] C. 3: Sicque fieret, ut rerum series et ordo qui sine principio esse non valet, principium non haberet, principium inquam non tam temporis quam originis vel cujuscunque temporis.

[4] C. 4. [5] C. 4.

darin, ihren Ursprung in sich zu haben, und der Urquell alles Seins und alles Könnens zu sein [1].

Die Eigenthümlichkeit, Person aus sich zu sein, kann dem Vorhergehenden zufolge nur einer göttlichen Person zukommen, weil sonst die gegenseitige Verbindung unter ihnen fehlen würde. Dagegen kann die durch einen Anderen bedingte Existenzweise mehreren Personen eignen. Auch in Gott ist diese gegenseitige Relation, jedoch unter der näheren Bestimmung vorhanden, daß diese Personen von Ewigkeit her sind [2].

4. Richard von St. Victor kehrt nochmals zur Begründung der Dreipersönlichkeit Gottes aus der Natur der Liebe zurück. Wenn die Liebe in Gott die absolut vollkommene sein soll, so muß eine zweite und zwar gleichwesentliche Person das Object derselben sein; sonst wäre sie nicht die absolut vollkommene, ließe vielmehr eine mögliche Vervollkommnung durch ein gleichwesentliches Object zu. Das Können oder die Möglichkeit ginge dann weiter als das Sein, wäre in Gott nicht mehr identisch mit dem Sein, was in Widerspruch mit seiner Einfachheit stände. Die eine höchste Person wird also eine zweite gleichwesentliche aus sich erzeugen [3].

Die Liebe verlangt außerdem noch eine dritte Person in Gott, wie oben schon erwähnt wurde, welche, da sie nicht Person durch sich sein kann, entweder von der ersten oder von der zweiten oder von beiden zugleich ausgehen muß. Wenn aber die beiden ersten Personen in allem sich gleich sein sollen, mit Ausnahme des Personsein aus sich, welches nur der ersten zukommt, so muß die dritte Person aus den beiden anderen hervorgehen [4]. Zudem kann unter den göttlichen Personen keine bloß mittelbare Verwandtschaft bestehen; die vollkommenste ist die unmittelbare; sie muß auch unter den Personen in Gott obwalten, d. h. jede Person muß mit jeder anderen in einem Verhältniß des unmittelbaren Ursprungs stehen. Daraus folgt, daß die dritte aus der ersten und zweiten zugleich hervorgehen muß [5].

Ferner: wie es in Gott eine Person gibt, welche aus sich ist, so muß es auch eine geben, aus welcher keine andere weiter hervorgeht; denn sonst würde man nach der anderen Seite, nämlich nach der Seite des Hervorgegangenen, eine endlose Reihe annehmen müssen, welche wohl in unseren Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit bestehen kann [6]. Jedoch kann es andererseits auch nur eine Person in Gott geben, aus welcher keine andere hervorgeht. Denn gäbe es deren zwei oder mehrere, so würden diese nur mittelbar in verwandtschaftlicher Beziehung zu einander stehen [7]. Die erste Person hat somit ihre Proprietät darin, daß sie aus sich ist und aus keiner anderen hervorgeht; die dritte darin, daß keine von ihr ausgeht; die zweite darin, daß sie nicht aus sich ist, aber eine andere aus sich hervorgehen läßt [8]. So ergibt sich in der göttlichen Trinität die höchste Eintracht mit Unterschieden, und ein Unterschied mit der höchsten Eintracht, indem die zweite Person mit der ersten das Geben, und die dritte mit der zweiten das Empfangen gemeinschaftlich hat [9]. Mit a. W. die erste Person hat das Geben, die dritte das

---

[1] Ib. [2] C. 5.

[3] C. 6: Exigente itaque charitate condignum habere volet, et exhibente potestate habebit quem habere placet.

[4] C. 8. [5] C. 9. [6] C. 11. [7] C. 12. [8] C. 13. [9] C. 14.

Empfangen, die zweite das Geben und Empfangen als Eigenthümlichkeit. So leuchtet aus der göttlichen Trinität die schönste Harmonie und Ordnung wie Verbindung hervor. Die Fülle der bloß freigebigen Liebe hat die erste Person, die Fülle der schuldigen Gegenliebe die dritte, und die Fülle der gebenden und schuldigen Liebe die zweite Person zum Inhalt [1].

5. Zuletzt wird der Versuch gemacht, selbst für den Unterschied der Zeugung und Hauchung in Gott speculative Gründe auszuführen, obschon derselbe dadurch erschwert worden war, daß die Liebe allein mit Uebergehung der Erkenntniß als Erklärungsgrund für die Trinität aufgestellt worden war. Beim Hervorgang der zweiten göttlichen Person aus der ersten kommt es zu allererst auf die Gleichwesentlichkeit an, damit Gott Vater eine ebenbürtige Person zum Objecte der Liebe habe; und das Verhältniß der Gleichheit neben dem des Hervorgangs drücken wir menschlich am entsprechendsten durch das Verhältniß von Vater und Sohn und durch die Zeugung aus [2].

Begreifen wir in etwa die dritte Person in der Gottheit daraus, daß beide Personen einen Theilnehmer an ihrer Liebe (condilectum) haben müssen, den auch die zweite Person in demselben Grade und in derselben Weise liebt, wie sie geliebt wird: so haben wir für das Verhältniß der dritten Person zur ersten und zweiten und für den Hervorgang derselben aus beiden kein besseres Analogon als das des Hauches zum Hauchenden, indem der Hauch nicht nur ein körperlicher, sondern auch ein geistiger in dem Sinne einer Mittheilung sein kann [3]. — In dem Streite des Petrus Lombardus mit dem Abte Joachim über die Ausdrucksweise essentia sive substantia ingenita, substantia genita entscheidet sich Richard von St. Victor gegen Petrus Lombardus, sich auf die Väter berufend, fügt aber andererseits, von Joachim abweichend, hinzu, daß durch die genannten Ausdrücke keine Verdoppelung oder Verdreifachung der göttlichen Wesenheit insinuirt werden solle [4]. Im Uebrigen hatte sich damals die Kirche noch nicht ausgesprochen.

§ 39.

Die Trinitätslehre bei Alexander von Hales, dem hl. Bonaventura und Albert dem Großen.

Die Entwicklung der Dogmen im Mittelalter hat mehr durch die fortschreitende Speculation der hervorragenden Lehrer der einzelnen Schulen als durch siegreich ausgefochtene Kämpfe mit den Häresien verschiedene Stadien durchlaufen. Daher müssen auch für die Trinitätslehre die größten Lehrer mit ihren Erklärungsversuchen der Reihe nach vorgeführt werden.

A. Alexander von Hales, der Vater der mittelalterlichen Franziskaner-Schule, der Lehrer des hl. Bonaventura, hat für die meisten Schulmeinungen der Franziskaner oder Skotisten schon die Ansätze und Anfänge

---

[1] C. 17—19. [2] Ib. VIII, 1—5. [3] C. 10.

[4] C. 23: Sicut enim superius jam diximus, ex eo quod Pater est substantia ingenita, Filius genita, non ex eo sequitur quod sit alia et alia substantia, sed prorsus alia et alia persona.

gegeben. Nur treten solche für die Trinitätslehre, deren Entwicklung schon zum Abschluß gekommen war, nicht besonders hervor.

1. In der Erklärung des Begriffes Person im Unterschied von Wesenheit schließt sich Alexander dem Boëthius, Petrus Lombardus und Richard von St. Victor an und findet das Formelle der Hypostase wie Person in der besonderen und vollendeten wie unmittheilbaren Existenzweise, wodurch jedes Wesen zu einem für sich vollendeten Einzelwesen wird [1]. In Gott allein ist der Unterschied zwischen Wesenheit und Person kein realer (secundum rem), sondern nur ein virtueller (secundum intelligentiam rationis); aber der zwischen den Personen unter einander ist auch in Gott ein realer [2].

Noch populärer kann man den Unterschied zwischen Natur und Person auch dadurch bezeichnen, daß erstere das an einem Dinge umfaßt quo est, und die andere die Antwort auf die Frage gibt, quis est? Die Eigenthümlichkeiten des Einzelwesens sind also von der Person noch immer verschieden, indem sie zur Person etwas hinzufügen.

2. Die Wahrheiten, welche das göttliche Wesen betreffen, können wir uns nur in etwa durch Analogien oder auch auf dem Wege des Gegensatzes zu den endlichen Dingen klar machen. Dieß gilt auch von der Zeugung des Logos und von der Hauchung des heiligen Geistes. Die Zeugung in Gott ist dem Erkenntnißprozesse analog, durch welchen der Mensch zur Erkenntniß seiner selbst gelangt; oder sie begleitet vielmehr die Erkenntniß Gottes von sich selbst. Mit dem Erkennen seiner selbst ist nämlich auch beim Menschen die Hervorbringung des Erkenntnißbildes seiner selbst unzertrennlich verbunden. Aber in Gott verhält sich die Sache insofern anders, als der Erkenntnißact in Gott nicht von der Wesenheit, noch auch das Erkenntnißbild von der Wesenheit realiter verschieden ist. Es folgt daraus in Gott nur, daß der Erkennende als der Zeugende ein anderer ist als der Erkannte und Gezeugte [3].

Ebenso ist die Hauchung des heiligen Geistes dem Acte der Liebe bei den geistigen Geschöpfen analog, insofern er aus der Substanz und der Erkenntniß der Seele hervorgeht. Noch größer ist die Aehnlichkeit, wenn mit Richard von St. Victor an die gegenseitige persönliche Liebe der geistigen Wesen unter einander gedacht wird [4].

Gegen Joachim behauptet auch Alexander von Hales, daß man die Zeugung und Hauchung unmittelbar nicht von der göttlichen Wesenheit prädiciren könne, wohl aber von der göttlichen Weisheit oder Liebe oder von dem gött-

---

[1] S. th. p. 1. q. 55. membr. 4. a. 1: Persona est existentia incommunicabilis intellectualis naturae vel existens per se solum secundum quendam modum existendi.

[2] Ib. qu. 56. membr. 7. a. 2: Et ratio hujus est, quia ille existentiae modus facit differentiam personae, non personae ad essentiam.

[3] S. th. p. 1. q. 42. membr. 2: Unde cum dicitur Deum intelligere se est Deum generare speciem suam in se: dicendum quod non est verum. Non enim est intelligere per speciem ubi idem est actus quod essentia, nec est species alia ab essentia. Cum ergo dicitur: intelligendo generat, vel intelligere est speciem generare, intelligitur per concomitantiam. Tamen hoc non est illud sicut in mente, quia major est ibi differentia quam in divino esse; ex hoc enim quod est generatio suae speciei, necessario sequitur generans et genitus.

[4] Ib. qu. 43. membr. 3. a. 1— membr. 5.

lichen Lichte (lumen de lumine), weil man darunter die göttliche Wesenheit, wie zugleich auch die Relationen unter den göttlichen Personen verstehen könne [1].

3. In Gott sind nur drei Personen und nicht mehrere, weil die absolute Güte Gottes, die eben als Güte eine mittheilbare ist, nur auf einem doppelten Wege: auf dem der Wesenszeugung und auf dem der Liebe, d. h. durch die Natur und durch den Willen, mitgetheilt werden kann; wie denn der Sohn aus der Natur oder dem Wesen Gottes, und der heilige Geist aus dem Willen des Vaters und Sohnes hervorgegangen ist [2]. Aehnlich hatte auch Richard von St. Victor die Dreiheit der Personen in Gott zu beweisen gesucht.

B. Beim hl. Bonaventura ist fast in allen Lehrentwicklungen im Vergleich mit Alexander von Hales ein bedeutender Fortschritt zu gewahren. Nur tritt dieß nicht gerade in der Trinitätslehre am sichtlichsten hervor.

1. Gegen Joachim sind alle Scholastiker darin übereinstimmend, daß von der Gottheit und göttlichen Wesenheit die Zeugung und Hauchung nicht ausgesagt werden dürfe. Der seraphische Lehrer sagt noch genauer, daß neben den genannten abstracten Ausdrücken auch concrete von Gott gebraucht würden, wie Deus, und außerdem solche, die zuweilen abstract, zuweilen concret genommen würden, wie sapientia für die betreffende göttliche Eigenschaft und zugleich für den Logos, und wie voluntas für den göttlichen Willen und für den heiligen Geist. Gebrauche man nun ein vom Gebiete des Concreten entlehntes Wort von Gott, oder doch ein solches, welches concret und abstract zugleich verstanden werden könne: so dürfe man von Gott die Zeugung und Hauchung prädiciren, also sagen: Deus generatur, sive Sapientia de Sapientia. Nicht zulässig ist jedoch der Satz: substantia divina generatur, wohl der andere: Filius generatur de substantia Patris, sive essentia divina per generationem communicatur [3].

2. Die Zeugung und Hauchung in Gott ist nach der Analogie mit dem Erkennen und Wollen Gottes in etwa zu deuten. Jedoch gibt es nach dieser Analogie des Erkennens und Wollens einen doppelten Hervorgang aus Gott: einen immanenten und einen anderen auf dem Wege der Schöpfung. Das Erkennen geht nämlich auf die Hervorbringung eines Gleichbildes, oder aber eines Abbildes: d. h. entweder auf die Zeugung des Urbildes für alle Dinge und des Gleichbildes seiner selbst; oder aber auf die Hervorbringung von Abbildern jenes Urbildes durch die Schöpfung. Ebenso ist der Hervorgang durch den Willen aus Gott ein doppelter: entweder geht der Wille oder die Liebe selbst aus Gott hervor; oder das durch den Willen und die Liebe Gewirkte [4]. In der immanenten Zeugung und Hauchung in Gott findet der

---

[1] Ib. qu. 42. membr. 3. a. 1.

[2] Ib. qu. 45. membr. 7: In divinis tantum debent esse tres personae nec possunt esse plures: quia sequeretur quod non esset in ipsa summa trinitate summa germanitas nec summa connexio, sed confusio et inordinatio .... supposito quod communio boni non possit nisi duobus modis esse sc. vel per modum naturae et haec est generatio vel productio generati a generante, vel per modum voluntatis et haec est processio amoris ab amante.

[3] In Sentt. I, dist. 5. a. 1. qu. 1. — Ib. a. 2. qu. 1. 2.

[4] Ib. dist. 6. a. 1. qu. 3.

heilige Lehrer also die Voraussetzung für die Schöpfung. Weil das göttliche Wesen mittheilbar ist an die drei göttlichen Personen, so ist damit auch schon die Möglichkeit für eine andere Mittheilung Gottes, d. h. seiner Güte und Vollkommenheit über sein Wesen hinaus an endliche Dinge gegeben, und so die Möglichkeit zur Schöpfung schon präformirt.

3. Die Person wird vom seraphischen Lehrer geradeso definirt wie von Petrus Lombardus. Wenn man also vom Vater, Sohn und heiligen Geist die göttliche Wesenheit und zugleich das Personsein prädicirt, so geschieht das Eine und Andere doch in verschiedener Weise. Das göttliche Wesen ist nämlich eins im Vater, Sohn und heiligen Geist; aber Person ist der Vater, Sohn und Geist, weil sie mit Rücksicht auf Existenzweise und persönliche Thätigkeit ähnlich sind[1]. Von den Personen in Gott, die unter sich realiter verschieden sind, müssen noch die persönlichen Eigenthümlichkeiten oder Proprietäten unterschieden werden, deren der heilige Lehrer fünf aufführt: die Ungezeugtheit, die active und die passive Zeugung, die active und die passive Hauchung[2].

C. Albertus Magnus, der Vater der Dominikaner-Schule und Lehrer des hl. Thomas, nimmt einen der hervorragendsten Plätze unter den Scholastikern ein.

1. Der schon bei den Vätern gegen die Arianer ausgeführte Gedanke, daß Gott nicht wie ein trockener Quell in seinem immanenten Leben aufgefaßt werden dürfe, wird von allen Scholastikern weiter ausgesponnen. Die Mittheilbarkeit Gottes, welche in der ganzen Schöpfung und in allen Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen als die Offenbarung seiner Güte, Vollkommenheit und Liebe sich ausspricht, muß in dem göttlichen Wesen begründet sein, und zwar nicht als etwas Potenzielles, sondern als etwas Actuelles. Sie bethätigt sich wirklich in Gott durch die Zeugung des Sohnes und Hauchung des heiligen Geistes und vollendet sich eben in drei und nicht in mehreren göttlichen Personen, weil alle Mittheilung Gottes nur als die der höchsten Wahrheit durch das Wort und als die des höchsten Gutes durch die Liebe gedacht werden kann[3].

2. Das Decret des 4. Lateran-Concils gegen Joachim von Flora wird auch von Albertus gerechtfertigt, und die Zeugung und Hauchung von den göttlichen Personen, aber nicht von der göttlichen Wesenheit ausgesagt. Wenn auch der hl. Augustin einmal den Ausdruck: divinitas nata und substantia de substantia (de trin. 5, 20) gebraucht, so will er gegen die Arianer nur behaupten, daß dem Sohne dieselbe Gottheit und Wesenheit wie dem Vater zukomme, oder daß der Sohn einerseits vom Vater, aber andererseits auch derselben Wesenheit mit dem Vater sei[4].

---

[1] Ib. dist. 25 a. 2. qu. 1. [2] Ib. dist. 26. a. 1. qu. 1.

[3] In Sentt. 1. dist. 10. a. 12: Non manifestatur aliquid nisi duobus modis distinctis, sc. per modum veri verbi et per modum boni; si enim manifestatur natura non est distinctus modus manifestationis. Ergo cum Pater qui est principium non de principio, manifestet se in processione personarum, non manifestabit se nisi istis duobus modis; sed bonum est post verum, et ita Spiritus sanctus erit a Filio, cui convenit verum.

[4] Summa p. 1. tr. 7. qu. 30. membr. 3. a. 1.

3. Die Unterscheidung der göttlichen Personen durch die Relationen derselben untereinander, durch ihre Eigenthümlichkeiten und Auszeichnungen (relationes, proprietates, notiones) war ebenfalls schon durch den hl. Augustin eingeführt und wurde in der Scholastik festgehalten. Der Proprietäten führt Albertus fünf an, indem für den Vater zu der activen Zeugung das Ungezeugtsein, und die active Hauchung als gemeinschaftlich mit dem Sohne hinzukommen, dem Sohne dagegen die passive Zeugung, und dem heiligen Geiste die passive Hauchung eignet. Notiones heißen sie, weil durch sie die einzelne Person sich als solche mit ihren persönlichen Eigenthümlichkeiten zu erkennen gibt und kenntlich macht[1]. Die Person wird im Unterschiede von der Wesenheit und Natur in derselben Weise begrifflich erklärt, wie von Boëthius, Lombardus und Richard von St. Victor, und die nähere Bestimmung individua sc. substantia oder incommunicabilis dahin erläutert, daß die Natur, insoweit sie mittheilbar ist, noch keine Person bildet. Daher bildet auch die anima separata als ein Theil des einstens wieder erstehenden Menschen wohl einen Bestandtheil der menschlichen Natur, aber noch keine menschliche Person; vielmehr ergibt sich die menschliche Person erst wieder durch die Auferstehung[2].

4. Den Spuren und Abbildern von der göttlichen Trinität in der materiellen und geistigen Welt ist Albertus mit einer ähnlichen Vorliebe wie der hl. Augustin in seinem Werke De trinitate nachgegangen. Die Spuren von derselben, d. h. einen gewissen Ternar, findet er in der materiellen Welt und in ihren Bestandtheilen, mag er nun ihr Werden (fieri), ihr Sein (esse) oder ihre Vollendung (perfectum esse), mag er ihre Erkennbarkeit oder ihre Fähigkeit zum Wirken betrachten. Er hat auf diese Weise nach den genannten fünf Seiten an den Dingen einen fünffachen Ternar entdeckt. An den Dingen in ihrem Werden wird die Zahl, das Gewicht und Maß (numerus, pondus und mensura) nach Weisheit 11, 21 als erster Ternar angeführt, die Zahl in die Mehrheit der Principien der Dinge, das Gewicht in die Beziehung und Verwandtschaft derselben zu einander und das Maß in das genau bestimmte Verhältniß ihrer Theile zu einander gesetzt. An den Dingen von Seiten ihres Seins wird modus, species und ordo unterschieden, d. h. die Form, ihre specifische Bestimmtheit und ihre Beziehung auf den Endzweck. Jedoch der Ternar, welcher sich an den Dingen von Seiten ihrer Vollendung findet, ist eine deutlichere Analogie von der Trinität: es ist das Sein, welches vollendet wird, und die Wahrheit, sowie das Gute, wodurch die Vollendung erreicht wird. Von Seiten der Erkennbarkeit unterscheidet man an den Dingen ihr Wesen, ihre Aehnlichkeit mit und ihre Verschiedenheit von den übrigen Dingen. Endlich zeigt sich an den Dingen von Seiten ihrer Befähigung zum Wirken der Unterschied von Substanz, Kraft und Wirkung[3].

Eine deutlichere Analogie von der göttlichen Trinität trägt die geistige Creatur in ihrem Ebenbilde (imago) mit Gott, in ihrem eigenen Geiste an sich, und zwar in dem Gedächtniß, der Intelligenz und dem Willen, indem sich aus dem Gedächtnisse das Verständniß von einer Sache und aus diesem

---

[1] Ib. qu. 39. a. 1. [2] Ib. qu. 44. membr. 2.
[3] Cf. S. th. 1. tr. 3. qu. 15. m. 2. part. 1.

das Willensstreben entwickelt. Im Anschluß an die Erörterungen des hl. Augustin werden die genannten Kräfte der vernünftigen Seele als die Eigenthümlichkeiten derselben und in ihren gegenseitigen Relationen mit den drei göttlichen Personen und ihrem gegenseitigen Verhältniß verglichen [1].

§ 40.

Die Trinitätslehre beim hl. Thomas.

Die Scholastik hatte hinsichtlich der Trinitätslehre nicht so sehr die Aufgabe, sie gegen die mannigfachsten Versuche einer häretischen und verkehrten Auffassung zu rechtfertigen und genauer auszuprägen; diese Aufgabe hatten die Väter der alten Zeit gelöst. Wenn wir von den schon erwähnten wenigen dogmatischen Streitigkeiten über die Dreieinigkeit absehen, so verlief die Theologie im Mittelalter wie ein in seinem Bette ruhig dahinfließender Strom, der aus seinen gewohnten Ufern nur heraustritt, um die anliegenden Auen zu befruchten, aber sonst sein Bett immer tiefer eingräbt und seinen Lauf immer mehr regulirt. Ausgebildet wurde dabei die Trinitätslehre dennoch, sowohl was die Tiefe der Auffassung, als was die Genauigkeit im Ausdruck angeht, und der Versuch immer wiederholt, die scheinbaren Widersprüche derselben mit den natürlichen Wahrheiten zu beseitigen. Die Zeugung des Sohnes, die Hauchung des heiligen Geistes und der Personenbegriff bildeten die hauptsächlichsten Objecte für diese Versuche der Speculation. Auch in diesen gebührt die Palme dem Engel der Schule.

1. Schon der hl. Augustin hatte die persönlichen Unterschiede in Gott als Relationen erklärt, weil sowohl substantielle oder wesentliche, als auch accidentelle Unterschiede in Gott zu negiren sind. Die ersteren nahmen die Arianer und die letzteren die Sabellianer an.

Wenn aber nach dem Dogma drei realiter verschiedene Personen in Gott existiren, so sind auch die genannten Relationen in Gott reale. Wären sie bloß ideell in unserer Erkenntniß (differentiae rationis), wie wir etwa den Anfang und das Ende einer Linie unterscheiden, so müßten sie auch gegenseitig von einander ausgesagt werden können, die Vaterschaft vom Sohne und die Sohnschaft vom Vater — das ist offenbar nicht zulässig, sondern sabellianisch, und daher sind die Relationen in Gott reale [2].

Die Relation oder Beziehung zwischen zwei Dingen ergibt sich auf dem Gebiete des Endlichen als eine reale aus ihrer Quantität, aus ihrer Thätigkeit oder aus ihrem Leiden. Die Quantität und das Leiden ist nun von Gott gänzlich ausgeschlossen. Daher kann die Relation in Gott nur aus seiner Thätigkeit hervorgehen, und zwar aus seiner immanenten, d. h. aus dem Erkennen und Wollen, aus einer Thätigkeit, die nicht auf etwas Aeußeres oder Endliches hinzielt. Jede Relation Gottes zur Creatur ist nicht ein Reales in Gott, sondern nur an der Creatur haftend und diese bestimmend, wie die Relation Schöpfer, Herr, Erhalter, Gesetzgeber, Beseliger [3].

---

[1] Ib. artic. 2. [2] Quaestt. dispp. qu. 8. a. 1.

[3] L. c.: Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente, cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo.

Das Erkennen erzeugt in dem endlichen Geiste mehrere Relationen, denn es tritt zuerst in Beziehung zum erkannten Gegenstande; sodann zu dem Gedankenbilde (species intelligibilis), welches zuerst unter Fallenlassen des Individuellen und Materiellen vom Geiste aus der sinnlichen Wahrnehmung gezeugt wird und den Anfang oder die Erstlingsfrucht des geistigen Erkennens bildet; ferner zu dem fertigen Gedanken oder Worte (intentio, verbum mentis sive species expressa). Der erkannte Gegenstand ist dem Erkennen gewöhnlich nicht immanent, sondern außer ihm; aber der fertige Gedanke oder das geistige Wort ist, wenn auch dem Vermögen des Erkennens äußerlich, doch dem Erkennen selbst wesentlich, weil das Erkennen dadurch überhaupt vollendet wird [1].

Wenn es nun einen Intellect gibt, dessen Thätigkeit mit dessen Sein und Wesenheit realiter Eins und identisch ist, so wird auch dessen Wort, das Ziel des Erkennens, mit der Thätigkeit und dem Sein des Intellects Eins sein. Das trifft in Gott zu. So kann es in Gott einen Ursprung einer zweiten Person, des Logos, geben, unbeschadet der Einheit des göttlichen Wesens.

2. Die Personen entstehen in Gott durch die gegenseitigen Relationen des Ursprungs. Nun gibt es aber nur zwei immanente Acte in Gott, Erkennen und Wollen, und daher nur drei göttliche Personen, indem die zweite aus dem Erkennen, die dritte aus dem Wollen hervorgeht.

Das Erkennen und Wollen sind beim Menschen keine immanenten Acte, schließen sich aber ab in dem Worte und in der Liebe. In dem Erkennen und Wollen kommt beim endlichen Geiste und beim Menschen eine gewisse Kreisbewegung zu Stande. Ein äußerlich wahrgenommenes oder ein geistig erfaßtes Object regt das Erkennen an, so daß der Erkennende die Dinge, welche außer ihm sind, in sich aufnimmt und sich aneignet. Dagegen entwickelt sich aus dem als gut erkannten Object das Begehren und Wollen, und in dieser Thätigkeit bewegt sich die Seele als liebendes Subject zu dem äußeren Gute hin, um in dem Besitze desselben die Seligkeit für sich zu genießen.

Gott empfängt nun sein Wissen nicht von den Dingen außer ihm, ruft vielmehr die Dinge durch sein Erkennen hervor. Er ist auch nicht mit seinem Willen zunächst auf Außergöttliches gerichtet; er lenkt vielmehr alle Dinge auf sich als das letzte Endziel. Wenn also die Kreisbewegung unseres menschlichen Erkennens und Wollens in dem Dinge außer uns, bezüglich in dem höchsten Gute, in dessen Liebe und Besitz, zum Abschluß kömmt: so ist die Bewegung in Gott eine immanente nach allen Seiten, weil er selbst das höchste Object seines Erkennens und Wollens ist. Gott erzeugt, indem er sich selbst erkennt, sein Wort, worin er zugleich alles Andere erkennt; und von dieser Selbsterkenntniß in seinem Worte schreitet er fort zur Liebe seiner

[1] L. c.: Et ideo verbum quod oritur ab intellectu est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus. Non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius. Non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.

selbst[1]. Einen weiteren inneren oder immanenten Hervorgang gibt es in Gott nicht.

Jedoch gewahren wir an den endlichen Dingen außer der inneren Entfaltung und dem immanenten Hervorgang (processio) in Erkennen und Wollen auch eine Wirksamkeit nach Außen, wie z. B. die Sonne Licht und Wärme ausstrahlt, die wohl den Dingen außer ihr zu Gute kommen, aber nicht wieder in sie reflectirt werden. Das Erkennen und Wollen des endlichen Geistes geht zwar vornehmlich auf die Dinge außer ihm, aber es reflectirt doch in sein Wesen zurück, um dieses zu vollenden; und dasselbe gilt von der sinnlichen Wahrnehmung und dem sinnlichen Begehren, wie überhaupt von der Lebensthätigkeit jedes lebenden Wesens[2]. In Gott findet sich alles dieses wie in dem vollkommensten Urbilde wieder: es gibt in ihm eine Wirksamkeit und Thätigkeit (processio), welche auf die Dinge außer ihm geht, und einen immanenten Hervorgang. Das erstere ist die Schöpfung und Offenbarung Gottes nach außen, das andere ist die Zeugung des Sohnes und Hauchung des heiligen Geistes[3]. Die alten Väter hatten zur Rechtfertigung der Trinität gegen die Arianer behauptet, daß Gott nach dem starren Monotheismus als ein unfruchtbarer Quell dargestellt werde. Dieß führen die Scholastiker, namentlich der hl. Thomas, dem Gesagten zufolge genauer aus und machen geltend, daß sich in Gott zunächst eine immanente Thätigkeit und Lebensentfaltung zeigen müsse, und dann erst in zweiter Linie auch eine Wirksamkeit nach Außen folge. Zugleich erhellt, daß die erstere immanente processio in Gott die des Erkennens oder der Zeugung des Sohnes, die zweite die der Liebe oder der Hauchung des heiligen Geistes sein müsse.

Der hl. Thomas fragt noch specieller nach der Priorität der Relation vor der Zeugung und vor dem Hervorgang (processio) in Gott und behauptet diese Priorität insoweit, als nicht von einer der Zeit nach, sondern von einer in unsern Gedanken (rationis) die Rede ist, indem wenigstens die den Vater charakterisirende Relation der Vaterschaft der Zeugung vorangeht, wogegen die Relation der Sohnschaft als das Ziel der Zeugung dieser nachfolgt[4]. Daher sagt man richtiger von der ersten Person: Quia Pater est, generat, als: Quia generat, Pater est[5]. Die Relationen sind aber in Gott nicht etwas Accidentelles, sondern identisch mit der göttlichen

---

[1] L. c. a. 9: Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius . . . . . Et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur alterius processio in exteriorem naturam.

[2] Qu. dispp. qu. 10. a. 1: Nam quidquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere.

[3] L. c. qu. 10. a. 1: Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, in quantum dicimus quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus . . . . Et haec est processio personae Filii a Patre, qui est verbum ipsius et Spiritus sancti, qui est amor ejus et spiramen vivificum.

[4] Ib. a. 3. [5] S. th. 1. qu. 40. a. 4.

Wesenheit, obwohl sie unter sich realiter verschieden sind, weil sie Gegensätze zu einander bilden.

3. Die Begriffserklärung von persona hält der hl. Thomas so fest, wie sie von Boëthius gegeben war und von fast allen Scholastikern adoptirt wurde. Hypostase (hypostasis) bezeichnet das Einzelwesen (individua substantia) überhaupt, wogegen Person (persona) das Individuum im Reiche der vernünftigen Wesen (rationalis naturae) ist. Das dem griechischen Worte ὑπόστασις entsprechende lateinische substantia ist als substantia prima (im Unterschiede von substantia secunda, der bloß gedachten Wesenheit) das in sich existirende Wesen, im Gegensatz zu den Accidenzien; sie hat nämlich Existenz in sich, während die Accidenzien an einem Andern, nämlich an einer Substanz existiren. Zu diesem Begriffe muß noch das Fürsichsein (esse per se) kommen, demgemäß die betreffende Substanz nicht als Theil einer andern Substanz existirt; dann erst ist der Begriff der Hypostase oder des Einzelwesens gegeben[1]. Dieses Fürsichsein kommt den geistigen Einzelwesen in vollkommenerer Weise zu, als den materiellen Dingen und zeigt sich darin, daß sie mit freiem Willen handeln, d. h. nicht von Außen zum Handeln genöthigt werden, sondern als selbstständig wirkende Ursachen sich offenbaren und dieß in ihrem eigenen Selbstbewußtsein erkennen[2]. Die Person ist so das Vollkommenste, was es in dem Bereiche der vernünftigen Welt gibt[3].

Uebertragen wir diesen Begriff auf Gott, so ist die einzelne göttliche Person die für sich subsistirende Relation. Paternitas igitur subsistens est persona Patris; et Filiatio subsistens est persona Filii[4]. Dazu kommt als dritte Relation der Hervorgang des heiligen Geistes, wogegen die active Hauchung keine neue Person constituirt, weil sie zweien gemeinschaftlich ist und keinen Unterschied unter ihnen begründet.

4. Von den Relationen, welche unter sich realiter verschieden sind, müssen andere Eigenschaftsbestimmungen unterschieden werden, welche wir von den göttlichen Personen prädiciren, um sie näher zu bestimmen, ähnlich wie wir von Gott viele Eigenschaften aussagen, als Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Güte u. s. w. Solcher notiones, wie sie bei den göttlichen Personen genannt werden, gibt es von diesen, außer den drei Relationen Paternitas, Filiatio, Spiratio passiva sive processio noch zwei andere: die Spiratio activa, welche Vater und Sohn gemein ist und keinen realen Unterschied unter zwei Personen begründet, sowie das Ungezeugtsein (innascibilitas), wodurch nur etwas Negatives, somit wiederum kein realer Unterschied zwischen zwei Personen bezeichnet wird[5].

5. Für den Hervorgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne (Filioque) wiederholt der hl. Thomas die vom hl. Augustin, Anselmus und Richard von St. Victor ausgeführten Argumente. Nur das Argument tritt beim hl. Thomas noch deutlicher hervor, daß der Hervorgang durch die Liebe dem Erkennen und dem durch das Erkennen gezeugten Worte erst folgt[6], weil die Liebe die geistige Erkenntniß des Objectes immer zur Voraussetzung hat. Es macht aber keinen wesentlichen Unterschied, ob man sagt, daß der

---

[1] S. th. 1. qu. 29. a. 1. [2] Ib. a. 1. [3] Ib. a. 3.
[4] Ib. qu. 30. a. 2. [5] Ib. qu. 32. a. 3. [6] Ib. qu. 36. a. 2.

heilige Geist aus dem Vater und aus dem Sohne oder daß er aus dem Vater durch (per) den Sohn hervorgehe, da der Sohn es vom Vater erhalten hat, den heiligen Geist mit zu hauchen. Anderwärts weiset der heilige Thomas darauf hin, daß die Zeugung des Sohnes den Hervorgang der göttlichen Natur andeute, welcher Hervorgang der Ursprung aller Lebensentfaltung sei[1].

Das Erkennen und Lieben kann somit in verschiedentlicher Weise von Gott ausgesagt werden: einmal essentialiter, und dann kommt es dem Vater, Sohne und heiligen Geiste, weil dem göttlichen Wesen, in derselben Weise zu; und andererseits notionaliter, um die Relationen der göttlichen Personen unter einander dadurch zu bezeichnen. In diesem letzteren Falle heißt Erkennen nichts Anderes, als durch die Selbstkenntniß das eigene Wesen im Sohne oder das Wort Gottes zeugen; und Lieben nichts Anderes, als die Liebe oder den hl. Geist hauchen[2]. — Mit dem Hervorgang des heiligen Geistes aus der Liebe hängt es innig zusammen, daß er die Gabe Gottes (donum Dei) genannt wird, weil das Geschenk eine charakteristische Offenbarung der Liebe ist[3].

6. Mit Rücksicht auf die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen in Gott kann Einiges in der Einheit von Gott ausgesagt werden, was auf seine Wesenheit geht, Anderes in der Mehrheit, was zunächst auf die Person und dann adjectivisch auch auf die Wesenheit sich bezieht. Man kann also sagen: drei subsistirende, drei weise, drei ewige, nämlich göttliche Personen; und andererseits muß man sagen; ein Gott, und ein Weiser, ein Ewiger, sobald man die letzteren Ausdrücke als Substantive nimmt. Zuweilen kann man unter dem concreten Worte „Gott" auch die göttliche Person verstehen und dann sagen: Deus de Deo, Deus generat. Sobald jedoch die göttliche Wesenheit gemeint ist, muß man in der Einheit reden: Gott schuf[4]. Daraus ergibt sich das Urtheil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Ausdrucksweise, welche vom vierten Lateran-Concil verworfen worden war: divina essentia generat divinam essentiam. Das Wort essentia kann gar nicht für die einzelne göttliche Person genommen werden, wohl das concrete Wort: Deus[5]. Wenn nun auch der hl. Augustin die Ausdrücke sapientia de sapientia und essentia de essentia gebraucht hat, so sind dieselben nicht zu urgiren, sondern insofern zuläßig, als er die Wörter in einem concreten Sinne nahm: Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia.

7. Die beiden Acte Zeugung und Hauchung nennt der hl. Thomas actus notionales, insofern sie den Ursprung der göttlichen Personen und ihre persönlichen Unterschiede bezeichnen. Das Princip dieser Acte ist nicht der Wille Gottes, wie etwa die Schöpfung und Erlösung im freien Willen Gottes

[1] Quaestt. dispp. disp. 9. a. 5.

[2] S. th. 1. qu. 37. a. 2: Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se et nos.

[3] Ib. qu. 35. a. 2. [4] Ib. a. 4. [5] Ib. a. 5.

ihr Princip haben, sondern die Natur und Wesenheit Gottes, bei deren immanenten Entfaltung der Wille nur als begleitender (voluntas concomitans) betheiligt ist. In einem solchen Sinne sind die Ausdrücke einzelner Väter in der Kirche zu erklären, wenn sie zuweilen behaupten, daß der Sohn nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus dem Willen des Vaters gezeugt worden sei [1].

Der Sohn ist somit aus dem Vater oder aus der Wesenheit des Vaters gezeugt, nicht als wäre der Vater oder seine Wesenheit das materiale Princip, aus welchem der Sohn entnommen ist. Er ist nur nicht aus dem Nichts, sondern aus der göttlichen Wesenheit so hervorgegangen, daß sie dem Sohne vollständig mitgetheilt wird, und der Unterschied des Ursprungs als der einzige für den Sohn übrig bleibt [2].

8. Die göttlichen Personen durchdringen sich gegenseitig und sind in einander (circuminsessio personarum), was sowohl in der Einheit der Wesenheit, als auch in dem Ursprunge der zweiten und dritten Person aus dem Vater begründet ist [3].

§ 41.

Die den Scholastikern gemeinsamen Theologumena über die göttliche Trinität.

Statt die Darstellung der Trinität bei den einzelnen mittelalterlichen Theologen noch weiter im Speciellen zu verfolgen, wodurch öftere Wiederholungen sich ergeben würden, scheint es angemessener, die Resultate der mittelalterlichen Theologie in diesem Punkte in einem allgemeinen Ueberblicke vorzuführen.

1. Ganz allgemein gingen die Scholastiker von dem ausgesprochenen Satze aus, daß die Lehre von der göttlichen Trinität dem übernatürlichen Gebiete des Glaubens angehöre und nicht von der Vernunft mit nöthigenden Gründen erschlossen werden könne. Wenn sie auch verschiedentliche rationelle Argumente aufstellten, durch welche wir über den starren Monotheismus hinausgeführt werden sollen, so unterließen sie nicht, an anderen Stellen ausdrücklich zu bemerken, daß dergleichen Argumente keine zwingende Kraft hätten, d. h. keine apodiktischen, sondern nur Congruenzgründe seien. So gehen einige von dem Erkennen, andere, wie Richard von St. Victor, von der Liebe Gottes aus; andere wiederum, wie der hl. Bonaventura, von der absoluten Güte Gottes, nach welcher er mittheilsam im denkbar höchsten Grade bis zur Mittheilung seines Wesens sein müsse [4]. Indeß heben Alle hervor, daß wir nur durch den Glauben zur Gewißheit über die Trinität gelangen können [5]. Ohne alle Bedeutung sind die angedeuteten Argumente trotzdem nicht. Gott hat, nach der Annahme aller Scholastiker, als der Schöpfer aller Dinge in der endlichen Welt Spuren von seinem Wesen und seinen Eigenschaften hinterlassen und die vernünftigen Geschöpfe nach seinem Bilde erschaffen. Irgend-

---

[1] Ib. qu. 41. a. 2. [2] Ib. a. 3. [3] Ib. a. 5.

[4] Itiner.: Summe bonum est sui summe ac maxime diffusivum. Summa autem diffusio esse non potest, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta.

[5] Cf. *Dionys. Carth.* in Sentt. l. I. dist. 3. qu. 3.

welche Kenntnisse über Gott können wir aus diesen Spuren und Abbildern (ex vestigiis et imaginibus) gewinnen. Daher finden die Scholastiker mit dem hl. Augustin in den Kräften des vernünftigen Geistes (memoria, intellectus, voluntas) und in ihren Bethätigungen, wenn sie auf das vollkommenste Object, auf Gott gerichtet sind, das vollkommenste Bild der göttlichen Trinität[1]. Die memoria wird dann als gleichbedeutend mit mens genommen, oder als die Kraft, aus welcher der intellectus possibilis, nämlich das Abbild des Logos hervorgehe, weil sich auch in diesem Intellecte nach seiner Vollendung im Himmel Gott selbst und die ganze Welt abspiegelt[2], ähnlich wie im Logos.

Ein Abbild der Trinität liegt ferner in der vernünftigen Seele mit ihren beiden Kräften, der Erkenntniß und dem Willen, insofern auch diese drei wie die drei göttlichen Personen realiter von einander verschieden sind.

2. Die Scholastiker kommen fast sämmtlich darin überein, die Zeugung und Hauchung als immanente Acte des Erkennens und Wollens in Gott aufzufassen. Nur Durandus a Portiano[3] ist anderer Ansicht und meint, daß der Sohn wie der heilige Geist per modum naturae aus dem Wesen Gottes und nur analogisch per intellectum et voluntatem hervorgegangen seien, insofern dadurch die Reihenfolge der göttlichen Personen angedeutet werde. Dionysius Carthusianus bezeichnet diese Meinung als eine solche, welche den Aussprüchen der heiligen Schrift und der Väter widerspreche[4].

3. Der Begriff Person wurde von Allen nach dem Vorgange des Boëthius und des hl. Thomas[5] in derselben Weise erklärt. Demgemäß bezeichnet Person auch auf göttlichem Gebiete das Für- und Insichsein des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, wonach sie weder als Accidenzien zum göttlichen Wesen, noch als Theile desselben zu fassen sind, sondern außer der Wesenheit und dem Sein auch Proprietäten in sich schließen und ein Sein in sich haben. Da nun die göttlichen Personen dieses Für- und Insichsein gegen einander aus den Relationen gewinnen, worin sie zu einander stehen, so sind die göttlichen Personen auch diese Relationen. Denn die gegenseitige Relation ist das einzige Princip der realen Unterscheidung in Gott. Auch in der endlichen Welt und unter den Menschen sind viele Relationen nicht etwa bloß in unserem Erkennen existirend, sondern real, wie etwa die Ehe, als eine bestimmte Beziehung zwischen Mann und Frau, und wie die Consanguinität u. a.

Sobald also die Relation in Gedanken von den göttlichen Personen entfernt wird, bleibt nur noch das eine göttliche Wesen übrig. Beim Menschen kommen zu der Persönlichkeit noch besondere Proprietäten als Accidenzien hin-

---

[1] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 93. a. 8.

[2] Cf. *Guill. Paris.* de trin.: Sicque intellectus noster in sua finali ac beatifica perfectione, erit imago perfecta ac perfectum exemplum verbi primogeniti et aeterni, quod magis proprie intelligibile speculum et mundus archetypus nuncupatur. Idcirco vis intellectiva fontalis, ex qua fluit intellectus possibilis erit tunc perfecta imago et similitudo primogenitoris, i. e. aeterni Patris. Hinc et mutui tunc amores erunt proportionales.

[3] In Sentt. l. 1. dist. 6. qu. 2, 11. [4] In Sentt. l. 1. dist. 10. qu. 1.

[5] Siehe oben S. 174.

zu, wodurch die eine menschliche Person von der andern verschieden ist. Aber in Gott bildet eben die Relation oder die persönliche Proprietät die Person; sie ist daher zugleich auch identisch mit dem immanenten Acte, wodurch die Person entsteht, welcher Act in der Scholastik actus notionalis genannt wird. Des Näheren stimmen viele Scholastiker mit dem hl. Thomas darin überein, daß wir zuerst die Vaterschaft, also die Relation in Gott denken müßten, sodann den actus notionalis, den Zeugungsact, und zuletzt die gegenseitige Relation. Die Relation ist demgemäß die Ursache des Hervorgangs der einen Person aus der andern, und dann auch als gegenseitige Relation das Ziel des Hervorgangs.

4. Für den Hervorgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne wurde fast von Allen das Argument angeführt, daß ohne die Beziehung des Ursprungs zwischen Sohn und heiligem Geist beide nicht mehr als verschiedene Personen festgehalten werden könnten. Denn die realen Unterschiede unter den Personen beruhen auf den gegenseitigen entgegengesetzten Relationen zwischen dem Zeugenden und Gezeugten, dem Hauchenden und Gehauchten. Diese entgegengesetzte Relation würde aber zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste fehlen, wenn der letztere nicht auch von ersterem gehaucht würde.

Nur einige Scholastiker, als Henricus von Gent[1], Duns Skotus, denen Dionysius Carthusianus sich anschließt[2], meinten, daß der Unterschied trotzdem bestehen bleiben würde, weil der actus notionalis, die Zeugung und Hauchung, für den Sohn und den heiligen Geist doch noch ein verschiedener bleiben würde, wegen der Verschiedenheit des Erkennens und Wollens. Indeß steht das zuerst angeführte Argument doch mit der Einfachheit Gottes in viel besserem Zusammenhang, als die Ansicht des Henricus und Duns Skotus. Denn in Gott gibt es gar keine realen Unterschiede, als die, welche sich aus den gegenseitigen Relationen ergeben. Zwischen dem Erkennen und Wollen Gottes werden zwar von den Skotisten formelle Unterschiede angenommen; aber alle andern Theologen betrachten den Unterschied zwischen dem Erkennen und Wollen weder als einen realen, noch als einen formellen, sondern nur als einen virtuellen[3].

Der heilige Geist geht also aus Vater und Sohn hervor, insofern diese eins sind in der Hauchung. Man kann wohl sagen, daß Vater und Sohn die beiden hauchenden Personen (duo spirantes) sind, aber nicht, daß sie duo spiratores seien, weil man so die Einheit in der Hauchung fallen läßt.

5. In der Schulsprache wurden von den Proprietäten oder Relationen die Merkmale (notiones) der einzelnen Personen unterschieden, indem man außer den drei Proprietäten noch zwei andere Merkmale, die innascibilitas und die communis spiratio activa, somit fünf zählte. Das Merkmal der innascibilitas setzt den Vater wie den Sohn schon voraus und negirt von ersterem die Sohnschaft. Ebenso setzt die communis spiratio activa den Vater und Sohn schon als zwei verschiedene Personen voraus und kommt nur zu ihren persönlichen Proprietäten gleichsam als eine forma accidens hinzu[4].

---

[1] Quodlib. 5. [2] In Sentt. l. 1. dist. 11. qu. 3.

[3] Die Ansicht des Henricus steht mit der anderen oben S. 125 angeführten über die Eigenschaften Gottes in Verbindung.

[4] Cf. *Dionys. Carth.* l. 1. dist. 13. q. 1.

6. Außer den persönlichen Proprietäten und den Merkmalen (notiones) legte man den einzelnen göttlichen Personen auch besondere Eigenschaften als attributa appropriata zu; d. h. einzelne Eigenschaften wurden ihnen besonders appropriirt, insoweit sie eine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit den persönlichen Proprietäten haben. So legt man die Macht dem Vater zu, weil sie ihm als dem Princip der Hervorbringung wegen der Zeugung und Hauchung besonders zukommt, die Weisheit dem Sohne und die Liebe dem heiligen Geiste, mit Rücksicht auf ihren Hervorgang aus dem Vater durch das Erkennen und Wollen. Diese Appropriation hat also ihr Fundament in den realen Unterschieden der Personen.

Jedoch kann nicht verkannt werden, daß die subtilen Untersuchungen der späteren Scholastiker, namentlich auch die des Duns Skotus, sich zu sehr in das Gebiet eines Formalismus verloren und zu einem Spielen mit Begriffen wurden.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Schöpfung bei den mittelalterlichen Theologen.

§ 42.

Die Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen.

1. Die Idee von der Schöpfung aller Dinge durch Gott ist für die natürliche Erkenntniß des Menschen nicht ganz unerreichbar; aber sie findet sich thatsächlich in ihrer Reinheit und Ungetrübtheit bei keinem der heidnischen Philosophen, sondern nur innerhalb des Kreises der göttlichen Offenbarung. Bei der Auffassung des Ursprungs aller Dinge aus Gott wird die menschliche Vernunft nur zu leicht verleitet, die Verhältnisse der endlichen Welt auf Gott zu übertragen, Gottes Werke nach Art der Menschenwerke zu denken und so die Vorstellungen von einer Ausstrahlung, Zeugung, künstlerischen Schöpfung u. dgl. zur Erklärung der Schöpfung Gottes zu verwenden. So entstand der Dualismus, welcher zwei absolute Principien, Gott und die ewige Materie, annimmt, aus welch letzterer wie aus einem in unendlicher Fülle daseienden Stoffe Gott die Welt durch Einhauchung der Formen gebildet haben soll. So entstanden die verschiedenen Variationen des Pantheismus, welche sämmtlich eine Vermischung der Welt mit Gott statuiren und das Sein der Welt nicht durch den freien Willen Gottes aus Nichts, sondern durch Zeugung und Ausfluß aus dem göttlichen Sein auf physischem Wege entstehen lassen, so daß das Sein Gottes und das Sein der Welt als gleichartig geachtet wird. Die Scholastiker kennen alle diese verschiedenen Hypothesen, bezeichnen sie aber als verkehrte und mit der christlichen Wahrheit unvereinbare [1].

---

[1] Cf. *Bonav.* in Sentt. l. 2. dist. 1. a. 1. qu. 1.

Man hat in neuerer Zeit, besonders von Seiten Günther's, der Scholastik den Vorwurf gemacht, daß auch sie die Idee von der Schöpfung nicht in ihrer vollen Reinheit festgehalten und den Vorstellungen von einer Emanation der Dinge aus Gott zu viel nachgegeben habe. Freilich handelt der hl. Thomas in der theologischen Summe von der Schöpfung als von einer processio vel emanatio creaturarum a Deo [1]. Ueberhaupt reden die Scholastiker, auch der hl. Thomas [2], von einem Ausgang oder Ausfluß der Dinge aus Gott (universum exivit, effluxit a Deo), wie Wilhelm von Paris oder Dionysius Carthusianus, oder vergleichen die Schöpfung mit einem Ausfluß eines Baches aus der Quelle, mit der Darstellung eines Bildes im Spiegel, oder mit dem Werfen eines Schattenrisses oder dem Eindrücken erkenntlicher Spuren; aber sie bemerken zugleich, daß alle diese Vergleiche die Hauptsache uns nicht erklären und das Unterscheidende und Wesentliche der Schöpfung nicht bezeichnen, insofern durch diese den Dingen das Sein gegeben wird. Aus den genannten Ausdrücken darf man nicht voreilig zu weit gehende Schlüsse ziehen. Alle Begriffe zur Bezeichnung der göttlichen Dinge sind von den endlichen Verhältnissen entlehnt und bedürfen der Berichtigung, wenn sie auf Gott übertragen werden, wie dieß an den Begriffen Wesenheit und Person erhellt. Dieß gilt auch von dem Worte creare, welches vom hl. Thomas und allen Scholastikern ebenso wie die anderen, oben erwähnten Termini gebraucht wird; denn ursprünglich heißt dasselbe „wählen, machen". Aber die Scholastiker, wie Albertus Magnus [3] und der hl. Thomas, unterlassen nicht, den Sinn der Ausdrücke für die Schöpfung genau zu erklären, den Begriff nach all seinen Bestandtheilen auseinanderzulegen und jegliche pantheistische Deutung ausdrücklich zurückzuweisen. So ist das Wort Emanation ein weiterer Begriff und bezeichnet auf dem endlichen Gebiete den Hervorgang eines Einzeldinges aus einem andern; wogegen es hinsichtlich des Ursprungs aller endlichen Dinge die Verursachung des ganzen Seins durch das höchste Sein bezeichnet [4]. — Die Schöpfung ist nach der Darstellung aller Scholastiker die Hervorbringung des ganzen Seins der Geschöpfe durch Gott. Die alten Philosophen haben sich beim Forschen nach dem Grunde der Dinge gewöhnlich nur bis zu den Fragen nach dem Grunde für die accidentellen oder substanziellen Formen der Dinge verstiegen und die Materie als die allgemeine materiale, zugleich absolute Ursache der Dinge vorausgesetzt. Dagegen lehrt die Offenbarung, daß das Sein der endlichen Welt nach allen Seiten und vollständig, somit nach Form wie Materie von dem einen höchsten Wesen verursacht worden ist [5]. Die Schöpfung der Dinge durch Gott ist eine Schöpfung

[1] P. 1. q. 44. und qu. 45.

[2] Quaestt. dispp. qu. 4. a. 2.

[3] Cf. S. th. 2. tr. 2. qu. 2: Cum autem de Deo dicitur agere, sive de primo principio, non significatur aliquid quod actus vel virtus sit in agente influens patienti, sed quod ad imperium voluntatis totum creatum secundum id quod est, et secundum totum esse suum, ad esse vocetur ex nihilo sine motu agentis.

[4] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 45. a. 1.

[5] Ib. qu. 45. a. 2: Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet

aus Nichts (ex nihilo), sowohl in dem Sinne, daß das Sein der endlichen Dinge nach dem Nichts folgt, als auch in dem, daß es nicht aus etwas Anderem gebildet worden ist[1]. — Das Wort der Philosophen: ex nihilo nihil fit, beruht allerdings auf Wahrheit, wenn man unter ex nihilo eine stoffliche Materie oder die Abwesenheit jeglicher Ursache verstehen will, indem ohne alle Ursache freilich Nichts entstehen und aus einem Nichts als materialer Ursache ebenfalls Nichts sich ergeben kann[2].

2. Die Schöpfung der Dinge ist nach der Lehre der Offenbarung nicht auf einen etwaigen physischen Prozeß des höchsten Wesens zurückzuführen, sondern durch die Erkenntniß und den freien Willen Gottes ausgeführt worden, so daß in keiner Weise eine Nothwendigkeit der Welt, auch nicht in Folge der moralischen Eigenschaften Gottes behauptet werden kann.

Die pantheistischen Irrthümer des Skotus Erigena im neunten Jahrhundert, welche die Idee einer freien Schöpfung der Welt durch Gott beseitigten, hatten in den Schulen keinen Anklang gefunden. Mehr Aufsehen erregten die Behauptungen Abälard's, der zwar die Zeitlichkeit der Weltschöpfung festhalten wollte, aber doch die Nothwendigkeit derselben annahm. Er meinte nämlich: die absolute Güte Gottes bringe die Nothwendigkeit mit sich, immer das Beste zu wollen, sich gerade so zu offenbaren, wie es geschehen ist, und die Welt mit dem Beginne der Zeit so zu schaffen, wie sie geschaffen ist[3]. Gegen ihn vertheidigten die Freiheit der göttlichen Weltschöpfung Hugo von St. Victor und der hl. Bernhard. Ersterer erklärt die Schöpfung für eine freie Offenbarung der absoluten Güte Gottes, die nicht durch eine Nöthigung zum Mittheilen an andere Wesen bewogen wird und durch ihre freie Mittheilung nichts an ihrer Vollkommenheit verliert[4]. Er zeigt das Unrichtige und Widersprechende des Optimismus, indem man dadurch entweder die Welt an Vollkommenheit Gott gleichstellen und so dem Dualismus huldigen, oder die Möglichkeit der Vervollkommnung der Welt läugnen und dadurch die Macht Gottes einschränken müsse[5]. Die nachfolgenden Scholastiker wurden durch das Auftreten und die Verbreitung der arabisch-aristotelischen Philosopheme über die Ewigkeit der Materie und die Nothwendigkeit der Welt noch dringender veranlaßt, die Schöpfung auf den freien Willen Gottes zurückzuführen, weil damit auch der zeitliche Anfang der Welt gegeben war. Von selbst war damit zugleich auch der Optimismus ausgeschlossen, der in Gott eine Nothwendigkeit voraussetzte, gerade diese Welt als die beste schaffen zu müssen. Alexander von Hales macht ausdrücklich den Unterschied, daß die Welt viele Grade einer höheren Vollkommen-

---

ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. Cf. *Albert.* s. de creat. tr. 1. p. 11.

[1] Ib. qu. 45. a. 1. ad tertium.

[2] Cf. *Bon.* in Sentt. l. 2. dist. 1. a. 1. qu. 1.

[3] Theol. chr. l. V. p. 1360 (ed. Martène T. V): Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit, nec otiosus exstitit, qui eum, priusquam fecit, facere non potuit, quia priusquam fecit, fieri eum non oportuit. Si enim prius fecisset, utique et prius eum fieri oportuisset, quia facere quidquam nisi opportunum non potest, immo nisi optimum, id est, tam bonum quantumcunque convenit, quod suo alto reservatur consilio.

[4] De sacr. I. c. 4. [5] Ib. I. P. II. c. 22.

heit zulasse, daß Gott nicht die beste Welt wollen mußte; nur könne man zugeben, daß Gott den einmal mit Freiheit gefaßten Rathschluß, gerade diese Welt zu schaffen, auch auf das vollkommenste ausgeführt habe[1]. Als zufällig und frei geschaffen könne die Welt auch nur zeitlich sein[2]. Albertus Magnus erklärt sich ebenso gegen den Optimismus, indem jedes Geschöpf vollkommener sein könnte, nur das Universum im Ganzen sei auf das beste geordnet[3].

Wie der Wille des Menschen, so führt der hl. Thomas[4] aus, Einiges mit Nothwendigkeit erstrebt, nämlich den Endzweck oder die Seligkeit, sowie diejenigen Mittel, ohne welche der Endzweck sichtlicher Weise gar nicht erreicht werden kann; dagegen aber Anderes mit freiem Willen (libero arbitrio) anstrebt, das nämlich, was sich nur als ein contingentes Mittel für den Endzweck ergibt: so will auch Gott, aber unendlich vollkommener, seinen höchsten Endzweck, das ist seine eigene absolute Güte, mit Nothwendigkeit; dagegen die Mittel zur Darstellung und Mittheilung seiner Güte in der endlichen Welt, welche außerhalb seines Wesens liegend, contingenter Natur sind, mit freiem Willen und freier Wahl. Dazu gehört auch der Wille Gottes zu schaffen[5]. Insofern der Wille Gottes auf das Endliche gerichtet ist, wird er vom heiligen Thomas ausdrücklich als liberum arbitrium bezeichnet[6]. — In der Welt ist augenscheinlich alle Bewegung und Thätigkeit auf bestimmte Endzwecke gerichtet, und das kann nur von einem weisen und freiwollenden Urheber herrühren. Die Hervorbringungen auf physischem Wege gehen immer auf Zeugung eines gleichen Wesens, auf die Erhaltung der Species. Gott aber bringt in der Schöpfung nicht seines Gleichen hervor, sondern schafft mit Weisheit und freiem Willen endliche Dinge. Alles Gewirkte ist zuerst in der wirkenden Ursache auf eine dieser entsprechende Weise. Daher ist die Welt vor ihrem Wirklichwerden in Gott, dem vollkommensten geistigen Wesen, als ein erkanntes Object und kann dann nur wirklich werden durch den freien Willen Gottes[7].

Nach dem hl. Thomas liegt also in Gott gar keine Nöthigung zur Schöpfung vor. Nur die Idee der Welt hat Gott mit Nothwendigkeit von Ewigkeit her gefaßt, weil diese Idee in Gott von seinem Erkennen wie von seiner Wesenheit nicht realiter verschieden ist. Indem er sein eigenes Wesen und seine Güte vollkommen durchschaut, erkennt er zugleich, daß seine Vollkommenheit in einer endlichen Welt nur in Bruchstücken, an verschiedene Wesen vertheilt und in reale Unterschiede aufgegangen, eine Darstellung finden kann. Der Willensentschluß jedoch, dieser Idee entsprechend eine endliche Welt wirklich werden zu lassen, war ein freier. Hätte Gott ihn nicht gefaßt, so wäre seine eigene Güte das Object, weil der Endzweck, seines Wollens geblieben; er hätte dann seine Verherrlichung darin gefunden, daß er schaffen konnte und nicht schuf. Nur insoweit kann dieser Willensentschluß bedingter Weise (ex suppositione) ein nothwendiger genannt werden, als er einmal gefaßt,

---

[1] S. th. l. 2. qu. 21. membr. 3. a. 1. 2. [2] Ib. qu. 6. m. 2. a. 3.
[3] S. th. P. 1. tr. 19. q. 77. membr. 3. a. 1.
[4] Cf. *Thom.* s. th. 1. q. 14. a. 8. qu. 19. a. 4. qu. 46. a. 6. qu. 104. a. 3.
[5] *Thom.* s. th. 1. qu. 19. a. 3.
[6] Ib. a. 8. [7] *Thom.* qu. dispp. qu. 3. a. 15.

von Gott, dem Unabänderlichen, nicht retractirt werden kann [1]. Auf diese Weise war der Optimismus auf das gründlichste wiederlegt und die Freiheit der göttlichen Weltschöpfung auf das deutlichste erwiesen.

3. Die höchste Idee (causa exemplaris), nach welcher, und der höchste Endzweck (causa finalis), zu welchem die Welt geschaffen wurde, ist wiederum Gott selbst. Erst dadurch, daß Gott, wie die causa efficax, so auch die causa exemplaris und causa finalis der Welt ist, ist er der vollkommenste geistige Urheber derselben nach allen ihren Seiten. Als der höchst weise Schöpfer konnte Gott die Welt nur nach einem Musterbilde schaffen, ähnlich wie der Künstler sein Werk nur als eine Darstellung eines im Geiste selbstthätig erdachten Bildes oder als eine Copie nach einem wirklich vorhandenen Musterbilde schafft. Von dieser Weltidee kann man die Einheit wie die Vielheit behaupten: die Einheit, insoweit sie mit dem göttlichen Wesen realiter Eins ist; die Vielheit, insofern Gott seine Wesenheit nicht nur erkennt, wie sie in sich ist, sondern auch, wie sie mittheilbar und in endlichen Dingen darstellbar ist [2]. Diese Ideen sind also als erkannte in einer Vielheit, obwohl nicht als reale Relationen in Gott. Was diese angeht, so gibt es keine realen Unterschiede in Gott, als die zwischen den Personen. Aber Vieles erkennen widerstreitet nicht der Vollkommenheit Gottes. Seine Erkenntniß wäre dann eine unvollkommene, wenn die Ideen in dem Sinne eine Vielheit in Gott bildeten, als er durch sie die Dinge erkännte; aber die Objecte seiner Erkenntniß können trotz der Einfachheit seines Erkennens eine Vielheit oder eine unendliche Zahl bilden [3].

Ebenso ist Gott der Endzweck aller Dinge und der Endzweck der Schöpfung (Sprüchw. 16, 4). Jedoch ist das Wollen Gottes kein Streben nach einem Endzweck, um einem Bedürfniß zu entsprechen, um etwas zu erreichen, was er noch nicht besitzt. Gott allein wirkt nur, um zu geben und zu verleihen, um seine Güte den endlichen Dingen mitzutheilen und in ihnen darzustellen [4]. Diese Mittheilung seiner Güte an die Geschöpfe hat auch die Seligkeit derselben zur Folge. Wenn man daher fragt, ob Gott vornehmlich wegen seiner Verherrlichung die Welt geschaffen, oder zum Nutzen und Vortheile, zur Seligkeit der endlichen Wesen: so ist mit dem hl. Bonaventura zu antworten, daß der primäre Endzweck die Verherrlichung Gottes ist, nicht um diese zu erlangen, sondern um seine Ehre darzustellen und mitzutheilen, wodurch dann secun=

---

[1] Cf. *Th.* s. th. 1. q. 19. a. 7.

[2] Ib. qu. 15. a. 2: Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis.

[3] Cf. *Albertus M.* s. th. 1. q. 55. p. 317.

[4] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 45. a. 4: Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas; et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

därer Weise von selbst auch die Seligkeit der Geschöpfe bewirkt und erhöhet werden wird[1].

4. Bei den Koryphäen der Scholastik wird die Schöpfung in dem Sinne als ein ausschließliches Werk Gottes betrachtet, daß Gott auf keiner Stufe der Ausführung anderer Wesen, wie der Engel, auch nur als werkzeuglicher Ursachen sich bedienen konnte. Der hl. Thomas[2] meint, daß eine andere Ursache nur dann instrumentaliter mitwirken könne, wenn sie aus sich eine zu der Hauptwirkung wenigstens disponirende Wirkung hervorbringen könne, wie die Säge oder der Meißel in der Hand des Künstlers den Holzblock zubereiten müsse. Eine solche vorbereitende Wirkung ist aber für eine etwaige instrumentale Ursache bei der Schöpfung nicht möglich; denn vor der Schöpfung fehlt es an allem und jeglichem Substrat, weil durch sie erst das Sein aus dem Nichts hervorgerufen wird. Um so weniger kann die Materie als instrumentale Ursache für die Schöpfung angesehen werden, da sie ebenfalls im Anfange aus dem Nichts geschaffen werden mußte und bei der späteren Erschaffung der Formen keine instrumentale Ursache abgeben kann, weil die eine Materie nur eine bereits vorhandene Materie bewegen kann. Der heilige Thomas stellt dieß Theologumenon den Behauptungen des Avicenna und anderer arabischer Aristoteliker entgegen, welche nur die erste Intelligenz unmittelbar aus Gottes Hand und alles Andere eben durch die geschaffenen Intelligenzen hervorgehen ließen.

Zur Reinerhaltung des Schöpfungsbegriffes ist nämlich die angeführte Zurückführung der Schöpfung auf eine ausschließliche Thätigkeit Gottes nicht als überflüssig anzusehen, ganz besonders nicht den damaligen Philosophemen gegenüber, welche von den arabischen Aristotelikern in Fluß gebracht waren, um den Ursprung der Welt nach Art des Werdens der Dinge in der Welt zu erklären. Da die individuelle Menschenseele nach diesen Aristotelikern, namentlich nach Averroës, den sensitiven Thierseelen specifisch gleich sein sollte, so galten ihre Philosopheme über die Entstehung und das Werden der Dinge auch von den Menschenseelen, in welche nur der als eine einheitliche Substanz in allen Menschen existirende Intellect hineinleuchten und hineinwirken soll, um sie über die Thierseelen graduell zu erhöhen. Sie setzten an die Stelle einer freien Schöpfung eine Emanation der endlichen Dinge aus Gott, zunächst der geistigen Intelligenzen in absteigender Linie, auf deren unterster Stufe der „active Intellect" steht, welcher die ewigen Ideen in sich aufnimmt und sie sowohl den Menschen in der Form von Erkenntnissen vermittelt, als auch in Copieen, d. i. als potenzielle Formen, in die Materie hineinpflanzt, wenn diese unter dem Einfluß verschiedener mitwirkender Kräfte zur Aufnahme der Formen zubereitet ist. So Avicenna. Dagegen nahm Averroës das Vorhandensein aller Formalursachen in der Materie an, aus welcher sie durch den Einfluß der Elemente, der Himmelskörper und der dem Samen eigenen formativen Kraft zu ihrer Zeit hervortreten sollen[3]. Von alldem ließ Albertus

---

[1] Cf. *Bon.* in Sentt. l. 2. dist. 1. a. 2. qu. 1.

[2] L. c. qu. 45. a. 5. Cf. *Bon.* in Sentt. l. 2. dist. 1. a. 2. qu. 2.

[3] *Alb.* in Sentt. 2. dist. 1. pag. 19: Avicenna supponit quod omnis forma sit data ab intelligentia ex qua fluunt omnes formae, et illa sit plena formis et habet influentiam super naturam, quando per motum coeli et causas proximas praeparata

Magnus nur das letztere in einem gewissen Sinne gelten, indem er sich zugleich auf die rationes seminales beim hl. Augustin berief, welche nach der Meinung dieses Kirchenlehrers von Gott bei der Schöpfung in die Materie gelegt sein sollen. Die Erschaffung aus Nichts ist demnach auch nach Albertus mit dem Sechstagewerk für die materielle Welt, mit Ausnahme der Menschenseelen, abgeschlossen. Auf das Vergehen, Entstehen und Werden der materiellen Einzeldinge, die somit auch ihren Formen nach wenigstens potenziell in der Materie enthalten sind, üben dann auch die Engel einen Einfluß aus, wie verschiedene andere instrumentale Ursachen, aber immer nur als causae secundariae. Sie wirken nur in Abhängigkeit von Gott, als der causa prima, der nach Art eines Künstlers die verschiedenartigsten Werkzeuge und andere Gehülfen zur Vollendung seines Kunstwerks gebraucht, aber mit seinem freien Willen alle instrumentalen Ursachen zu einer Einheit verbindet, eine Idee zur Ausgestaltung bringt, einen Zweck erreicht[1] und allen instrumentalen Ursachen die in ihnen ruhenden Potenzen für die Formen der Einzeldinge verliehen hat. Ja an einer Stelle versucht es Albertus sogar, dieses latente und potenzielle Sein der Einzeldinge, namentlich ihrer Formen in den geistigen Intelligenzen (Engeln), in der Materie und den übrigen Principien der Dinge mit dem Platonismus in Einklang zu bringen und auf diese Weise das Sein der Formen oder Ideen ante rem zu deuten und als Ausflüsse auf die eine höchste Ursache, die göttliche Weisheit und Macht zurückzuführen[2].

---

est materia; et etiam habet influentiam super intellectum possibilem in nobis, et omnis forma est irradiatio splendoris ejus. Et hanc intelligentiam vocat intelligentiam decimi ordinis, quia ipse supponit, quod novem sint causata prima per ordinem ante elementa .... Sed Averroes non convenit secum in hoc, quia ipse dicit Aristotelem sentire, quod omnes formae sunt potentia in materia et omnes extrahuntur ex ipsa per motores proximos, secundum communicationem triplicis virtutis, sc. elementalis et coeli et formativae virtutis in semine. Cf. S. th. 2. qu. 31. pag. 181.

[1] L. c.: Nostri autem doctores habent duas vias. ... Secunda est, quod Deus operetur in natura et cum ipsa, in hoc quod dat ei esse et operari et continet ipsam principaliter in ipsa, et quod sua operatio non est separata ab opere naturae, ut ipse agat in parte una et natura in alia. Et haec est probabilior, et puto, quod vera est. Secundum hanc dicendum quod post opera sex dierum nihil de novo creatum est, quia creatio nihil supponit. Propagatio autem supponit opus naturae, et bene concedo, quod hoc est ordinatum, ut inferiorum diversitas et feratur in motum coeli diversimode accedentem et recedentem ad inferiora propter diversitatem et obliquitatem et rectitudinem circulorum, et haec rursus diversitas in motores a motorum posteriori ad primum usque ad Deum, cujus virtus et essentia non separatur ab aliquo usque ad ultimum, quod est ita motum quod nullo modo movet. Et sic consistit universitas in ipso quasi in fonte et corde suo, quia tota fluit ab ipso et continetur ab ipso et regitur et retorquetur in ipsum.

[2] S. th. 1. tr. 13. m. 1. pag. 317: Et forte Plato dixit verum. Necesse est enim principia esse prius natura et prius esse principia quam principiata. Unde si formae sunt rerum principia et esse formati, et sunt et principia sunt ante formata. Et si quaeritur, ubi sunt? quaestio Porphyrii est, qui ita quaerit de universalibus et primis principiis. Pro certo in suis principiis sunt, quae sunt lumina et influentiae primae causae in intelligentias et intelligentiarum in orbes et orbium in elementa et elementorum in virtutes formativas seminum et generatorum: sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata. Et ideo dixit Plato, quod procedunt sicut ex quodam sigillo. Et hoc non negat Aristoteles, sed negat, quod formae sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes.

Von der Zeit an wurde diese Auffassung über das Werden der Einzeldinge in der Welt und über das Verhältniß der secundären Ursachen in der Natur zur höchsten absoluten Ursache, nämlich Gott, in den Schulen festgehalten, namentlich auch vom hl. Thomas. Indeß nun wurde es auch nothwendig, die Entstehung der Menschenseelen und die Schöpfung aus Nichts von dem Werden und Entstehen der materiellen Dinge aus der Materie unter dem Einflusse der natürlichen Kräfte mit aller Deutlichkeit zu unterscheiden. Das that Albertus, indem er in Betreff der Menschenseele die einheitliche Substanz derselben für die vegetativen, sensitiven und geistigen Kräfte betonte [1] und den Creatianismus als die einzig richtige Erklärung von dem Ursprunge derselben hinstellte [2]. Das that er auch dadurch, daß er die Schöpfung als ein ausschließliches Werk Gottes betrachtete [3]. Noch deutlicher geschah es durch das erwähnte Theologumenon des hl. Thomas, nach welchem die Schöpfung im Allgemeinen und also auch die Erschaffung der Menschenseele jeglicher Mitwirkung anderer instrumentaler Ursachen entzogen, und so jegliche Vorstellung einer Unterordnung des Menschen von Seiten seiner Seele und einer Abhängigkeit derselben in ihrem Ursprunge von den Engeln oder anderen natürlichen Kräften ferngehalten wurde. Auch Albertus Magnus beweist in einem besonderen Artikel, daß Gott als die einzige bewirkende Ursache (causa efficiens) der Schöpfung keiner anderen accidentellen Ursache für die Schöpfung bedürfe [4].

Spätere Scholastiker, namentlich Dionysius Carthusianus [5], wollen den Beweis für den Ausschluß jeglicher Mitwirkung zur Schöpfung von Seiten einer endlichen Kraft nicht als einen stringenten anerkennen. Gott habe sich zur Vollziehung der Wunder zuweilen einiger instrumentaler Ursachen bedient, welche in keiner Weise eine Disposition in dem betreffenden Gegenstande für die wunderbare Wirkung hervorrufen konnten.

§ 43.

Der zeitliche Anfang der Welt, ob ihn die Vernunft schon als eine metaphysische Wahrheit mit Gewißheit erkenne.

Der zeitliche Anfang der Welt oder die Erschaffung der Dinge mit dem Anfange der Zeit war für die Scholastik als eine Wahrheit der Offenbarung und des Glaubens gar nicht zweifelhaft. Das vierte Lateranconcil (1215) definirte dieselbe noch näher dahin, daß Gott im Anfange der Zeit die reinen Geister und die materielle Welt zumal erschaffen hat [6].

Aber für die Philosophie und Metaphysik kam dieser Punkt während des Mittelalters sehr in Frage. Die arabischen Aristoteliker hatten nämlich

---

[1] S. th. 2. tr. 12. qu. 70. m. 3.
[2] S. th. 2. tr. 1. pag. 37. 43. — Ib. tr. 12. pag. 368.
[3] Summa de creaturis tr. 1. p. 4. [4] S. th. 1. qu. 55. pag. 314.
[5] In Sentt. 2. dist. 1. qu. 3.
[6] Cap. 1: Qui (sc. Deus) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem .... ac deinde humanam.

den Satz aufgestellt, daß die Vernunft durch die Betrachtung der Welt mit nöthigender Evidenz zur Annahme der Ewigkeit der Welt komme. In der Bestreitung dieses Satzes sind alle Scholastiker einig: alle lehren einstimmig, daß eine nöthigende Evidenz für die Ewigkeit der Welt nicht vorhanden sei. Aber nicht einig sind sie darüber, ob schon die Vernunft aus sich ohne Hülfe der Offenbarung den zeitlichen Anfang der Welt mit metaphysischer oder nöthigender Gewißheit erkennen und beweisen könne. Dieß behaupten die Meisten, besonders Albertus Magnus und der hl. Bonaventura; einige jedoch läugnen es, namentlich der hl. Thomas, und stellen den Satz auf, daß die Vernunft darüber aus sich wohl eine Probabilität oder eine Wahrscheinlichkeit, aber keine metaphysische Gewißheit gewinnen könne; diese gebe nur der Glaube.

Wir wollen darüber die Ansichten der größten Theologen und ihre Argumente hören.

A. Albertus Magnus hat in seiner Summe der Theologie gegen die arabischen Aristoteliker am gründlichsten den Beweis geführt, daß die Vernunft statt der Ewigkeit gerade den zeitlichen Anfang der Welt mit voller Evidenz erkenne.

1. Der Mensch erhält sein Sein, seine Macht und sein Erkennen erst in der Zeit; es gab eine Zeit, als er noch nicht war, und daher auch noch kein Können und Erkennen besaß. Etwas Aehnliches gilt von allen Dingen in der Welt, und, weil von allen Bestandtheilen der Welt, auch von der Welt selbst. Wenn aber die endlichen Dinge in ihrer äußeren Erscheinung und Entfaltung, insoweit sie überhaupt erkennbar sind, der Zeit unterworfen oder zeitlich sind, so muß auch ihr Sein an sich zeitlich und kann nicht über die Zeit erhaben oder ewig sein [1].

2. Die Potenzen haben bei den endlichen Dingen in dem Sein derselben ihre Wurzel und ihren Grund. Nun entwickeln sich aber die Potenzen derselben allmählich in der Zeit und bringen in der Zeit die Acte hervor: daher muß auch ihr Sein den zeitlichen Charakter an sich tragen. Gott bewegt die Dinge so, wie sie an sich sind: bewegt er sie nun in der Zeit zur Bethätigung ihrer Potenzen, so müssen sie auch selbst zeitlich sein [2].

3. Die Schöpfung und Einrichtung dieser Weltordnung hat in einer bestimmten Zeit stattgefunden und ist seit längerer Zeit abgeschlossen. An diesem Werden der Welt läßt sich augenscheinlich die Zeit bemerken, sowie ein Ende; es setzt sich nicht bis ins Unendliche fort, muß daher auch seinen Anfang genommen haben [3].

4. Alle Einzeldinge empfangen ihr Sein in einem bestimmten Punkte der

---

[1] Summa P. 2. tr. 1. qu. 4. a. 5 (p. 61): Sed omne illud, quod totum esse suum, nosse et posse in uno esse simplici non possidet, sed per vices accipit et uno tempore habet quod alio tempore non habet, aliquo modo temporale est: hoc igitur nec in aeterno, nec ab aeterno fieri potest secundum convenientiam naturae suae.

[2] Ib. n. 2: Et cum radicetur potentia in essentia, impossibile est intelligere, quia esse substantiale secundum quod est in potentiis, quae sunt naturales potentiae ipsius, per tempus extendatur in illis .... Ergo tale temporale est, et simul esse suum non habet in uno: nec igitur ab aeterno fieri potuit convenienter.

[3] Ib. n. 3: Ergo quamvis creator infinitae potentiae sit, et possit in momento producere, quidquid vult, tamen ex parte creaturae necesse est quod fieri illud tempore mensuretur.

fließenden Zeit, wogegen Gott sein Sein, Erkennen und Wollen in dem einen untheilbaren Jetzt der Ewigkeit besitzt. Nur Gott kann daher von Ewigkeit sein [1], und die Welt als Summe aller Einzeldinge muß einen Anfang haben.

5. Bei allen Vätern fand der Satz seine Vertheidigung, daß Gott die Zeit zugleich mit den Dingen geschaffen habe. Der Anfang der Schöpfung ist nach ihnen zugleich der Anfang der Zeit. Außerhalb der Zeit konnten die endlichen Dinge ihr Sein nicht annehmen. Hat das Sein der Dinge einen Anfang genommen, so kann auch ihre Dauer — die Dauer ist nur eine Eigenschaft ihres Seins — nicht ohne Anfang gewesen sein [2].

6. Alle Dinge sind aus Nichts geschaffen. Zur Erkenntniß dieser Schöpfung aus Nichts kann sich die Vernunft erheben. Wenn aber dem so ist: dann sind auch alle Dinge nach dem Nichts erschaffen worden; denn mit dem Worte Nichts wird alles negirt, was vor dem Werden der Dinge als ein Theil ihres Seins oder als ihr Sein gedacht werden könnte. Wollte man nun die Dauer der Dinge rückwärts in die Vergangenheit bis in die Ewigkeit fortgesetzt denken: so würde auch ihr Sein, denn ihre Dauer ist eine Eigenschaft ihres Seins, nicht mehr aus dem Nichts sein [3].

Bei allen Argumenten kommt es somit darauf an, ob es widersprechend in sich ist, die Zeit durch Ausdehnung oder durch eine ins Endlose fortgesetzte Vervielfältigung einzelner Momente zur Ewigkeit zu erheben. Erweiset sich dieß als logisch unmöglich: dann kann die Welt, welche offenbar in ihrer jetzigen Dauer der Zeit unterliegt und zeitlich ist, nicht von Ewigkeit her geschaffen sein.

B. Der hl. Bonaventura vertritt in seinem Commentar zu den Sentenzen-Büchern dieselbe Ansicht, und stellt zu der behandelten philosophischen Frage noch eine andere hinzu, ob Gott die Welt auch früher hätte erschaffen können, ob sie m. a. W. älter sein könne. In einem gewissen Sinne kann diese Frage bejaht werden. Es war nämlich Gott möglich, vor dieser Welt eine andere Welt und eine andere Zeit zu schaffen. Dann wäre die Zwischenzeit von dem Anfang bis auf die Gegenwart eine längere, als sie jetzt ist. Aber in einem gewissen Sinne ist auch diese Frage zu verneinen, und zwar gerade so wie die andere, ob die Welt auch von Ewigkeit her geschaffen werden könnte. Denn in der Ewigkeit kann man keine Intervalle, kein Früher und Später unterscheiden; sie ist die eine untheilbare Gegenwart. Die Idee der Ewigkeit gewinnen wir nicht durch bloße Steigerung der Zeit, sondern nur als den Gegensatz der Zeit. Die Welt ist im Anfange und mit dem Anfange der Zeit geworden. Wenn Gott daher weder eine andere Zeit, noch eine andere Welt vorhererschaffen hat: so konnte er den Anfang der Welt

---

[1] Ib. n. 4: Ergo sic accipere esse in nunc non stante, sed sese movente, convenit omni creaturae: nulla ergo creatura ab aeterno, vel in aeterno fieri potuit, sed in *nunc* temporis.

[2] Ib. n. 5: Quidquid autem initio temporis fit, ab initio sine principio, sine initio, esse non potest.

[3] Ib. n. 6: Constat quod creatura sit ex nihilo, hoc est: post nihil ita quod negatio quae est in nihil, neget totum quod de creatura potest esse antequam fiat: sed constat, quod duratio aliquid est de esse creaturae: ergo duratio non potest intelligi extendi in praeteritum.

und der Zeit nicht früher legen; so kann die Welt nicht älter sein[1]. Ueberhaupt ergeben sich aus der falschen Vorstellung von der Ewigkeit, als sei sie die ins Endlose fortgesetzte Zeit, viele andere Irrthümer wie auch die Schwierigkeiten, welche man der göttlichen Voraussicht (richtiger Erkenntniß) der freien Handlungen der Creaturen entgegenstellt.

An einer andern Stelle kommt der hl. Bonaventura nochmals auf diesen Punkt zurück und wiederholt, daß die Welt, wenn sie aus Nichts geworden, nicht von Ewigkeit sein könne[2].

C. Henricus von Gent steht auf Seiten des hl. Bonaventura und führt in der Summe wie in den Quodlibeta den Vernunftbeweis aus, daß die Welt nicht von Ewigkeit sein könne. Mit der Freiheit der Weltschöpfung von Seiten Gottes ist nach ihm auch die Zeitlichkeit und der Anfang einer Zeitdauer auf Seiten der geschaffenen Welt nothwendig gegeben. Erhielte die Welt ihr Dasein in einer ähnlichen Weise von Gott, wie der Sonnenstrahl sein Licht von der Sonne: so würde sie allerdings so ewig sein wie Gott. Allein da Gott die Welt mit freiem Willen geschaffen hat, so daß sie auch nicht sein oder im Nichtsein belassen werden konnte: so kann sie nicht von Ewigkeit sein. Die Creaturen, welche von einem anderen, nämlich von Gott, ihr Dasein erhalten haben, sind an sich, oder ihrer Wesenheit nach mit dem Nichtsein behaftet; und zwar müssen wir sie nicht nur mit diesem Nichtsein behaftet denken, wenn wir ihre Wesenheit erfassen wollen — das Nichtsein muß auch in Wirklichkeit ihrem Sein vorangehen. Wenn der hl. Thomas anführt, daß wir die Wesenheiten der endlichen Dinge als unabhängig von der Zeit und dem Raume (hîc et nunc), und daher als ewige dächten, so gilt dieß nach Henricus aber nicht von der wirklichen Existenz (esse existentiae) der endlichen Dinge. Diese kann eben nicht als ewige gedacht werden[3].

---

[1] In Sentt. l. 1. dist. 44. art. 1. qu. 4: Quod cum quaeritur, utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem; potest intelligi dupliciter. Aut ita quod ipsum creaverit ab aeterno, cum produxerit ex tempore: et tunc esset antiquior. Aut ita quod mundus durasset tempore longiori, tamen finito. Primum credo impossibile simpliciter: quoniam implicat in se contradictionem. Ex hoc enim quod ponitur fieri, ponitur habere principium. Ex hoc autem quod ponitur aeternus, ponitur non habere principium .... Similiter, quantum ad secundum sensum videtur aliquibus impossibile, quia implicat in se oppositionem: quoniam anterioritas sive antiquitas incipit simul cum tempore. Nam in aeternitate non est ante et post; et tempus incipit de necessitate simul cum mundo, sicut situs incipit cum loco, et locus cum orbe primo .....

Ratio autem istius malae imaginationis est: cum enim imaginamur aeternitatem in infinitum ante tempus fuisse, intelligimus eam quasi durationem extensam, in qua sunt diversa *nunc,* in quorum quolibet potuisse fieri tempus. Sed hoc omnino nihil est, quia aeternitas est simplicissimum, in quo nulla omnino cadit diversitas. Concedendum ergo, sicut probant rationes inductae ad hoc: quod sicut non potuit mundum facere in loco altiore, quia non est in loco: sic nec ante, quia nulla est antiquitas nisi in eo.

[2] In Sentt. l. 2. dist. 2. art. 1. qu. 2.

[3] Quodl. primum qu. 7. 8: Unde licet quod quid est creaturae et esse ut sequitur essentiam ejus, non possit probari: esse tamen actualis existentiae, bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectu ostenditur ipsa creatura mundi non posse habere, nisi post non esse praecedens duratione: quod est probare creaturam mundi incepisse esse.

Nach dem hl. Thomas würde das bloße passive Empfangen des Seins von Gott die endlichen und geschaffenen Dinge schon als solche in genugsamer Weise charakterisiren. Indeß dem steht entgegen, daß der Logos das Sein ebenfalls vom Vater empfangen hat, und doch keine Creatur ist. Der Creatur als einem aus Nichts mit Freiheit erschaffenen Wesen ist es wesentlich, erst nach dem Nichtsein das Dasein zu erhalten, d. h. einen Anfang des Seins zu haben [1].

Henricus behauptet daher, daß Gott die Welt außerhalb (extra) der Ewigkeit geschaffen habe, aber darum nicht während einer außerhalb der Ewigkeit liegenden Dauer, sondern beim Beginne der Dauer, welche in der Ewigkeit liegt [2].

D. Richard von Middletown, Professor zu Oxford († 1300) [3], leitet den Anfang der Welt ebenfalls mit stringenter Nothwendigkeit aus der Schöpfung aus Nichts her. Hat die Welt aus Nichts ihr Dasein, so hat sie auch kein göttliches Sein, noch participirt sie als eine aus Nichts geschaffene an dem göttlichen Sein. Sie hat ein anderes neues Sein erhalten und daher ein solches, welches vorher nicht war und erst mit der Zeit geworden ist [4].

E. Der hl. Thomas nimmt bei dieser Frage einen andern Standpunkt ein: er begnügt sich damit, die rationellen Gründe für und gegen die Ewigkeit der Welt einer scharfen Kritik zu unterziehen und kommt zu dem Resultate, daß sich für die Vernunft nur eine Wahrscheinlichkeit für den Anfang der Welt in oder mit der Zeit herausstelle. Mundum coepisse sola fide tenetur — ist sein Standpunkt.

1. In der Summe c. gentes beginnt er die Kritik über die Argumente der Aristoteliker mit dem Nachweise, daß die Welt nicht ewig sein müsse. Denn diese Nothwendigkeit, von Ewigkeit her zu sein, müßte die Welt entweder aus sich oder aus einem anderen Principe außer sich haben. Aber sowohl das Eine als das Andere ist unmöglich. Die Welt hat anerkanntermaßen das Sein nicht durch sich, also noch viel weniger das nothwendige Sein von Ewigkeit her. Ebensowenig kann die Welt das nothwendige Sein von einem anderen Principe außer sich haben, weder von der bewirkenden noch von der Zweckursache: nicht von der bewirkenden, weil Gott als die bewirkende Ursache mit freiem Willen die Geschöpfe ins Dasein gerufen hat, und nicht aus Nothwendigkeit. Aber auch von der Zweckursache her muß die Welt nicht von Ewigkeit her sein, als wenn die Verherrlichung

[1] L. c.: Sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum: ut Deus non solum det causam ei, ut sit in facto esse: sed ut faciat ipsam esse de non esse, quod appellatur creatio.

[2] Ib.: Ad secundum Deus fecit creaturam in aeternitate aut extra. Dicendum, quod extra, non in duratione aliqua, quae aeternitatem excesserit, sed quae sub aeternitate inceperit. Secundum quod dicit Augustinus: Deus semper fuit ante ipsam et nullo tempore sine ipsa, non eam spatio currente, sed manente aeternitate praecedens.

[3] Siehe oben S. 76.

[4] In Sentt. 2. dist. 1. a. 3. qu. 4: Restat ergo, quod creari est primo habere esse nunc ab alio, non de aliquo. Sed rem habere esse nunc primo, ipsam includit non esse ab aeterno. Si ergo Deus potuisset machinam mundialem ab aeterno creare, potuisset facere contradictoria simul esse, quod falsum est.

Gottes als Endzweck ohne die Welt gar nicht erreicht werden könnte. Die Güte Gottes bleibt vielmehr ganz dieselbe, ob die Welt geschaffen wurde oder gar nicht existirte. Ihre Mittheilung an die Welt ist sohin nicht nothwendig. Hat Gott mit freiem Willen die Welt geschaffen, was alle zugeben müssen, dann folgt wenigstens dieß, daß die Welt nicht von Ewigkeit her sein mußte[1].

Nachdem der heilige Lehrer Solches vorausgeschickt, geht er an eine genaue Kritik der von den Philosophen ausgeführten Beweise für die Ewigkeit der Welt, welche man sowohl auf Seiten Gottes, des bewirkenden Principes, hat finden wollen, als auch von der Beschaffenheit der Welt, wie auch von der Art des Hervorgangs der Welt entlehnt hat[2]. Es würde uns von der Geschichte der Dogmen zu weit abführen, wollten wir allen diesen Beweisen und der eingehenden Kritik über dieselben bis ins Einzelnste folgen. Nur einige mögen hier eine Stelle finden. So hat man gesagt: Gott als das absolute Wesen sei immer in derselben Weise thätig, also auch von Ewigkeit her schaffend. Bei einer anderen Voraussetzung müßte Gott ja aus der Potenz zum Actus übergehen und zu diesem Uebergang von einem anderen Wesen angeregt worden sein, was unmöglich ist. Allein die Neuheit einer Wirkung der göttlichen Wirksamkeit zeugt noch nicht für eine Veränderung der Wirksamkeit; vielmehr ist die göttliche Wirksamkeit mit dem göttlichen Sein identisch. Gott kann ja von Ewigkeit her bestimmt und gewollt haben, daß zu einer bestimmten Zeit oder im Anfange der Zeit eine Wirkung erfolgen solle. Letztere muß also nicht gerade ewig sein.

Die Gründe, welche man aus der Beschaffenheit der Welt für die Ewigkeit derselben hergeleitet hat, sind ebensowenig stichhaltig; wie wenn man sagt, daß die geistigen Geschöpfe die Möglichkeit zum Nichtsein nicht in sich trügen und deßhalb nothwendig und ewig seien. Diese Nothwendigkeit des Bestandes folgt erst aus der Beschaffenheit der endlichen Substanz des Geistes und setzt daher keine Ewigkeit voraus[3].

Die Philosophen haben unter Anderem auch aus der Art und Weise der Entstehung der Dinge einen Beweis für die Ewigkeit der Materie entnommen. Die Erfahrung erhärte den Grundsatz, daß aus Nichts auch Nichts werde. Alles entsteht nur aus einem anderen. Dieß kann man aber nicht in einer unendlichen Reihe fortsetzen, sondern es muß ein Erstes geben, aus dem das All geworden, und das ist die ewige Materie. Allein der genannte Grundsatz gilt nur von der Veränderung der seienden Dinge, nicht von der Hervorbringung der Dinge nach ihrem Sein aus Gott[4].

In ähnlicher Weise untergräbt der englische Lehrer die übrigen Argumente, welche für die Ewigkeit der Welt angeführt werden. Sie bringen keine Evidenz hervor.

---

[1] C. g. II, 31: Quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est; nec necessitate vult creaturas esse, ut ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

[2] Der hl. Thomas handelt darüber c. g. II, c. 32—37.

[3] Cf. l. c. c. 36. [4] Ib. c. 37.

2. Dagegen sind dem hl. Thomas auch die speculativen, aus der Vernunft entlehnten Beweise für den zeitlichen Anfang der Welt nicht hinreichend, um die metaphysische Gewißheit zu begründen. Dieß zeigt er nach seiner Weise in der kleinen Schrift De aeternitate mundi contra murmurantes [1]. Wolle man die metaphysische Gewißheit herausbringen, so müsse man den Nachweis liefern, daß die gegentheilige Ansicht von der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her einen Widerspruch in sich schließe; m. a. W., daß der Begriff einer von Gott aus Nichts geschaffenen Welt die Ewigkeit derselben unbedingt ausschließe. Dieß wäre der Fall, wenn entweder Gott als die schöpferische Ursache der Dauer nach der geschaffenen Welt vorangehen, oder wenn die Welt als eine aus Nichts geschaffene dem Nichts, als einem der Dauer nach vorangehenden, nachfolgen müsse. Aber sowohl das eine wie das andere soll unerweisbar sein. Die Kritik des hl. Thomas über den ersteren Beweis mag richtig sein. Es ergibt sich unserer Vernunft nicht mit voller Evidenz, daß Gott eben deßhalb mit einer Dauer der Welt vorangehen müsse, weil er das bewirkende Princip derselben ist. Er hat die Welt in einem Momente erschaffen, und ist nicht etwa bloß ein bewegendes Princip der Welt. Nur von letzterem gilt der Satz, daß es dem Bewegten der Dauer nach vorangehen müsse. Unzutreffend aber ist es, wenn der hl. Thomas sich auf die Erleuchtung der Erde durch die Sonne beruft, als auf eine Wirksamkeit, die auch ohne Dauer und in instanti erfolge. Er kennt eben die Resultate der neuern Naturwissenschaft noch nicht.

Aber eine zu scharfe Kritik übt er über den anderen Beweis aus: daß die Welt als eine aus Nichts geschaffene deßhalb nicht n a c h dem Nichts (post nihilum) entstanden sein müsse. Er macht nämlich einestheils geltend, daß der Ausdruck ex nihilo nichts Anderes bedeute als nicht aus einem vorhandenen Princip (non ex aliquo) und keineswegs das post nihilum zugleich in sich fasse. Und selbst wenn man eine Priorität des Nichts für die geschaffene Welt voraussetzen müsse, da sie an sich das Nichtsein, und das Dasein erst von einem Anderen habe: so frage sich doch noch, ob für diese Priorität eine Priorität der Dauer absolut nöthig sei, oder ob nicht eine Priorität der Natur oder Wesenheit genüge, daß nämlich die Creatur ihrer Natur nach zunächst das Nichtsein habe und das Dasein erst von einem Anderen [2].

Mit derselben Schärfe kritisirt er andere Beweise, welche für den zeitlichen Anfang der Welt vorgebracht werden, daß man bei der Voraussetzung der Ewigkeit der Welt eine unendliche Reihe von bereits existirenden Menschenseelen annehmen müsse, was widersprechend in sich sei. Diesen inneren Widerspruch will der hl. Thomas hier nicht als einen evidenten zugeben und fügt

---

[1] Abgedruckt in der Namür'schen Ausgabe der Summa c. g. 1853 im 1. B. von p. 523 an.

[2] De aetern. mundi (p. 525): Praeterea supponatur quod ordo ad nihil in propositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: Creatura facta est ex nihilo, i. e. facta est post nihil, haec dictio *post* ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, sc. durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non erit necessarium ut, propter hoc quod creatura esse post nihil dicitur, prius duratione fuerit nihil et postea fuerit aliquid sed sufficit si prius natura sit nihil quam ens.

hinzu, daß es sich nur um die Ewigkeit der Welt im Ganzen und nicht um die Ewigkeit der einzelnen Species von Wesen handle [1].

Ein anderes Argument, welches sich fast bei allen Theologen findet, die mit dem hl. Thomas in diesem Punkte nicht übereinstimmten, ging dahin, daß die Welt, wenn sie von Ewigkeit her erschaffen wäre, schon eine Unendlichkeit, nämlich die Ewigkeit durchschritten haben müsse, was unmöglich ist. Darauf antwortet er, daß ein Durchschreiten einer Ewigkeit auch bei der gegentheiligen Ansicht nicht angenommen würde. Von einem Durchschreiten könne man nur da reden, wo man eine Grenze festsetze, also einen ersten Tag annehme. Dieser erste Tag falle aber nicht mit der Erschaffung der Welt zusammen, wenn diese von Ewigkeit her sei [2].

Ferner meint der hl. Thomas, daß die Nothwendigkeit eines Anfanges für die Welt aus dem Wesen des Endlichen gar nicht gefolgert werden könne, weil in dem Begriff vom Wesen des Geschöpflichen von dem Sein desselben ganz abstrahirt würde [3]. Indeß die obigen Argumente gehen auch von dem Wesentlichen des Seins (esse existentiae nicht essentiae) der endlichen Dinge aus; und dieses setzt als ein endliches einen Anfang voraus.

Das Resultat der ganzen Kritik beim hl. Thomas ist somit das oben angegebene: die Vernunft kann aus sich über den fraglichen Punkt nicht zu einer Gewißheit gelangen; sie muß nach ihrer natürlichen Erkenntniß die Ewigkeit der Welt ebenso für möglich halten wie den zeitlichen Anfang derselben. Der Glaube erst soll in diesem Punkte die volle Gewißheit geben. Trotzdem hat der hl. Thomas die allseitige Abhängigkeit der Welt von Gott, die Erschaffung derselben durch den freien Willen Gottes als eine Wahrheit anerkannt, worüber die Vernunft zu voller Gewißheit gelangen kann. In dem genannten negativen Resulate weicht er von allen anderen gleichzeitigen Theologen ab und folgt dem Maimonides, dessen Kritik er in diesem Punkte fast vollständig wiedergibt.

F. Duns Skotus [4] recapitulirt die speculativen Gründe, welche für und gegen den Satz von der Zeitlichkeit der Schöpfung auf dem Standpunkte der Vernunft oder der rationellen Metaphysik vorgebracht worden sind, und findet ebenfalls weder die einen noch die anderen als zwingende. Die Behandlung dieser ganzen Frage beim hl. Thomas entsprach ja durchaus der kritischen Richtung des doctor subtilis, der bei der Untersuchung vieler metaphysischen Fragen mit einem Appell an den Glauben zu schließen pflegt.

G. Die späteren Theologen der thomistischen Schule wie Capreolus haben an der Ansicht des hl. Thomas festgehalten. Aber auch andere sind ihr beigetreten wie Dionysius Carthusianus [5]. Trotzdem hat die Ansicht des Albertus Magnus und des hl. Bonaventura in der späteren Zeit eine größere Verbreitung gefunden. In den höchsten metaphysischen Fragen ist es freilich für die Vernunft äußerst schwierig, ohne das Licht der Offenbarung die volle Gewißheit zu erlangen. Aber die Möglichkeit, diese auf dem Wege der Demonstration herauszustellen, muß doch auch von dem Satze über die Zeitlichkeit der Welt behauptet werden.

---

[1] L. c. p. 527. — S. th. 1. qu. 46. a. 2. [2] C. gent. I, c. 38.
[3] S. th. 1. qu. 46. a. 2. [4] Oxon. 2. dist. 1. qu. 3.
[5] In Sentt. 2. dist. 1. qu. 4.

§ 44.

Die Lehre über die Engel bei den Scholastikern und besonders bei dem hl. Thomas. Ueber die Wesenheit und wesentlichen Eigenschaften derselben.

Die von Gott geschaffene Welt besteht einestheils aus dem Reiche der reinen Geister oder Engel, anderntheils aus dem Reiche der materiellen Natur und zuletzt aus der Zusammensetzung beider, dem Menschen. Die reinen Geister nehmen die höchste Stelle unter den geschaffenen Dingen ein und kommen Gott in der Wesensähnlichkeit am nächsten.

1. Die Existenz der reinen Geister war für alle Scholastiker ein Bestandtheil des Glaubens; die heiligen Schriften, die Tradition und die Lehre der Kirche ließen darüber keinen Zweifel zu. Der hl. Thomas, welcher von der mit besonderer Gründlichkeit ausgeführten Engellehre wie wegen seines ganz außerordentlichen geistigen Blickes den Ehrentitel des englischen Lehrers erhalten hat, sucht auch mit rationellen Gründen die Existenz der Engel wenigstens in etwa zu erweisen. Die Betrachtung der endlichen Dinge zeigt nämlich eine lange Stufenleiter von den unvollkommensten Geschöpfen bis zum Menschen, der Krone der irdischen Schöpfung, der mit seiner vernünftigen Seele, seinem geistigen Erkennen und freien Willen sich über die Materie schlechtweg erhebt und von allen anderen materiellen Dingen sich specifisch unterscheidet. Ein vollkommeneres Abbild Gottes wird jedoch die Welt, wenn sie auch ein Reich reiner Geister (creaturae intellectuales) umfaßt, welche über alle Unvollkommenheiten der Materie und alle Gebundenheit an dieselbe erhaben sind [1].

2. Die Körperlosigkeit der Engel, über welche sich bei den Vätern noch schwankende Meinungen fanden [2], wurde von allen mittelalterlichen Theologen in dem Sinne anerkannt, daß sie weder selbst räumlich ausgedehnte Substanzen, noch auch mit grob materiellen und räumlich ausgedehnten Leibern zu einheitlichen Substanzen vereinigt sind. Auch die Theologen der Franziskanerschule, welche eine gewisse Materialität für die Engel annahmen, gaben die Körperlosigkeit im genannten Sinne zu. Wenn auch die Engel der Lehre der heiligen Schrift zufolge zuweilen in menschlichen Leibern erschienen sind, so haben sie in denselben keine vitalen Acte vollzogen und waren nicht zu einer einheitlichen Substanz mit ihnen vereinigt [3].

Nicht so übereinstimmend waren jedoch die Scholastiker in ihren Versuchen, diesen Unterschied der Engel von den Menschen entweder als einen Vorrang oder auf andere Weise zu erklären. Bekannt sind die Versuche, die Menschenseelen den reinen Geistern gleichzustellen und das Gebundensein der ersteren an die Materie während des irdischen Lebens in platonischer Weise als eine Verbannung oder als eine Buße oder Aehnliches zu erklären. In der Kirche ist nach Origenes diese Hypothese nicht wieder laut geworden. Unter den Scholastikern haben diejenigen, welche den geläuterten Aristotelismus wenigstens in einzelnen Hauptpunkten in die Theologie aufnahmen, wie Albertus und

[1] *Thom.* s. th. 1. qu. 50. a. 1. — C. gent. II, 91.

[2] Siehe D.-G. II, § 27. [3] *Thom.* s. th. 1. qu. 51. a. 3.

der hl. Thomas [1], in der bezeichneten Körperlosigkeit der Engel einen Vorrang vor den Menschenseelen gefunden, insofern die letzteren eben wegen ihrer größeren Unvollkommenheit des materiellen Leibes als eines Organs und einer Ergänzung zur Ausbildung und Vollendung ihrer geistigen Fähigkeiten bedürfen, die ersteren aber bei der Bethätigung ihrer Intelligenz und ihres freien Willens durch die Materie nur gedrückt und behindert würden. Der Intellect der Menschenseele bedarf der sinnlichen Wahrnehmung und deßhalb auch des materiellen Leibes, um zur Erfassung der geistigen Begriffe und der Einzelheiten in der Welt zu gelangen, während der Engel eine höhere und durchdringendere Erkenntnißkraft besitzt und durch die anerschaffenen Ideen alles Wirkliche erkennt. Das Nähere wird im Folgenden an dem Erkennen der Engel und in der Anthropologie an dem Erkennen des Menschen gezeigt werden. In jedem Falle ist den genannten Theologen besonders gelungen, die Zusammengehörigkeit der Menschenseele mit dem materiellen Leibe zu einer Substanz und Person in das hellste Licht zu stellen.

Merkwürdiger Weise will der hl. Bonaventura in dieser Zusammengehörigkeit der Menschenseele mit dem materiellen Leibe nicht ein Zeichen einer Unvollkommenheit dem Engel gegenüber finden, sondern eine besondere Vollkommenheit und eine ausnehmende Ebenbildlichkeit mit Gott, indem sie auch die Kraft besitze und bethätige, eine vollkommen organisirte Materie zu formiren, zu beleben und mit sich zu einer Natur zu vereinen [2]. Die Erklärung des hl. Thomas gibt uns jedoch ein besseres Verständniß nicht nur über die Ordnung im Universum, sondern auch über den Prozeß des menschlichen Erkennens und über die ganze Lehre vom Menschen.

3. Größere Differenzen ergaben sich bei der Behandlung der Frage nach der Immaterialität der Engel in dem Sinne, ob jegliche Composition von Form und Materie in ihnen zu verneinen, oder ob eine, wenn auch von der irdischen und groben verschiedene Materie bei den Engeln anzunehmen sei. Materiell im Unterschiede von körperlich nannte man freilich in der Scholastik nach dem hl. Thomas jene Substanzen, welche der Materie als eines mitwirkenden Princips zum Sein oder zu ihren Thätigkeiten bedürfen. So sind die Thierseelen materielle Substanzen. Immateriell wurde dagegen diejenige Substanz genannt, welche zu ihrem Sein wie zu ihren specifischen Thätigkeiten der Materie in keiner Weise bedarf. Das gilt somit auch von der Menschenseele.

Bei den arabischen Aristotelikern, welche vielfach neuplatonische und zum Theil phantastische Philosopheme mit der peripatetischen Philosophie verquickt hatten, spielte die Lehre von den geistigen Intelligenzen eine große Rolle. Ebenso war die Unterscheidung von Form und Materie eine ganz geläufige bei ihnen. Der jüdische Philosoph Avicebron hatte ausdrücklich auch für die reinen Geister eine gewisse Materie angenommen und ihre Einfachheit in dieser Hinsicht geläugnet. Freilich redet auch Aristoteles [3] von einer ὕλη νοητή, d. i. von einer intelligibeln Materie, aber hauptsächlich waren es die vom Neuplatonismus inficirten arabischen Aristoteliker, welche eine dreifache Art von Materie statuirten: eine für die irdischen Dinge, welche mit einer für verschiedene Formal-

[1] L. c. a. 1. [2] In Sentt. 2. dist. 1. a. 3. [3] Metaph. 8, 6.

ursachen disponirten, d. i. mit einer von Gegensätzen erfüllten Materie behaftet sind; eine für die Himmelskörper, deren Materie von ihrer Form ganz durchdrungen und beherrscht, daher unveränderlich und nur der Quantität und Bewegung unterwürfig sein soll; und eine dritte für die Intelligenzen, welche als bloße Möglichkeitsursache und Passivität von der geistigen Form ganz durchdrungen und so mit ihr Eins werden soll, daß sie auch keine Quantität mehr erhält. So soll die Materie der Engel sein [1]. Von den arabischen und jüdischen Neuplatonikern hat schon der Vater der Franziskanerschule, Alexander von Hales, eine solche Materie, die er materia spiritualis nennt, als constitutiven Bestandtheil der Engelnatur angenommen [2]. Noch entschiedener tritt dafür der hl. Bonaventura ein, und zwar für eine Materie, die dem Wesen nach nur eine für die grobmaterielle wie für die geistige Welt sein soll, wenn sie auch eine verschiedene ihrem Sein und Dasein nach in der einen und anderen Welt wird. Bei ihm wird nämlich nur die eine Seite des aristotelischen Begriffs von Materie ins Auge gefaßt, wonach sie Potenzialität und als materia prima die potenziale Ursache von allem Seienden sein soll [3]. Da nun Passivität und Activität in dem Engel nothwendig anzunehmen sei, müsse er auch aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Allein die Passivität oder Potenzialität macht doch nicht ausschließlich das Wesen der Materie aus; sie eignet auch der menschlichen Seele in ihrer Trennung vom Leibe wie dem reinen Geiste und erklärt sich hinlänglich aus dem endlichen Charakter der Creaturen, die, weil sie aus Nichts geschaffen sind, die Abhängigkeit von Gott wie auch eine Verwandtschaft mit dem Nichts, d. h. eine gewisse Privation an sich tragen. Müssen doch auch noch andere Verschiedenheiten an den Creaturen als solchen angenommen werden, wie die zwischen Wesenheit und Sein, zwischen Allgemeinem und Individuellem (natura und suppositum), ohne daß deßhalb auch eine physische Zusammensetzung aus Form und Materie zugleich vorhanden sein muß.

Dennoch blieb auch Duns Skotus [4] bei der Ansicht der Franziskanerschule, erklärte die materia primo prima für die letzte und allgemeinste potenziale Ursache aller Dinge und erkannte ihr selbst in der Trennung von der Form schon die Anfänge des Seins in einem höheren Grade zu, als der hl. Thomas [5].

Albertus Magnus hat sich in der Erklärung der Materie mehr an die Peripatetiker gehalten und die Materie sowie die physische Zusammensetzung aus Form und Materie bei den reinen Geistern geläugnet, vielmehr nur eine zweifache Art der Materie angenommen: eine für die Himmelskörper und eine andere für die irdischen materiellen Wesen, welche Unterscheidung mit den mangelhaften Kenntnissen und unrichtigen Voraussetzungen über die Himmelskörper zusammenhing. Aristoteles war nämlich auch bei der speculativen Erfassung des Wesens der Materie von den irdischen Dingen ausgegangen und hatte das Entstehen und Vergehen wie das Veränderliche derselben aus der Materie als dem Substrat aller dieser Erscheinungen erklärt. Sie ist daher wohl die potenziale Ursache von der Wirklichkeit, aber daneben auch mit einer

[1] So referirt über sie Albert. M. s. th. 2. tr. 1. p. 37.
[2] S. th. 2. qu. 10. membr. 1. — Ib. qu. 69. m. 3. a. 3.
[3] In Sentt. 2. dist. 3. a. 2. q. 2.
[4] De rerum princ. qu. 7. a. 2, 23 sqq. [5] Siehe oben S. 80 f.

Privation behaftet, indem sie einen Trieb zu einer Verbindung mit einer unendlichen Reihe von Formen zeigt. Fernerhin ist die Materie das Substrat für das Individuelle, für das dem Begriffe Unerreichbare, für das Concrete, für die Bewegung und Quantität, mit einem Worte für das sinnlich Wahrnehmbare, indem die räumliche Ausdehnung oder Quantität als die erste und wesentlichste Erscheinungsweise der Materie sich zeigt. Diese letztere Bestimmung an der Materie soll nach Albert auch für die Materie der Himmelskörper gelten, aber die erstere nur auf die Materie der irdischen Dinge Anwendung finden. Die Himmelskörper wurden nämlich als unveränderlich betrachtet und nur der Quantität und Bewegung untergeordnet, wogegen an den irdischen materiellen Dingen sich außerdem die Möglichkeit zum Zerfalle und zur Auflösung zeigt, und ihre Materie eine Menge von Gegensätzen in sich birgt. In jedem Falle mußte nun an der Immaterialität der reinen Geister festgehalten werden, weil sowohl die Quantität und Wahrnehmbarkeit für die Sinne, als noch mehr die Vergänglichkeit von den Engeln zu verneinen ist.

Der hl. Thomas vertritt vollkommen die Ansicht seines Lehrers in diesem Punkte und beweist die vollständige Immaterialität der Engel einestheils aus der Ordnung im Universum, das sich erst mit dem Reiche der immaterialen Geister zu einem einheitlichen Ganzen abschließt, anderntheils aus der Unabhängigkeit des geistigen Erkennens und Wollens von der Quantität der Materie und aus der Erhabenheit dieser Functionen über die Materie, welche Erhabenheit in einzelnen Creaturen noch größer sein wird, als im Menschen, der der sinnlichen Bilder als Materie bedarf [1].

In diesem Punkte verdient die Ansicht des Albertus und des hl. Thomas den Vorzug, weil sie die realen Unterschiede in der Welt, namentlich den Dualismus der endlichen Principien, auf den wir beim Begreifen der Erscheinungen in der Welt stets und überall zurückkommen müssen, mit aller Klarheit und Entschiedenheit festhält. Wie das Potenzielle vom Wirklichen, das Wesen vom Sein, die Sünde von der Tugend, das Nothwendige vom Freien u. s. w. zu unterscheiden, so dürfen auch die Grenzen zwischen dem Geistigen und Materiellen nicht ausgewischt werden. Nur so ist allen Versuchen, die Welt pantheistisch aus einer in ihr vorhandenen und in ihr eingeschlossenen Ursache herzuleiten, von vornherein ein Riegel vorgeschoben.

4. Mit der zuletzt behandelten Frage hing eine andere, und zwar eine der schwierigsten, nämlich die nach dem Individuationsprincipe für das Reich der Geister zusammen. Ohne allen Zweifel sind die Engel Einzelwesen, d. h. Individuen und besondere Personen, obwohl, wie an der menschlichen Natur Christi zu sehen ist, die Individualität und die Persönlichkeit noch nicht vollständig zusammenfallen. Es gibt nicht nur individuelle Wesen im Bereiche der materiellen Natur, die keine Persönlichkeiten bilden, weil die Persönlichkeit nur geistigen Einzelwesen zukommt, sondern auch auf dem Gebiete der geistigen Wesen existirt eine individuelle Natur, nämlich die mensch-

---

[1] C. gent. II, 91: Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae.

liche Natur Christi, welche noch keine Persönlichkeit ist, weil diesen Vorrang des Fürsichseins, gewissermaßen der Souveränetät, der Logos in der einen Person Christi einnahm. Von diesem dogmatischen Unterschied zwischen Individuum und Person auf dem Gebiete der geistigen Welt können wir hier absehen. Jedenfalls sind die Engel Einzelwesen und Individuen (supposita). Aber die Scholastiker stellten mit Rücksicht auf die Individualität zwei Fragen: die eine: wodurch sich das eine Individuum vom anderen in der Engelwelt unterscheide; und die zweite: woraus sich das dem einzelnen Engel Individuelle ergebe, was das Individualisirende oder das Individuationsprincip sei.

Die Scholastik kam zu diesen Fragen an der Hand der aristotelischen Philosophie. Denn diese hatte ebenso wie Plato das Allgemeine an den Einzeldingen für das eigentliche Object der geistigen Erkenntniß erklärt und es nur im Unterschiede von Plato in die Dinge verlegt. Daher der endlose Streit über die Universalien, weil man darunter zuweilen das in den Dingen existirende, also reale Abbild des Allgemeinbegriffs, zuweilen den geistigen Begriff selbst verstand. An dem Universale im ersteren Sinne ist jedenfalls die Form oder die Formalursache der vornehmlichste Bestandtheil und der Grund des Seins oder der Verwirklichung und des Soseins (esse essentiae); ja sie wird von Aristoteles oft mit dem universale verwechselt, obschon jedes reale Wesen der materiellen Dinge auch als universale aus Form und Materie besteht, wie z. B. die in jedem Menschen existirende humanitas. Daher die Frage bei den Scholastikern: was unterscheidet das eine Einzelwesen vom anderen und was bewirkt diese Abhebung des Einzelwesens von der Art desselben, in welcher eine unendliche Zahl von Individuen gedacht werden kann?

Beide Fragen gehen in einander über und lassen sich schwerlich mit voller Sicherheit entscheiden.

Albertus Magnus ist mit verschiedenen Erklärungsversuchen bekannt, will sich aber für keinen mit voller Gewißheit entscheiden. Er citirt den arabischen Aristoteliker Algazel, der das, was das Einzelwesen zum Individuum macht, in einem Accidenz findet, welches gerade diesem Einzelwesen als ein unmittheilbares eignet, und andere, welche die Summe der Accidenzien dieser Art für das erklären, was das Individuum zum Individuum macht[1]. Ueber das Princip, wodurch die Individuation zu Stande kommt, gibt er noch weniger eine Entscheidung, erklärt das suppositum selbst für das Princip, nicht aber die Materie, letztere nur in sofern, als sie das Substrat ist, auf welchem sich das Individuum von der Species abhebt[2]. Abweichend von den späteren Erklärungen ist die Annahme, daß das Individuelle, im Unter-

[1] S. th. 2: tr. 1. p. 38: Ad aliud dicendum, quod in communi una ratio est incommunicabilitatis, quae, sicut dicit Algazel, est ab accidente incommunicabili; et Boëthius dicit, quod est a collectione accidentium quae in alio impossibile est inveniri, quae nomine proprii significatur, cum dicitur Socratitas vel Platonitas. Et hoc modo unum est principium singularitatis et incommunicabilitatis, et hoc est hîc suppositum naturae communis in qualibet natura. Unde materia, secundum quod materia, non est talis singularitatis principium, sed in quantum est fundamentum primum, in quo fundatur esse hujus suppositi, cui convenit accidens incommunicabile.

[2] Ib.: Sed primum, quo id quod creatum est, est *hoc* aliquid (sc. individuum), non est materia, sed potius suppositum naturae communis, quod in antehabitis diximus *id quod est*.

schiede von der allen Individuen derselben Art eignenden Natur, etwas Accidentelles sei. Im Uebrigen muß, wie er wiederholt lehrt, beim Engel dieser Unterschied zwischen Natur (quo est) und Individuum (quod est) gemacht werden, wenn auch die Zusammensetzung von Form und Materie fehlt.

Der hl. Bonaventura erörtert dieselben Punkte in der Engellehre. Einige, sagt er, steigern die individuellen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Engel bis zu specifischen in dem Grade, daß jeder Engel für sich eine besondere Species bilde, wie alle Menschen eine Species bilden. Dieß scheint ihm übertrieben [1], weil die hl. Schrift für mehrere Engel dieselben Aemter und Thätigkeiten annehme. Aber persönliche Unterschiede sind sicher unter den Engeln vorhanden, sowohl mit Rücksicht auf ihr verschiedenes Verhältniß zu Gott als zu ihren übrigen Mitgeschöpfen. Trotzdem sollen die persönlichen Unterschiede nicht accidentelle sein, als wenn sie etwa aus den Accidenzien erst hervorgingen, höchstens nur in soweit, als sie sich in Accidenzien zeigen; sonst sind sie wesentliche (substantiales) oder substanzielle, weil sie aus der Substanz resultiren [2]. Die Individuation schließt nämlich etwas Doppeltes in sich: Untheilbarkeit (indivisionem) und Unterscheidung (discretionem) von allen übrigen Einzelwesen. Die erstere kommt nur durch die substanzielle Vereinigung von Form und Materie zu einem Einzelwesen zu Stande; die letztere vollzieht sich durch die verschiedenen Accidenzien und ist eine accidentelle [3]. Wenn nun der seraphische Lehrer dem Obigen zufolge auch für das Reich der reinen Geister eine Materie annimmt, die sogar mit der aller sinnlichen Dinge wesentlich dieselbe sein soll, so folgt er dem Aristoteles doch nicht darin, in der Materie das Individuationsprincip auch für die einzelnen Engel anzunehmen, als wenn dieselbe etwa zu der vielen Einzelwesen gemeinsamen Natur das Individuelle hinzufüge. Noch auch adoptirt er die spätere Ansicht der Skotisten, daß die Form, nämlich die forma specialissima, die Individuation aus sich hervorbringe. Wie kann, fragt er, die Materie, welche die allgemeine potenziale Ursache für alle endlichen Dinge ist, zugleich den Grund für das Individuelle abgeben? Wie kann die Form, deren Wesen es ist, in vielen Individuen existiren zu können, das Individuationsprincip sein? Daher scheint ihm die Individuation aus der wirklichen Vereinigung der Form mit der Materie zu folgen und zwar so, daß aus der Materie das hic et

---

[1] In Sentt. 2. dist. 3. a. 2. qu. 1: Quidam enim dixerunt, quod in angelis est discretio personalis; sed numquam pure, immo sunt ibi tot species quot individua; similiter dicunt in luminaribus mundi.

[2] Ib. qu. 2: Et ideo alius modus est dicendi quod discretio personalis dicit proprietatem accidentalem, quae non causatur ab accidentibus, sed a substantia sive principiis substantialibus.

[3] Ib.: Discretio autem individualis duo dicit, indivisionem et consequenter distinctionem. Indivisio autem est ex principiorum indivisione et appropriatione: ipsa enim rei principia dum conjunguntur, invicem se appropriant et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum, sive esse distinctum ab alio, exsurgit ex hoc numerus et ita accidentalis proprietas dicit consequens ad substantiam, et sic individualis discretio dicit aliquid accidentale et aliquid substantiale: personalis autem addit super hanc dignitatem personalitatis. Ueber dieses Letztere muß bei der hypostatischen Union in Christo die Rede sein.

nunc, und das esse existentiae, aus der Form aber das Sosein und der actus essendi komme [1].

Gegen diese Erklärung muß eingewandt werden, daß die Existenz der Engel nicht durch die Materie vermittelt werden kann, weil diese ihnen überhaupt nicht eignet.

Der hl. Thomas vindicirt den Engeln die Immaterialität, aber damit nicht die Einfachheit, welche Gott allein gebührt. Sie sind als rein geistige Wesen nach ihm über alle physische Zusammensetzung von Materie und Form wohl erhaben, aber nicht über die metaphysische von Potenz und Actus; diese ist vielmehr mit dem geschaffenen Sein von selbst gegeben. Dazu gehört auch die Zusammensetzung aus Natur und Individuum: der hl. Thomas nennt sie die aus Sein (esse) und Substanz (substantia), indem er das quo est dem Sein (esse) und das quod est der Einzelsubstanz (substantia) gleichstellt [2]. Für die materiellen Dinge setzt er mit Aristoteles das Individuationsprincip in die Materie, oder vielmehr in die materia signata; wie denn mehrere Kugeln durch die Verschiedenheit ihrer Materie zu mehreren Einzelwesen werden. Für die Engel muß daher ein anderes Individuationsprincip angenommen werden [3]. Der englische Lehrer findet in der Eigenthümlichkeit des Wesens der Engel, daß sie geschaffene substanziale Formen sind, von welchen jede einzelne eine Species für sich bildet, auch den Grund für die Individuation. Zu ihrer Form braucht nicht noch ein anderes Individuationsprincip hinzuzukommen, um sie zu individuellen Wesen zu machen. Nur bei den materiellen Dingen ist die Form nach dem hl. Thomas etwas Allgemeines und erhält das individuelle Sein durch die materia signata. Daß jedoch der individuelle Engel (suppositum) als Träger des Seins von diesem verschieden ist, hat in der Creatürlichkeit seinen Grund. Denn das Sein hat er eben von Gott empfangen; er muß es daher von sich unterscheiden, wie er denn auch außer dem Sein noch verschiedene Accidenzien mit sich vereinigt [4].

Jedoch diese Auffassung des hl. Thomas, nach welcher die forma substantialis der Engel nicht eine allgemeine Species für alle begründen, sondern an sich schon individuell sein soll, hatte den anderen Satz im Gefolge, daß alle einzelnen Engel nicht nur numerisch, sondern auch specifisch unter einander verschieden seien. Dieser Satz fand Widerspruch bei den Theologen aus der Franziskanerschule an der Pariser Universität [5]. Der hl. Bonaventura

---

[1] Ib. qu. 3: Ideo est tertia positio satis plana, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum: sicut patet, cum impressio vel expressio sit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras a quo veniat principaliter: dicendum quod individuum est hoc aliquid. Quod sit *hoc,* principalius habet a materia, ratione cujus forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit *aliquid,* habet a forma. Individuum enim habet esse, habet et existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum forma materiae.

[2] C. Gent. II, 54.

[3] *Thom.* de princ. individ.: Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis; non quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hîc et nunc.

[4] *Thom.* c. Gent. II, 52.

[5] Cf. *Jourdain,* la phil. de St. Thom. 2, 47.

hatte ihn ebenfalls nicht gelten lassen. Das muß den Albertus Magnus, der im Commentar zu den Sentenzenbüchern [1] dasselbe mit seinem Schüler, dem hl. Thomas, gelehrt hatte, bewogen haben, in seiner Summa der Theologie davon Abstand zu nehmen und wiederum die specifische Einheit aller Engel zu statuiren [2].

Duns Skotus übt seine scharfe Kritik auch über die Behauptung des hl. Thomas in Betreff der specifischen Verschiedenheit aller einzelnen Engel unter einander und entscheidet sich dahin, daß man die specifische Einheit aller Engel nicht als eine unmögliche nachweisen könne, daß sie vielmehr wahrscheinlich sei. Die Natur oder Wesenheit des Engels ist nämlich, weil eine geschaffene, auch mittheilbar; wir müssen sie unter dem Begriff des Allgemeinen fassen, und dieses kann stets in vielen Individuen realisirt werden [3]. Eine individuelle Natur nahm daher Duns Skotus wohl für jeden Engel an, obschon alle Engel zusammen nur eine Species bilden sollen; allein das Princip für die Individuation fand er weder in der Quantität der Materie, mit welcher die individuelle Form verbunden ist, noch auch in der Natur des Engels, als sei dieselbe als solche schon eine individuelle, sondern in der individuellen Form (haecceitas), welche formaliter von der specifischen und generellen Form verschieden sein soll.

Aus all dem erhellt, daß die Scholastik die Frage nach dem Individuationsprincipe, welche ihr als ein Erbstück der antiken, dem Begriff von der Schöpfung fernstehenden Philosophie überliefert worden war, nicht vollkommen gelöst hat. Es galt für diese nämlich, den Uebergang und die Brücke aus dem Sein des Allgemeinen, über welches vielfach unklare Begriffe herrschten, und aus dem Sein der Form, welche man zunächst als eine allgemeine sich dachte, in das Sein des Individuellen zu finden. Für die Philosophie, welche die christlichen Offenbarungswahrheiten kennt, möchte die Frage richtiger nach dem Uebergang von dem absoluten göttlichen Sein zu dem beschränkten und individuellen Sein der Creaturen gestellt werden, weil die Form als etwas Allgemeines keineswegs vor dem Individuum Existenz hat. Jedes geschaffene Sein ist als Existirendes schon ein Einzelwesen und ein determinirtes oder individuelles, weil geschieden von dem Sein der übrigen Creaturen, oder, wenn es allein existiren sollte, doch geschieden von dem Sein Gottes wie von dem Nichts, speciell ein determinirtes, weil der freie Schöpferwille Gottes immer nur auf ein Bestimmtes und Umgrenztes gehen kann, sobald er etwas Nichtgöttliches zum Objecte nimmt. Determinirt und individuell ist also jedes geschaffene Sein in demselben Momente, in welchem es als ein reales von Gott gewollt wird, mag er es nun unmittelbar aus dem Nichts hervorrufen oder mag er es potenziell in anderen endlichen Dingen niedergelegt haben, aus welchen es, unter gewissen Einflüssen von verschiedenen Seiten, hervorgeht und zum actuellen Sein gelangt. Wenn aber der Mensch

[1] In Sentt. 2. dist. 9. p. 114.

[2] S. th. 2. tr. 2. qu. 8: Tertii dixerunt, quod omnes angeli sunt unius speciei, differunt tamen hierarchiis et ordinibus . . . Et quia haec sententia sanctis congruit et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opinioni consentiendum esse.

[3] Reportt. 2. dist. 3. qu. 1: Omnis quidditas, quae de se est plurificabilis quantum de se est aequaliter potest esse in infinitis.

durch productive und künstlerische Thätigkeit eine mit seinem Geist erfaßte allgemeine Form in verschiedenen Theilen der Materie wiederholt ausprägt und mehrere Individuen derselben Art hervorbringt, so gibt er bereits vorhandenen materiellen Dingen nur eine accidentelle Form, ruft aber durch seine Thätigkeit keine neuen Substanzen hervor und daher auch keine neuen Einzelwesen, die für sich Träger von ihnen ausschließlich gehörenden Kräften sind. Nach all dem würde das Princip für die Individuation nicht in dem Sinne zu suchen sein, als habe erst die allen Individuen derselben Art gemeinsame Natur als substanziale Form etwa eher Existenz und dann das Einzelwesen (suppositum sive natura individua), sondern mit dem Sein wird auch sogleich das Sein des Einzelwesens gegeben, sei es actuell, sei es potenziell.

Die im Obigen beim hl. Bonaventura berührte Frage nach dem Unterschiede der Person von dem individuellen Einzelwesen auf dem Gebiete der geistigen Creaturen kommt füglicher in der Lehre von der Person Christi zur Sprache, weil sie da von dogmatischer Geltung wird. In dem Personsein oder in der Persönlichkeit tritt zu der Individualität der Substanz noch ein Vorzug hinzu. Sie muß als Person nicht nur in sich, d. h. nicht an einem anderen Subject existiren, sondern die vollendete Subsistenz für sich besitzen, so daß sie nicht Theil eines Höheren werden kann, noch auch ihre Thätigkeiten einem Anderen zugelegt werden können[1]. Unter den Thomisten und Skotisten entstand darüber eine Controverse, ob der Unterschied zwischen Person und individueller Natur ein realer sei, und die Persönlichkeit außer der individuellen Natur noch etwas Positives in sich fasse, oder ob zur Natur, wie die Skotisten meinten, nur eine Negation hinzutreten müßte, um sogleich auch in ihr die Persönlichkeit hervortreten zu lassen. Darüber in der Christologie.

5. Die Unsterblichkeit der Engel in dem Sinne von Unvergänglichkeit ergibt sich aus ihrer Immaterialität, weil sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern für sich subsistirende Formen sind[2]. Dagegen war die Auffassung der Franziskanerschule von der Wesenheit der Engel als einer aus Form und Materie zusammengesetzten wohl zur Schwächung, aber gewiß nicht zur Verstärkung des Beweises für die Unsterblichkeit der Geister geeignet. Die Vertreter der Franziskanerschule mußten sich vornehmlich auf die Gottebenbildlichkeit der Geister berufen oder auf das Vermögen derselben, Gott selbst als den Unendlichen zu erfassen und zu lieben, in welchem Streben ihrer Natur ein deutlicher Hinweis auf ein ewiges Leben liegt.

6. Die Engel sind nur in sofern im Raume, als ihre Kraft bei ihrer Bethätigung sich an einen Ort binden kann. Sie konnten auch existiren, ehe die materielle Welt mit dem Raume geschaffen war. Sie sind als rein geistige Wesen nicht vom Raume eingeschlossen und in soweit nicht circumscriptive im Raume oder einen Raum erfüllend, noch auch abhängig vom Raume, wie die Menschenseele hinieden an den Leib gebunden ist; sie sind auf diese Weise erhaben über die Räumlichkeit und nur definitive im Raume, insofern sie an allen Orten im Raume beliebig ihre Wirksamkeit ansetzen und ausüben können[3].

---

[1] Cf. *Thom.* s. th. 3. qu. 2. a. 3. [2] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 50. a. 5.

[3] Einzelne Scholastiker nahmen einen besonderen Ort zur Wohnung der Engel an,

Aus ihrer endlichen, also beschränkten Kraft leitet der hl. Thomas die Folgerung her, daß die Engel nur an einzelnen Orten gegenwärtig sein, aber einzeln nicht den ganzen Raum erfüllen noch auch zu zweien oder mehreren an einem und demselben Orte sein könnten. Jedoch hat der hl. Thomas die Unmöglichkeit für den Engel, den ganzen Raum mit seiner Kraft zumal zu durchdringen, nicht auf evidente Weise erwiesen, obwohl es wahrscheinlich erscheint, daß er als ein beschränktes Wesen immer nur einen bestimmten Theil des Raumes mit seiner Kraft beeinflussen kann [1]. Ebensowenig ist der Beweis für den anderen Satz ein stringenter, daß mehrere Engel nicht zugleich an einem Orte sein könnten. Der hl. Lehrer führt aus, daß zwei Wesen nicht zugleich die vollständigen und unmittelbaren Ursachen und bewirkenden Principien eines Dinges sein können. Wenn nun der Engel nur in soweit im Raume ist, als er mit seiner Kraft denselben unmittelbar berührt, so soll er auch nicht mit einem anderen Engel zugleich denselben Raum innehaben können [2]. Daß er aber zugleich mit der menschlichen Seele an einem und demselben Orte sein könne, verneint der heilige Lehrer nicht. Im Uebrigen würden durch die Annahme, daß ein Engel im ganzen Raume, welcher immer etwas Endliches ist, mit seiner Kraft sein könnte, oder daß zwei oder mehrere Engel an einem und demselben Orte sein könnten, die Schranken der Endlichkeit noch nicht durchbrochen, die Engel noch nicht dem allgegenwärtigen Gott gleich gestellt, weil Gott mit seinem ganzen Wesen in jedem Theile des Raumes so ist, wie im ganzen Raume und doch von demselben nicht eingeschlossen wird [3].

Aus den Beziehungen des Engels zum Raume, den er nur mit seiner Kraft berührt, ergibt sich auch die Art und Weise seiner Bewegung. Dieselbe kann eine continuirliche oder eine Zwischenräume überspringende sein; wogegen ein materieller Gegenstand, welcher vom Raume umschlossen und beherrscht wird, nur in continuirlicher Weise sich bewegen kann. Man drückt somit dasselbe aus, wenn man sagt, daß der Engel sich von dem einen Endpunkt des Raumes zum entgegengesetzten bewegen kann, ohne den dazwischenliegenden Raum zu berühren oder zu durchfliegen [4].

---

nämlich das coelum empyreum, welches ganz Licht, unbeweglich, unsichtbar und das Centrum für den Himmel der Gestirne sein sollte. Damit war dann auch eine örtliche Umgrenzung und eine gewisse Gebundenheit an die Materie gegeben. So der hl. Bonaventura (In Sentt. 2. dist. 2. pag. 34.) und Albertus Magnus (In Sentt. 2. dist. 2. pag. 29).

[1] S. th. 1. qu. 52. a. 2: Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

[2] Ib. a. 3: Et ratio hujus est quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et ejusdem rei . . . . . Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est a. 1. hujus quaest., non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

[3] Der hl. Bonaventura (in Sentt. 2. dist. 2. pag. 37) gibt die Möglichkeit zu, daß zwei Engel an einem und demselben Orte sein könnten; ebenso Duns Skotus (Oxon. 2. dist. 2. qu. 7. n. 1).

[4] Ib. qu. 53. a. 2.

Dagegen ist die Bewegung der Engel nicht ohne die begleitende Zeit zu denken; die Zeit ist nichts Anderes, als das Maß oder die Zählung des Früher oder Später in der Bewegung [1]. Man könnte entgegnen: der Engel befinde sich erst in Ruhe und bewege sich dann in einem untheilbaren Jetzt und Momente und nicht in der Zeit an einen anderen Ort. Allein gerade das Ende der Ruhe oder der Anfang der Bewegung ist als ein untheilbares Jetzt zu betrachten und ebenso auch das Ende der Bewegung, bei welchem der Engel sich an einem andern Orte befindet. Das Dazwischenliegende muß daher durch die Zeit gemessen werden. Nur muß diese Zeit für die Engel nicht gerade nothwendig eine continuirliche sein, weil auch ihre Bewegung nicht nothwendig diesen Charakter an sich trägt. Sie kann eine continuirliche oder eine unterbrochene sein, je nachdem die Bewegung der Engel von der einen oder anderen Art ist. Die Zeit der Engel wird daher auch nicht gemessen nach der continuirlichen Bewegung der Gestirne, sondern nach der Zahl der Entscheidungen ihres Willens, womit sie ihre Bewegung einrichten [2].

Duns Skotus dagegen nimmt sowohl für die Dauer als auch für die Thätigkeiten der Engel eine andere Zeit als die der grobmateriellen Dinge zum Maße an, nicht das tempus, sondern das aevum, welches mit der Erschaffung der einfachen Substanzen seinen Anfang nahm und eine unendliche Zahl von Jetzt zuläßt. Die Engel sind also nicht ewig wie Gott, aber für ihre Dauer gibt es kein anderes Maß, als das mit ihrer Existenz gegebene: kein anderes Maß in ihnen selbst, weil wegen der Einfachheit ihres Wesens ihre Existenz und ihre Dauer identisch sind; kein anderes Maß in den geistigen Mitgeschöpfen, weil derjenige Engel, dessen Existenz das Maß abgeben würde, über alle Mitgeschöpfe erhoben werden würde [3].

§ 45.

(Fortsetzung.)

Ueber die Kräfte und Thätigkeiten der Engel.

Als geistige Wesen sind die Engel ebenso wie die Menschenseelen mit der Erkenntniß- und Willenskraft ausgestattet und besitzen in derselben ihre natürliche Ebenbildlichkeit mit Gott.

1. Das Erkennen der Engel ist als die Bethätigung einer Kraft nicht nur von dieser, sondern auch von dem Träger derselben, der Substanz, verschieden. Nur in Gott ist wegen seiner absoluten Einfachheit alles dieses realiter Eins: Gott ist der purissimus actus. Dagegen gibt es bei allen endlichen Dingen neben der Actualität eine Passivität und Potenzialität; ihre Kraft ist weder mit ihrer Substanz noch mit deren Bethätigung eines und dasselbe. Würde das Erkennen selbst subsistiren, so würde es wegen seiner Aehnlichkeit in allen Geschöpfen nur als eine Substanz zu fassen und mit Gott selbst zu identificiren sein [4].

---

[1] Ib. a. 3: Tempus nihil aliud est quam numeratio prioris et posterioris in motu.

[2] Ib. a. 3. [3] Reportt. 2. dist. 2. qu. 1.

[4] *Thom.* s. th. 1. q. 54. a. 1: Praeterea, si intelligere Angeli esset ejus sub-

Das Erkennen der Engel ist auch nicht identisch mit ihrem Sein. Das Sein ist die Actualität der Wesenheit, wie das Erkennen die Actualität der Erkenntnißkraft. Das Sein einer jeden Creatur trägt noch mehr einen endlichen Charakter an sich und ist noch mehr beschränkt als das Erkennen. Denn das Erkennen ist wie das Wollen zwar ein immanenter Act, der nicht auf die Veränderung eines Gegenstandes außer uns geht, vielmehr in unser eigenes Wesen zur Vollendung desselben zurückkehrt und reflectirt; aber rücksichtlich des Objects ist das Erkennen universal, ja unendlich, in sofern es Empfänglichkeit und Potenzialität für das Absolute und Unendliche hat und alles Seiende, auch Gott, in sich aufnehmen kann. Dagegen ist das Sein der Creatur nach Genus und Species beschränkt und als individuelles genau bestimmt; nur das Sein Gottes ist unendlich [1].

Nicht minder ist das Erkennen der Engel auch von ihrer Wesenheit verschieden. Denn die Wesenheit ist die Voraussetzung für das Sein der Creaturen, hat nur die Potenzialität zum Sein in sich, muß daher auch von der Erkenntnißkraft wie von deren Bethätigung, dem Erkennen, als einem Ausfluß des Seins, verschieden sein. Sonst aber unterscheidet sich die Erkenntnißkraft der reinen Geister in manchen Punkten von der des Menschen. Die bei allen Scholastikern wiederkehrende Unterscheidung zwischen intellectus agens und intellectus possibilis trifft beim Engel nicht zu. Der intellectus possibilis eignet dem Menschen, weil er die geistigen Begriffe nicht immer actuell erkennt, sondern nur die Potenz zur Aufnahme derselben besitzt, wenn sie ihm vom intellectus agens eingeprägt werden. Daher der Name intellectus possibilis. Er hat die geistigen Begriffe auch nicht habituell wie angeborne Ideen in sich. Der intellectus agens muß vielmehr die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) mit seinem intellectuellen Lichte erst beleuchten und abstrahirt sodann von ihnen unter dem Fallenlassen der individuellen Aeußerlichkeiten die höheren geistigen Begriffe, von welchen in den Dingen nur Copien vorliegen, und erfaßt alsdann mit seinen geistigen Begriffen sowohl das Allgemeine als das Individuelle. Der Engel dagegen erkennt alles das, was für seine Erkenntniß von Natur aus bestimmt ist, actuell; seine Entwicklung hat sich wesentlich in einem Momente vollendet. Die Objecte seiner Erkenntniß sind für ihn nicht etwa bloß potenziell in den materiellen Dingen enthalten, sondern sind zuallererst die immateriellen Dinge, wie sie actuell existiren [2]. Dagegen nimmt Duns Skotus auch beim Engel sowohl den intellectus possibilis als intellectus agens an [3], weil er nur durch letztere die Erkenntniß der materiellen Dinge gewinnen könne.

---

stantia, oporteret, quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius Angeli.

[1] Ib. a. 2.

[2] Ib. qu. 54. a. 4: Utraque autem necessitas deest in Angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quae naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales; et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis.

[3] Oxon. 2. dist. 3. qu. 11. n. 4.

Das Medium, wodurch die Engel die meisten Dinge erkennen, ist nicht ihre Wesenheit; nur Gott erkennt Alles durch sein Wesen, sowohl das Allgemeine als das Individuelle, weil Alles in Gott seine höchste reale und bewirkende und finale Ursache hat. Der Engel hat dagegen eine beschränkte und specifisch bestimmte Wesenheit und darin nur ein allgemeines Bild von den übrigen Dingen; er erkennt daher in seiner Wesenheit nur das Allgemeine an denselben. Das Medium, wodurch der Engel der Regel nach die Dinge erkennt, sind die ihm angeschaffenen Ideen (species a natura inditae). Denn das Medium oder die Form der Erkenntniß muß einerseits potenziell alles das in sich fassen, was überhaupt erkannt werden soll, andererseits auch die Fähigkeit oder das Vermögen ganz erfüllen, auf daß dieses alles Erreichbare auch wirklich erreicht. Wäre nun das einzige Medium für die Erkenntniß der Engel ihre eigene Wesenheit, so würden sie nicht das Unendliche erkennen. Allein schon die Erkenntnißkraft, des Menschen erfaßt thatsächlich, wenn auch in unvollkommener Weise, Gott, den Unendlichen: um wie viel mehr die der Engel? Die Erkenntnißkraft der Engel muß also durch eine vollkommenere Form vollendet werden, als durch deren endliche Wesenheit, weil sie durch diese Form oder durch dieses Medium Gott und die übrigen Dinge vollkommener erkennen sollen, und weil dadurch ihr Vermögen, d. i. ihre Erkenntnißkraft, vollständig erfüllt werden soll. Und in der That eignet ihr eine solche Form, welche nach der einen wie nach der anderen Seite zur Erfassung des Unendlichen wie zur Erfüllung der Kraft dem Bedürfnisse entspricht — es sind die Ideen [1], welche potenziell alles enthalten, was die Engel erkennen können.

Diese Ideen haben die Engel nicht von den materiellen Dingen abstrahirt, sondern von Gott als anerschaffen zugleich mit der Schöpfung erhalten. Die Unvollkommenheit der menschlichen Seele zeigt sich darin, daß sie an die Materie gebunden ist und sie doch nicht vollständig beherrschen kann; daß sie von ihr als einer störrischen Dienerin ihre geistigen Begriffe entlehnen muß. Das Medium für die Erkenntniß der menschlichen Seele sind die von den materiellen Dingen abstrahirten Ideen. Die Erkenntnißkraft der reinen Geister dagegen kann nicht von der Materie abhängig, muß von Natur aus durch Gott mit der nöthigen Form ausgestattet und daher mit den anerschaffenen Ideen ausgerüstet sein [2]. Diese legen alle Scholastiker den Engeln bei, wie vor dem hl. Thomas schon Alexander von Hales [3].

Ganz besonders hat der Lehrer des hl. Thomas, Albertus Magnus, diesen Lehrpunkt über die angeborenen Ideen begründet. Gott erkennt Alles am vollkommensten in seinem eigenen Wesen, einschließlich auch die Ideen oder Urbilder, nach welchen er die Welt geschaffen. Mit dieser Erkenntniß der Ideen können wir die des Künstlers vergleichen, wenn er ein Werk in der von ihm gebildeten Idee erfaßt hat. Er bedarf dann zu dieser Erkenntniß nicht des äußeren Werkes, erlangt überhaupt von diesem Werke nachträglich nur eine unvollkommene Erkenntniß, weil er seine Idee in der Materie nicht vollkommen ausgestalten konnte. An jener idealen Erkenntniß Gottes participirt nun auch der Engel, indem ihm die geistigen Abbilder von den

[1] Ib. qu. 55. a. 1. [2] Ib. a. 2. [3] S. th. 2. qu. 26. membr. 2.

göttlichen Urbildern eingepflanzt sind. Gott hat also die Ordnung der Welt von Ewigkeit her im Logos festgestellt; in ihm leuchtet dieselbe wie Licht und Leben; ein Abbild davon strahlt in den Intellect der vernünftigen Geister, aus welchem diese die Welt viel besser erkennen, als wir, die wir auf die Abstraction von den sichtbaren Dingen angewiesen sind [1]. — Die freien Thätigkeiten der Menschen erkennen die Engel aber nicht auf diese Weise, sondern nur im Logos. So treffend Albertus Magnus. Wir haben demselben nichts beizufügen, als dessen eigene Bemerkung, daß die dem Menschen eigenthümliche Function des intellectus agens, nämlich die Beleuchtung der sinnlichen Vorstellungen mit seinem Lichte, um von ihnen Geistiges zu gewinnen, für die Engel nicht nothwendig ist. Die Unterscheidung zwischen den beiden Vermögen oder zwischen den genannten Bethätigungsweisen der Erkenntnißkraft kann daher auf den Engel keine Anwendung finden.

Den Grad der Vollkommenheit der Erkenntniß bei den Engeln bestimmt der hl. Thomas je nach der höheren Allgemeinheit der Ideen, wodurch sie erkennen. Gott erkennt nämlich Alles in einem einzigen Acte und in seinem eigenen ungetheilten Wesen. Je näher also die Erkenntniß der Creaturen der Gottes kömmt, desto einfacher wird sie sein. Wir sehen etwas Aehnliches bei der menschlichen Erkenntnißkraft. Je schwächer und unvollkommener dieselbe ist, desto mehr bedarf sie der Beispiele aus der sinnlichen Welt, um sich die übersinnlichen Wahrheiten klar zu machen. Jedoch darf das Gesagte nicht mißverstanden werden. Die Erkenntniß ist nicht um so vollkommener, je allgemeiner das Object ist, sondern nur, je allgemeiner und umfassender das Medium ist. Ersteres wäre unrichtig. Wüßte Jemand vom Menschen nichts Anderes als das Allgemeinste, das Sein, oder auch nur, daß er ein lebendes Wesen wäre, so würde seine Erkenntniß eine unvollkommene sein [2].

Erklären wir das Gesagte und die Erkenntniß durch angeborene Ideen noch etwas genauer durch eine Analogie. — Wenn Jemand es zu einer tiefen und vollständigen Kenntniß der christlichen Moral gebracht hat, so hat er zugleich die Ideen für das sittliche Leben gewonnen und ihre Einheit und Zusammengehörigkeit aus der höchsten Idee des übernatürlich Guten begriffen. Wenn er nun aus dieser Idee das ganze sittliche Leben des Christen als ein Abbild durchschaute: so würde auch dieser durch die Ideen erkennen, nur mit dem Unterschiede, daß es nicht angeborene und von Gott zugleich mit der Schöpfung mitgetheilte wären, sondern erworbene und allmählich errungene. Die Erkenntniß eines solchen würde eine um so vollkommenere sein, je klarer er die höchste Idee durchschaute und in ihr zugleich alle näheren Bestimmungen und Consequenzen überblickte. Aehnlich verhält es sich mit der Erkenntniß der Engel.

Zu den Objecten, auf welche sich die Erkenntniß der Engel erstreckt, gehört zunächst ihre eigene Wesenheit und Substanz; und von dieser Erkenntniß meint der hl. Thomas, daß die Engel ihre eigene Substanz durch diese selbst (per substantiam) erkännten, ähnlich wie wir im Himmel Gottes Wesen als uns unmittelbar gegenwärtig und nicht durch erworbene Ideen (species) erkennen werden. Die Wesenheit der übrigen rein geistigen Mitgeschöpfe er-

---

[1] Cf. Summa P. 2. tract. 4. qu. 14. a. 2. [2] S. th. 1. qu. 55. a. 3.

kennen sie aber nicht durch ihre Wesenheit, sondern durch die anerschaffenen Ideen [1], weil es nicht recht denkbar ist, daß der eine Engel mit dem andern seiner Substanz nach sich so innig verbindet, daß seine eigene Substanz die Form der Erkenntniß des andern wird. — Die Art und Weise, wie die Engel mit ihren natürlichen Kräften Gott erkennen, ist eine vollkommenere, als die der Menschen. Diese erkennen Gott von Natur aus stets nur mittelbarer Weise (per effectus) aus den Geschöpfen, denen Gott ein Bild von sich oder doch Spuren von seinen Eigenschaften eingedrückt hat; dagegen hat der Engel ein vollkommeneres Bild von Gott in sich selbst, nämlich ein seiner Erkenntnißkraft eingeprägtes, und erkennt daraus Gott, ähnlich wie wir durch das in unserm Auge abgedrückte Bild eines Baumes diesen Baum selbst erkennen [2]. Ihre natürliche Gotteserkenntniß ist eine per speciem impressam.

Die Engel erkennen auch die concreten Einzelheiten an den übrigen geistigen Geschöpfen und in der sichtbaren Natur. Der hl. Thomas folgert dieß aus dem Glaubenssatze von den Schutzengeln, weil diese ihr Amt ohne die erwähnte Kenntniß nicht versehen könnten. Außerdem beruft er sich auch auf die von den Scholastikern angenommene Hypothese von der Bewegung der Gestirne durch die Engel. Darüber Näheres im Folgenden.

Uebrigens gewinnen die Engel diese Erkenntniß nicht durch ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen, weil sie als rein geistige Wesen dessen entbehren, sondern durch den Intellect, dem eine intuitive Kraft innewohnt, und durch die ihnen mitgetheilten Ideen als Medien, welche Abdrücke der göttlichen Urbilder von all dem sind, was in der Welt sich vollzieht. Die nähere Frage jedoch, welche Einwirkung von Seiten des wirklich Existirenden auf die Erkenntnißkraft der Engel stattfinden müsse, ob eine physische oder eine von Seiten Gottes, oder ob das bloße Gegenwärtigwerden als conditio sine qua non genüge, um die intuitive Erkenntniß der Engel zu begründen oder zu veranlassen, wird vom hl. Thomas nicht mit Gewißheit entschieden.

Von dem Zukünftigen erkennen die Engel mehr als die Menschen, obwohl sie dasselbe nicht so durchschauen wie Gott, vor dem Nichts verschlossen, sondern Alles offen und bloßgelegt ist, weil er als der Ewige alle Zeiten umfaßt und der Zukunft in der einen untheilbaren Gegenwart präsent ist. Sie erkennen mehr als wir, weil sie die Ursachen klarer durchschauen [3].

Die geheimen Gedanken und inneren Willensentschlüsse der Menschen können die Engel höchstens nur aus den Wirkungen erschließen, wenn diese letzteren in das Reich des Aeußeren gelangen oder Veränderungen im Aeußern hervorrufen. Denn sonst haben die einzelnen Geschöpfe die Macht, ihre inneren Gedanken und Willensentschlüsse vor den Mitgeschöpfen zu verbergen; nur Gott sind sie als solche schon offenbar; nur er kann unmittelbar auf den Willen und die geistige Erkenntnißkraft einwirken [4]. Daher erkennt der hl. Thomas mit Gewißheit überall da ein Wunder, wo eine Creatur über die inneren Gedanken und Willensentschlüsse einer andern mit Sicherheit ohne vorangehende Belehrung von Seiten des Betreffenden eine wahre Mittheilung macht, weil sie diese Kenntniß nur durch göttliche Eingebung erhalten

---

[1] Ib. qu. 56. a. 2. [2] Ib. qu. 56. a. 3. [3] Ib. qu. 57. a. 3.
[4] Ib. a. 4.

konnte. — Zur Mittheilung ihrer Gedanken und Willensentschlüsse an andere Engel müssen dieselben erstens den bestimmten mitzutheilenden Gedanken fassen, zweitens einen auf diese Mittheilung gerichteten Willensentschluß erwecken und drittens diejenige physische d. h. unmittelbare Einwirkung auf die Erkenntnißkraft der zu belehrenden Engel ausüben, welche dazu nothwendig sein wird, aber von uns nicht genau beschrieben werden kann, von Albertus ein Zuwinken (innuitio) genannt wird und die Sprache der Engel bildet [1], ohne daß dabei an sinnliche Organe gedacht werden darf.

Die Geheimnisse des Glaubens erkennen die Engel nicht auf natürlichem Wege, ebensowenig durch die angeborenen Ideen. Nur die seligen Geister gewinnen eine intuitive Erkenntniß über dieselben aus der Anschauung des Logos und zwar in dem Umfange, als Gott sich ihnen kundthun will (1 Kor. 2, 11). Je nach ihren Fähigkeiten, je nach dem freien Willen des erleuchtenden Logos erkennen einige mehr, andere weniger davon. Das Geheimniß der Incarnation ist allen seligen Geistern von Anfang an geoffenbart worden; jedoch nicht mit allen speciellen Einzelheiten, welche sich auf die Ausführung des göttlichen Rathschlusses beziehen [2].

Anlangend den Modus der Erkenntniß, so ist die des Engels auch in dieser Hinsicht vollkommener als die des Menschen. Der letztere hat zu den meisten Kenntnissen, welche er sich erwirbt, von Natur aus nur die Potenz; den Habitus der meisten hat er sich durch Anstrengung und mühsame Studien zu erwerben; und wenn er diesen gewonnen hat, wie etwa in der Mathematik, Astronomie, Geschichte, in verschiedenen Sprachen, so hat er die einzelnen Kenntnisse nicht stets actuell präsent. Das Letztere hat nun zwar der Engel auch nicht, aber er besitzt doch von Natur aus nicht etwa bloß die Potenz zu den verschiedenen Kenntnissen, sondern die ihm von Gott mitgetheilten Habitus, welche er je nach seinem freien Willensentschluß actualisiren kann. Der Habitus verleiht nämlich zu der Potenz noch außerdem die große Geneigtheit und Leichtigkeit, bezüglich Nothwendigkeit zu einer bestimmten Bethätigungsweise der betreffenden Kraft. Jedoch die seligen Geister erfreuen sich außerdem auch noch ununterbrochen der actuellen Anschauung des göttlichen Logos und alles dessen, was sie in dem göttlichen Logos schauen [3].

Wie der Intellect des Menschen, so kann auch der des Engels Vieles zumal in einem Acte erfassen, nämlich alles dasjenige, was unter den betreffenden Begriff fällt. Die Engel erkennen nun durch die angeborenen Ideen und daher in einer jeden durch einen einzigen Act zugleich alles dasjenige, was unter dieselbe fällt. Die seligen Geister erkennen aber bei der Anschauung des Logos in einem Acte alles dasjenige zumal, was in der göttlichen Wesenheit für sie als erkennbar vorhanden ist [4].

---

[1] *Albert. M.* s. th. 2. p. 207 sq. *Alex. Hal.* summa IV. qu. 15. m. 2. redet von nutus der Engel.

[2] *Thom.* l. c. a. 5.

[3] Ib. qu. 58. a. 1: Sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum et ea quae in Verbo videt; in hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu.

[4] Ib. qu. 58. a. 2.

Das discursive Erkennen oder das durch Schluß und Argumentation gewonnene (ratio genannt) ist eine Eigenthümlichkeit des Menschen (homo est animal rationale) und in der Schwäche seiner Erkenntnißkraft begründet. Der Engel dagegen erkennt in den angeborenen Ideen sogleich unmittelbar alles, was darin enthalten ist[1]. Auch in diesem Punkte lehrten alle Scholastiker ganz dasselbe[2].

Ebenso ist es in der Schwäche der menschlichen Erkenntnißkraft begründet, daß sie die Begriffe von der Wesenheit der Dinge durch Zusammensetzung und Theilung gewinnen muß; wogegen der Engel sogleich bei Betrachtung eines Gegenstandes dessen Wesenheit erfaßt[3].

Auf den vom hl. Augustin aufgestellten Unterschied zwischen cognitio matutina und vespertina kommt auch der hl. Thomas zurück. Die erstere ist die mit der Anschauung Gottes verbundene, kraft welcher die Dinge so erkannt werden, wie sie in Gott sind; die andere erfaßt die Wesenheit der Dinge zwar nicht nach Art des menschlichen Intellects durch Abstraction von den Besonderheiten und materiellen Erscheinungen, sondern durch die anerschaffenen Ideen, aber so, wie die Dinge in sich, und nicht, wie sie in Gott sind[4]. Die letztere ist daher nicht eine Frucht der Anschauung Gottes, sondern eine natürliche Erkenntniß.

2. Wie das Erkenntnißvermögen, so eignet den Engeln auch der Wille als eine besondere Kraft. Alle Dinge sind durch den Willen von Gott ins Dasein gerufen worden und weisen auf diesen Willen, der das Gute zum Objecte hat, in mehr oder minder deutlicher Weise hin. Alle leblosen Dinge erfüllen mit Nothwendigkeit Gottes Willen oder das Gute, obwohl sie von diesem Objecte ihres Strebens keine Erkenntniß haben. Die sensitiven Wesen erstreben außerdem mit ihrem sinnlichen Begehren particuläre Güter, welche sie mit den Sinnen wahrnehmen, und haben diese Richtung als eine nöthigende. Der Mensch strebt nach dem Guten im Allgemeinen (bonum universale) mit Nothwendigkeit, insofern er dasselbe mit seinem Verstande als das nothwendige Ziel erfaßt. Dieses an den geistigen Intellect sich von selbst anschließende Wollen ist eine Thätigkeit der voluntas und muß daher auch den Engeln eignen.

Der Wille als Kraft ist nicht mit der Wesenheit des Engels identisch. Nur in Gott ist Wesenheit und Wille realiter Eins, indem die göttliche Wesenheit als das höchste Gut und der Inbegriff alles Guten das adäquate Object des göttlichen Wollens ist. Bei der Creatur geht das Wollen vornehmlich auf etwas außer ihr Liegendes und kann aus diesem Grunde nicht identisch mit der Wesenheit sein[5]. Der Wille ist, wie auch der Intellect, auf das Unendliche gerichtet; wogegen die Wesenheit des Engels etwas Geschaffenes und Endliches ist.

Andererseits ist der Wille auch von der Erkenntnißkraft des Engels realiter verschieden. In manchen Punkten läßt sich die Frage nach der realen oder virtuellen Verschiedenheit der unseren Begriffen entsprechenden Dinge nicht

---

[1] Ib. a. 3. [2] Cf. *Alex. Hal.* s. th. 2. q. 22. membr. 2.

[3] *Thom.* s. th. 1. qu. 58. a. 4. [4] Ib. a. 7.

[5] Ib. qu. 59. a. 2: Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem.

mit voller Sicherheit beantworten; so läßt sich in vielen Einzelfällen bei den endlichen Dingen auch die Zahl der realiter verschiedenen Kräfte schwerlich mit Gewißheit bestimmen. Aber der Wille und die Erkenntnißkraft müssen doch als zwei realiter verschiedene Kräfte aufgefaßt werden. Während nämlich die Erkenntnißkraft das Wahre zum Objecte hat, welches in unserer Seele selbst wohnt, obwohl es von den Dingen außer uns abstrahirt ist — geht der Wille auf das Gute, das außerhalb des Wollenden subsistirt und von dem Wollenden erstrebt wird, um durch den Besitz desselben die eigene Güte zu erhöhen. Bei Gott trifft dieß nicht zu. Gottes Wesenheit ist zugleich das Object für seine Erkenntniß wie für sein Wollen [1].

Der Wille ist beim Engel wie auch beim Menschen ein freier (liberum arbitrium) und zeigt sich als solcher bei allen intellectuellen Wesen. Mit der Erkenntnißkraft erfassen sie auf nöthigende Weise das Gute im Allgemeinen (bonum universale) und müssen dieß in derselben nöthigenden Weise wollen. Aber bei dem Urtheilen in concreten Fällen, ob dieses oder jenes ein Gut sei, sind sie frei und ebenso frei in ihrem Wollen, so daß sie auch das Gegentheil oder etwas anderes wollen können [2]. Daher gibt es auch bei den Engeln eine mit Nöthigung sich geltend machende und eine freie Liebe (amor naturalis und dilectio electiva). Wie das Wollen der Seligkeit im Allgemeinen, so ist auch die auf dieses allgemeine Endziel gerichtete Liebe der Engel eine natürliche und unüberwindliche. Aber mit Rücksicht auf die Mittel zur Erlangung des Guten im Allgemeinen haben die Engel freie Wahl und bethätigen ihre Liebe mit Freiheit. Darin liegt noch nicht ein Zeichen für eine Unvollkommenheit des Willens [3]. Diese beiden Bethätigungsweisen, die nothwendige wie die freie, finden sich sowohl bei der Liebe der Engel zu sich selbst und zu den Mitengeln, als bei der zu Gott wieder. Auch Gott liebt der Engel schon mit natürlicher und unwillkürlicher Liebe, insofern er das werthvollere, zumal das höchste Gut, unwillkürlich dem niederen vorzieht. Die Bethätigung der charitas ist aber eine freie, weil sie auf Gott als das übernatürliche Endziel gerichtet ist [4].

§ 46.

(Fortsetzung.)

Die guten und die bösen Engel.

1. Die Engel sind ebenso wie die Menschen aus besonderer Gnädigkeit Gottes zu einem übernatürlichen Endziele, nämlich zur Anschauung Gottes bestimmt worden. Die passive Möglichkeit (potentia obedientialis) dafür haben sie durch Gott schon von Natur aus, d. i. durch die Schöpfung, aber die entsprechende positive Disposition erst durch die freie Güte und Gnade Gottes, nach der Ansicht der Thomisten schon gleich bei der Schöpfung, nach

[1] Ib.

[2] Ib. a. 3: Sed solum id, quod habet intellectum, potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium.

[3] Ib. qu. 60. a. 2. [4] Ib. a. 5.

der Ansicht der Skotisten erst nachträglich erhalten. Die Controverse zwischen der Schule der Dominikaner und Franziskaner über den Zeitpunkt der Erhebung in den Zustand der heiligmachenden Gnade bezog sich sowohl auf den Urmenschen als auf die Engel. Der hl. Bonaventura (in Sentt. 2. dist. 4. a. 1. q. 2) erklärte es für wahrscheinlicher, daß die Erhebung erst später, also nach der Schöpfung und nicht gleichzeitig mit dieser erfolgte. Alexander von Hales hatte dasselbe ebenfalls für wahrscheinlicher erklärt, aber außerdem die Erhebung der Engel in den Zustand der heiligmachenden Gnade ohne allen hinreichenden Grund und irriger Weise als der Zeit nach zusammenfallend mit der Erhebung in den Zustand der Glorie angenommen. Das führte ihn zu der sonderlichen Meinung und Annahme, daß die gefallenen Engel niemals die heiligmachende Gnade gehabt hätten[1]. In jedem Falle, nach der Ansicht der einen wie der anderen Schule, war den Engeln die Vollendung oder die Erreichung des Endziels noch nicht sogleich im Momente ihrer Erschaffung zu Theil geworden. Sie sollten ihre Vollendung verdienen[2]. Waren sie jedoch nach der Ansicht der Thomisten nicht nur mit Rücksicht auf ihre natürlichen Kräfte schon gleich bei der Schöpfung vollständig entwickelt, sondern auch mit der heiligmachenden Gnade von Anfang an ausgestattet, so hatten sie auch in demselben Momente die Pflicht, die eingegossene Charitas zu actualisiren. Dieser Act der Charitas mußte wenigstens bald nach der Schöpfung, jedenfalls in einem erst darauf folgenden Momente vollzogen werden, und daran schloß sich alsdann in einem dritten Momente die Beseligung und Vollendung für alle diejenigen Engel, welche sich in der Prüfung bewährt hatten[3].

2. Hinsichtlich des Gnadenmaßes und des Grades der Seligkeit behauptet der hl. Thomas von den Engeln, daß sie eine um so größere Gnade und eine um so höhere Seligkeit erlangt hätten, als sie in natürlicher Hinsicht vollkommener von Gott ausgestattet waren. Denn je vollkommener ihre natürlichen Kräfte, ihre Erkenntniß- und Willenskraft war, mit um so größerer Intensivität ergriffen sie Gott, das höchste Gut. Beim Menschen ist dagegen die Vollkommenheit des Actus auch von andern Umständen und Einflüssen, speciell davon abhängig, ob die Functionen des Erkennens und Wollens durch die Materie und durch die Sinnlichkeit zurückgehalten oder behindert werden[4].

Die Vollendung der reinen Geister, die Anschauung Gottes, hebt ihre Natur und ihre natürlichen Kräfte, daher auch die Bethätigung derselben, die natürliche Erkenntniß und Liebe, nicht auf[5]. — Indeß die Möglichkeit zur Sünde, das Sündigenkönnen, hat für die seligen Geister aufgehört, weil sie Gott nun als das höchste Gut nach allen Seiten so vollkommen erkennen und anschauen, daß sie ihn mit derselben Nothwendigkeit lieben müssen, wie wir das Gute im Allgemeinen (bonum universale). Das freie Wahlvermögen können sie nur hinsichtlich der contingenten Mittel bethätigen, wodurch sie die Liebe zu Gott üben wollen, indem die Mittel für diesen Zweck gleich gut oder mehr oder minder entsprechend sein und als solche erkannt werden können[6].

---

[1] S. th. 2. qu. 19. membr. 2. [2] *Thom.* s. th. 1. qu. 62. a. 4.
[3] Ib. a. 5. [4] Ib. a. 6. [5] Ib. a. 7.
[6] Ib. a. 8: Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita, quantum ad

3. Für die Engel war die Sünde ursprünglich ebenso möglich wie für den Menschen. Das Fehlen (peccare) als Abweichen von der rechten Regel kommt bei allen Thätigkeiten der Creaturen vor: sowohl bei den natürlichen als bei den künstlichen und bei den sittlichen (in naturalibus, artificialibus et moralibus), überhaupt bei den Bethätigungen jener Kräfte, die sich nicht selbst Regel sind. Nun aber ist nur Gott sich selbst die Regel. Alle Geschöpfe haben die Regel und Norm nicht an ihrer eigenen Wesenheit, sondern außer sich und von Gott erhalten; von Natur aus oder ihrem Wesen nach unterliegen sie daher der Möglichkeit zu fehlen; und über diese könnten sie nur durch eine besondere Gnade Gottes erhoben werden[1].

Der Mensch kann sogar insoweit fehlen und sündigen, daß er etwas mit Freiheit wählt, was in sich böse oder Sünde ist, wie z. B. Ehebruch, indem er diesen oder derartiges, freilich aus Irrthum oder Unwissenheit, für ein Gut, d. h. für etwas seiner Seligkeit Entsprechendes ansieht[2]. — Beim Engel ist zwar eine solche Unwissenheit nicht möglich, weil das Licht seiner Erkenntniß durch die Sinnlichkeit nicht getrübt wird. Aber die Sünde kann trotzdem in anderer Weise sich seiner bemächtigen, daß er nämlich das, was an sich gut ist, in unordentlicher Weise erstrebt, wie etwa das Gut der eigenen Person. Daher sind Stolz und Neid die bei den reinen Geistern möglichen Species der Sünden: Stolz, indem sie ihren eigenen Vorrang unordentlich behauptend, sich dem Affecte nach gegen die Unterwerfung unter Gott sträuben, und Neid, indem sie über das Gut Anderer, über Gott als das höchste Gut und über das Gut der Mitgeschöpfe sich der Traurigkeit hingeben, weil sie darin ein Hinderniß finden, den Vorzug der eigenen Person gegen alles Andere geltend zu machen[3].

Nach dem Propheten Is. 14, 13 werden dem Teufel Worte in den Mund gelegt, die von einem Streben, Gott gleich zu sein, zeugen. Diese Gleichheit ist aber wahrscheinlich nur als eine erstrebte größere Aehnlichkeit zu fassen, weil das Auge der reinen Geister nicht so erblindet sein konnte, um sich selbst eine Absolutheit beizulegen oder sie als erreichbares Ziel sich vorzustecken. Nach Aehnlichkeit mit Gott strebte der böse Geist insofern, als er die Vollendung mit seinen natürlichen Kräften allein erreichen und dieselbe sich allein verdanken wollte, als er die übernatürliche Bestimmung der Beseligung durch die Anschauung Gottes und die Erreichung derselben durch die Gnade Gottes von sich wies. Auch wollte er Gott dadurch ähnlich werden, daß er die Herrschaft über Andere sich anmaßte[4].

4. Eine Neigung zur Sünde, wie etwa dem Menschen im gefallenen Zustande, wohnte dem Engel nicht inne. Denn der reine Geist muß das Gute im Allgemeinen, d. i. die Seligkeit wollen, und dieses Object faßt nichts Böses in sich. Aber das sensitive Begehren des Menschen ist auf die particulären Güter und auf die einzelnen sinnlichen Gegenstände gerichtet. Diesen haftet in der Regel ein Defect oder Mangel oder etwas physisch Böses an, und

---

multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

[1] Ib. qu. 63. a. 1. [2] Ib. [3] Ib. a. 2. [4] Ib. a. 3.

daher kann das Begehren des Menschen von Natur aus auf etwas Böses gehen, welches mit irgend einem particulären Gute vermischt oder verbunden ist[1]. Wie die guten Engel nicht durch die erste ihrer Lebensthätigkeiten das Verdienst auf den Himmel erworben haben: so ist auch nicht die erste Thätigkeit der gefallenen Engel die Sünde gewesen. Die Schöpfung der Engel als eine Thätigkeit Gottes kam in dem Sein derselben zum Ziele und Abschluß. Daher muß die erste Thätigkeit der durch Gott geschaffenen Geister, welche sich als eine von Gott angeregte unmittelbar an die Schöpfung anschloß, ebenfalls das eigene Sein zum Objecte haben. Somit war nach der Meinung des hl. Thomas der erste Act der reinen Geister ein Act der Erkenntniß, wodurch sie ihr eigenes Sein ergriffen, mithin die sogenannte cognitio vespertina, welche nicht die göttlichen Urbilder, sondern die in den geschaffenen Dingen realisirten Abbilder derselben zum Objecte hat. Der darauf folgende Act war bei den guten Engeln der verdienstliche Act der Charitas und bei den bösen die Sünde des Abfalls von Gott[2].

Der Fall sämmtlicher böser Engel mag zeitlich nicht auseinanderliegen und zu derselben Zeit erfolgt sein. Trotzdem kann die Sünde eines Engels, wahrscheinlich die des am höchsten gestellten, der Anlaß für die Sünde der übrigen gewesen sein, wenn jener in demselben Momente seinen Abfall durch die intellectuelle Sprache den Mitengeln mittheilte, und die übrigen gefallenen Geister in demselben Momente zustimmten. Auch wir könnten einer angehörten Argumentation in demselben Momente zustimmen, wenn nicht für uns sinnliche Wesen eine lautbare Aussprache, Fortpflanzung des Wortes durch den Schall an unser Ohr und Nachdenken oder Deliberation nothwendig wären[3].

Duns Skotus, der die Unterschiede der Engel von den Menschen in vielen Punkten abzuschwächen suchte, wich auch in diesem vom englischen Lehrer ab und nahm nicht nur eine längere Dauer für die Befestigung in der Gnade und für die Verhärtung in der Sünde, sondern dem entsprechend auch mehrere verdienstliche Handlungen der guten, wie mehrere sündhafte der gefallenen Engel an[4].

Die Zahl der gefallenen Geister ist nach der Meinung des hl. Thomas eine geringere als die der seligen.

5. Die Strafen, mit welchen die Gerechtigkeit Gottes die Sünde der Engel verfolgt, umfassen auch eine Verdunkelung der Erkenntniß in den übernatürlichen Dingen, wogegen ihre Erkenntniß der natürlichen Wahrheiten dadurch nicht alterirt wurde. Die durch die Gnade mitgetheilte Erkenntniß ist bei den Engeln wie bei den Menschen eine speculative und eine praktische. Von ersterer können die bösen Geister noch Manches gerettet haben, aber die mit der Charitas verbundene praktische Erkenntniß der göttlichen Dinge ist ihnen mit dieser verloren gegangen. Vornehmlich aber bestehen die Strafen der Sünde in den ewigen Höllenstrafen, und die Ewigkeit derselben erklärt der hl. Thomas aus der göttlichen Gerechtigkeit, welche die unendliche Schuld der Sünde mit endlosen Strafen belegt, aber auch aus der unerschütterlichen

[1] Ib. qu. 63. a. 4.

[2] Ib. a. 6. ad quartum dicendum: Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti.

[3] Ib. a. 8. ad primum. [4] Oxon. 2. dist. 5. qu. 1. n. 3.

Befestigung im Bösen, welche bei den reinen Geistern sich deßhalb ergab, weil sie nicht nur mit ihrem Willen, sondern auch mit ihrem Intellect das sündhafte Object in unwiderruflicher Weise ergriffen; ähnlich wie der Mensch mit seinem Intellect die angeborenen Principien des Denkens und Handelns in der unerschütterlichsten Weise ergreift[1]. Die Objecte seines Wollens erfaßt der Mensch aber als einzelne gewöhnlich mit der ratio, in Folge einer Argumentation aus den höchsten Grundsätzen, so daß er in beweglicher Weise nicht nur mit seinem Erkennen, sondern auch mit seinem Wollen bald dieses, bald jenes Object verfolgen kann. Der Engel ergreift jedoch Alles mit seinem Intellecte wie mit seinem Willen in unwiderruflicher Weise. Der ratio auf Seiten des Erkenntnißvermögens entspricht also die Möglichkeit auf Seiten des menschlichen Willens, öfters vom Bösen zum Guten und umgekehrt überzugehen[2]. Beim Teufel ist ein solcher Uebergang von dem Einen zum Andern nicht möglich; er ist im Bösen unerschütterlich befestigt, so daß jeder überlegte und freiwillige Act Sünde ist, obwohl er noch einzelne Acte mit seinen natürlichen Kräften und mit Nöthigung vollziehen kann, die als physisch-gute bezeichnet werden können[3].

Selbstverständlich bestehen die ewigen Höllenstrafen vornehmlich in dem Verluste der Anschauung Gottes; aber sie sind beim Teufel auch mit positiven Schmerzen verbunden, zwar nicht mit sinnlichen, doch mit solchen, die im Willen ihren Sitz haben, weil dieser mit Bosheit und Schmerz sich von allem dem abwendet, was er nicht wünscht oder anders oder vernichtet sehen möchte und doch nicht entfernen oder vernichten kann — wie das ihn einschließende höllische Feuer.

6. Die Wirksamkeit der guten wie der bösen Engel wird vom heiligen Thomas mit der göttlichen Providenz in Verbindung gebracht, da alle Geschöpfe daran arbeiten müssen, die Pläne derselben zur Ausführung zu bringen. Die Lehre von den neun Chören der Engel findet sich wie in der heiligen Schrift[4] und bei den Vätern[5], so auch bei allen Scholastikern und namentlich beim hl. Thomas, obwohl er dem Obigen zufolge[6] alle Engel nicht als Glieder einer Species betrachtet hat, sondern jeden einzelnen als eine Species für sich. Er theilt das Reich der reinen Geister in drei Hauptklassen, in die der Freunde Gottes, welche seinem Throne am nächsten stehen und die Chöre der Seraphim als der höchsten, der Cherubim und Thronen umfassen, in die der Theilnehmer an der Herrschaft Gottes über die Welt, wozu die dominationes, virtutes, potestates gehören, und in die der Boten Gottes, welche die Befehle Gottes ausführen, wozu die Erzengel, Engel und Fürsten (principatus) gerechnet werden[7].

[1] Von Duns Skotus wurde der Indeterminismus auf allen Gebieten, auch in der Engellehre, durchgeführt und dem freien Willen nicht nur der Vorrang vor dem Intellecte zuerkannt, sondern auch die Unabhängigkeit von demselben vindicirt. Die unwiderrufliche Befestigung im Bösen soll sich beim Teufel nach ihm bloß aus der Entziehung der Gnade als einer Strafe von Seiten Gottes erklären, die er nach seinen freien Rathschlüssen über die Sünden der Engel verhängt hat. Oxon. 2. dist. 7. qu. 1. n. 14. Siehe unten § 106.

[2] *Thom.* s. th. 1. qu. 64. a. 2.

[3] Ib. ad quintum. Cf. *Albert. M.* in Sentt. 2. dist. 5. p. 67.

[4] Eph. 1, 21. [5] Siehe D.-G. II. § 27. [6] Siehe oben S. 200.

[7] Der hl. Bonaventura (in Sentt. 2. dist. 9. qu. 1) vertheidigt dagegen die

Namentlich ist es der Glaube an die Schutzengel, welcher, wie von allen Scholastikern[1], so auch vom hl. Thomas in dem Sinne vertheidigt wird, daß jedem Menschen von Geburt an, schon nach der ursprünglichen Anordnung Gottes, um so mehr für den gefallenen Zustand, ein Schutzgeist zur Seite gegeben sei, auch dem Sünder, ja selbst dem Antichristen[2]. Im gefallenen Zustande war es für die göttliche Barmherzigkeit um so mehr congruent, dem von dem Teufel besiegten Menschen einen Schutz durch die guten Engel angedeihen zu lassen. Die bösen Geister dagegen versuchen und belästigen die Menschen, indem sie dieselben zur Sünde reizen oder ihnen Uebles zufügen[3]. Die eigentliche Wirksamkeit des Teufels in der Welt ist die Versuchung der Menschen zur Sünde. Jedoch wurde von den meisten Scholastikern hinsichtlich der Versuchung des Teufels die Einschränkung festgehalten, daß er auf die geistige Erkenntniß und den freien Willen des Menschen unmittelbar keinen Einfluß ausüben könne, sondern nur auf die sinnlichen Kräfte, um dadurch auch die Erkenntniß zu trüben und den freien Willen zu reizen[4]. Den stärksten Einfluß auf die Menschen hat Gott dem Teufel in der Besessenheit gestattet, wodurch er substanziell (secundum substantiam) Wohnung im Menschen nimmt und ihn als sein Werkzeug benützt[5].

Die Teufel haben ihre eigentliche Wohnung in der Hölle, wo sie die Strafen für ihre Sünden dulden müssen; aber zeitweilig können sie bis zum allgemeinen Gerichte, bis zur völligen Scheidung der Guten von den Bösen auch in dem Luftkreis (in aëre caliginoso, wie der hl. Augustin super Gen. ad litt. l. 3 c. 10 sagt) ihre Wohnung nehmen, um die Menschen zu verlocken, was Gott zuläßt, auf daß sie um so tapferer streiten und im Kampfe mit dem Bösen ihre Kräfte entwickeln und stählen[6]. Durch die zeitweilige Entfernung aus der Hölle erfahren die Teufel jedoch keine Linderung ihrer Schmerzen, weil sie sich ihrer Gebundenheit an die Hölle bewußt sind und bewußt bleiben.

7. Etwas abseits vom Gebiete der Dogmatik, noch mehr des Dogmas, liegt die Meinung vieler Scholastiker, daß die Engel die Himmelskörper bewegten. Diese Meinung hatte bei den arabischen Aristotelikern ihren Ursprung, welche noch weiter gingen und die Himmelskörper als von den geistigen Intelligenzen beseelte Wesen, nach der Analogie der Belebung des menschlichen Leibes durch die Seele, betrachteten[7]. Dieß verwirft Albertus Magnus, läßt es aber dahingestellt sein, ob die Meinung von der bloßen Bewegung der Himmelskörper durch die Engel auf Wahrheit beruhe[8].

Der hl. Thomas dagegen ist für die letztere Annahme und meint, daß die Himmelskörper nicht bloß nach den nöthigenden Gesetzen der Schwere,

---

Ansicht, daß die Unterschiede unter den Engeln nicht specifische sind, daß vielmehr alle reinen Geister nur eine Species constituiren. Alle Rang- und sonstigen Unterschiede der Chöre haben sich dann nur aus dem verschiedenen Gnadenmaße und aus der verschiedenen Bethätigung ihres freien Willens ergeben.

[1] Cf. *Alex. Alens.* s. th. 2. qu. 41. membr. 4. a. 3. — *Bonav.* in Sentt. 2. dist. 11. qu. 1. — *Albert. M.* s. th. 2. tr. 9. p. 213 sqq.

[2] S. th. 1. qu. 113. a. 4. [3] Ib. qu. 14. a. 1.

[4] *Albert. M.* s. th. 2. tr. 6. p. 165. [5] *Alb.* l. c. p. 175.

[6] *Thom.* s. th. 1. qu. 64. a. 4. [7] Metaph. p. 381. [8] Ib. p. 374.

sondern von vernünftigen Wesen bewegt würden. Die von den Gesetzen der bewußtlosen Natur abhängige Bewegung gehe immer auf einen bestimmten Punkt und nach der Erreichung dieses Punktes in Ruhe über. An den Himmelskörpern zeige sich eine solche Bewegung nicht und daher müsse sie durch vernünftige Wesen bewirkt werden, ohne daß dieselben sich als Formen mit den Himmelskörpern zu lebendigen Wesen vereinigt hätten[1]. Diese Argumentation würde der hl. Thomas selbst retractirt haben, wenn er die Fortschritte der Astronomie in den folgenden Zeiten gekannt hätte. Die Gesetze für die Bewegung der Himmelskörper unseres Sonnensystemes sind ja als rein physische mit vollster Evidenz nachgewiesen.

§ 47.

Die Schöpfung der materiellen Welt und das Sechstagewerk.

A. Der Zweck der materiellen Welt fällt mit dem der Schöpfung überhaupt zusammen. Daher wird die Ansicht des Origenes, Gott habe der materiellen Welt von Anfang an die Bestimmung und den Endzweck gegeben, zum Straforte für die gefallenen Engel zu dienen, von den Scholastikern verworfen. Die ganze Welt bildet einen einheitlichen Kosmos, ähnlich wie im Kleinen die verschiedenen Glieder und körperlichen Bestandtheile einen organischen Leib constituiren. Die einzelnen Theile eines Dinges dienen zu bestimmten Thätigkeiten, das Auge zum Sehen, das Ohr zum Hören, der Fuß zum Gehen u. s. w. Aber alle diese Thätigkeiten greifen harmonisch ineinander und dienen einem einheitlichen Ganzen, so daß die niederen und unvollkommeneren Theile und Thätigkeiten den höheren subordinirt sind, und alle zusammen die Vollkommenheit des Ganzen bezwecken. Geradeso verhält es sich auch mit dem ganzen Universum. Jede Creatur ist für eine bestimmte Thätigkeit geschaffen; die niederen Wesen dienen den höheren; alle irdischen sind dem Menschen zur Beherrschung überwiesen; alle Creaturen befördern und erhöhen die Vollkommenheit des ganzen Universums — und dieses dient zur Verherrlichung Gottes. Außerdem haben die vernünftigen Geschöpfe den Endzweck, Gott in der Weise zu verherrlichen und seine Güte darzustellen, daß sie ihn erkennen und lieben und dadurch an seiner Vollkommenheit in einer viel höheren Weise Theil nehmen[2].

B. Ueber das Sechstagewerk war neben der gewöhnlichen wörtlichen Erklärung des ersten Kapitels der Genesis eine andere vom hl. Augustin aufgestellt worden, die an ihrem Orte vorgelegt worden ist und die Schöpfung überhaupt auf einen Zeitmoment beschränken will[3]. Die Scholastik hat die Erklärung des Sechstagewerkes nicht wesentlich weiter gefördert, vielmehr sich damit begnügt, die von den Vätern der alten Kirche ererbten zu wiederholen,

---

[1] S. th. 1. qu. 70. a. 3: Quod autem corpora coelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut gravia et levia, patet ex eo, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit . . . . quod in motu corporum coelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente.

[2] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 65. a. 2. [3] Siehe D.-G. II. § 26.

die Zulässigkeit auch der augustinischen hervorzuheben und die philosophischen Anschauungen ihrer Zeit zur schärferen Darlegung der patristischen Erklärungsversuche zu Grunde zu legen. Eine Rücksichtsnahme auf die Resultate der neueren Geognosie kann man von den mittelalterlichen Theologen nicht erwarten, eben weil sie noch nicht existirte. Albertus Magnus entscheidet sich zu Gunsten der augustinischen Deutung, weil sie eine würdigere Vorstellung von der göttlichen Allmacht gebe[1]. Der hl. Thomas behandelt die Frage am eingehendsten, ohne die eine oder die andere Interpretation für die ausschließlich richtige zu erklären. Bei näherem Zusehen sind die Differenzen zwischen beiden Erklärungsweisen auch nicht so bedeutend, als sie auf den ersten Blick erscheinen könnten, und reduciren sich vornehmlich darauf, daß der hl. Augustin für das eigentliche Schöpfungswerk wohl verschiedene Seiten und Phasen, aber keine eigentliche Zeitdauer annimmt, wogegen für die allmähliche Auswirkung der bei der Schöpfung in die Natur gelegten potenzialen Ursachen eine längere Zeitdauer nicht ausgeschlossen wird. Der hl. Thomas[2] stellt die Differenzen so dar:

1. Rücksichtlich des ersten Verses der Genesis: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, setzt die Erklärung des hl. Augustin voraus, daß hier an die Erschaffung der materia informis, der Materie als bloßer potenzialer Ursache der Dinge ohne jegliche Form zu denken sei. Dagegen nehmen die übrigen Väter nach der gewöhnlichen Erklärung an: unter Himmel und Erde sei nicht bloß die prima materia allein für sich zu verstehen, sondern die mit den ersten und ursprünglichen s u b s t a n z i a l e n Formen verbundene, d. h. die in den Elementen: Feuer, Luft, Wasser, Erde bereits gestaltete Materie. Im Anfange waren diese Elemente noch nicht geordnet, sondern chaotisch mit einander vermischt. Allein auch der hl. Augustin wollte die prima materia nicht eine Zeitdauer hindurch ohne alle Form existiren lassen; vielmehr sollte nach ihm die ganze Schöpfung in e i n e m Momente erfolgt sein, wenigstens mit den potenzialen Ursachen aller materiellen Dinge. Er legte die verschiedenen Seiten des Schöpfungswerkes nur nach ihrer ursächlichen Beziehung auseinander, wie sie als unterschiedene von den vernünftigen Creaturen erkannt werden, und glaubte sie so unter die einzelnen Sätze des mosaischen Berichtes unterbringen zu können. Die Formation der Materie durch die einzelnen Elemente Feuer (Licht), Luft, Wasser, Erde meinte er den drei ersten Tagen des Sechstagewerkes zutheilen zu können, so jedoch, daß diese drei Tage nur drei Erkenntnißacte über das bezeichnen, was zumal erschaffen worden ist. Die geordnete Ausgestaltung dieser Elemente kann, wie der hl. Augustin zugibt, in einer späteren Zeit und in einer allmählichen Entwickelung erfolgt sein, wogegen sie nach der Erklärung der übrigen Väter in der ersten Hälfte des Sechstagewerks durchgeführt worden ist.

2. Unter der Erschaffung der Pflanzen und Thiere am dritten, fünften und sechsten Schöpfungstage versteht der hl. Augustin die Erschaffung der für die genannten organischen Wesen nöthigen potenzialen Ursachen, welche in die Materie niedergelegt wurden, um auf den Wink des allmächtigen Gottes zu ihrer Zeit actuell hervorzutreten. Die übrigen Väter jedoch verstehen den

---

[1] Summa th. 2. tr. 11. qu. 46. [2] Quaest. dispp. qu. 4. a. 2.

Bericht der Genesis wörtlich von der Hervorrufung der genannten Geschöpfe zu einem actuellen Dasein.

3. Die Hauptdifferenz zwischen den großen Kirchenlehrern und den übrigen Vätern bezog sich also vornehmlich auf die Zeitdauer der Schöpfung und auf die Annahme der im Anfange geschaffenen potenzialen Ursachen aller materiellen Dinge. Nach ersteren war die ganze materielle Welt im angegebenen Sinne zumal und in einem Momente geschaffen, und die Genesis sollte die Erschaffung dieser Urkeime der materiellen Dinge auf das Sechstagewerk nur in sofern vertheilen, als die vernünftigen Geschöpfe das Ganze der Schöpfung nach ihren einzelnen Momenten in einem Nacheinander erfassen müßten. Dagegen verstehen die übrigen Väter das Sechstagewerk von der Hervorrufung der verschiedenen Geschöpfe zu ihrem actuellen Dasein und nehmen dafür die in der heiligen Schrift angegebene Zeitdauer an.

4. Im Speciellen wurde von den Vertheidigern der wörtlichen Erklärung nach der Erschaffung von Himmel und Erde eine längere, aber unbestimmte Zeitdauer bis zum Beginne des Sechstagewerkes angenommen, was mit den Resultaten der neueren Forschungen in vollster Uebereinstimmung steht. Hinsichtlich dieses Sechstagewerks jedoch bezeichnet der hl. Thomas die Interpretation des hl. Augustin als die scharfsinnigere (subtilior), wodurch man am leichtesten den Einwendungen der Naturforscher entgeht. Setzt man nämlich für die Auffassung, welche die Engel von den einzelnen sechs Hauptmomenten der Schöpfung durch die cognitio matutina et vespertina gewinnen sollen, die Auffassung durch die Erkenntniß der vernünftigen Wesen überhaupt, also auch der Menschen: so kommt man von selbst zu der auch jetzt noch verbreiteten Interpretation, daß die heilige Schrift in dem Sechstagewerk nur den idealen Zusammenhang der einzelnen Schöpfungsmomente (ordinem naturae, non ordinem temporis) angeben wolle. Die Erkenntniß der Dinge besteht nämlich auch in der Ergießung des intellectualen oder geistigen Lichtes über dieselben und kann insoweit im Gegensatz zur Finsterniß und zur Nacht — Tag genannt werden [1]. Die vom hl. Augustin eingeführte, etwas fremdartig klingende Bezeichnung der Erkenntniß der Engel von den geschaffenen Dingen als eine cognitio matutina und cognitio vespertina wird vom englischen Lehrer beibehalten, aber die eine und andere noch genauer erklärt. Die cognitio matutina ist zwar dem hl. Augustin zufolge die Erkenntniß der Dinge nach ihrem idealen Sein, welches sie im Logos schon vor der Weltwerdung haben; aber nach dem hl. Thomas ist sie entweder eine natürliche, weil der Engel auch auf natürlichem Wege bis zur Erfassung der göttlichen Ideen vordringt, oder eine übernatürliche, insofern sie mit der Anschauung Gottes gegeben und durch das lumen gloriae bedingt ist. Die cognitio vespertina dagegen hat das reale Sein zum Objecte, welches die geschaffenen Dinge als besondere Einzelwesen (substantiae primae) erst durch die Schöpfung erhalten haben und in sich besitzen. Diese Erkenntniß

[1] Cf. *Thom.* quaest. dispp. qu. 4. a. 2: Unde sicut praesentatio lucis corporalis super haec inferiora diem facit temporalem, ita praesentatio lucis spiritualis intellectus angelici super res creatas diem facit spiritualem, ut secundum hoc isti sex dies distinguantur secundum quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendas applicatur.

gewinnen die Engel nach dem hl. Thomas vermöge der angeborenen Ideen, nämlich durch die Application derselben auf die realen Dinge. Andererseits wird die Erkenntniß der Engel eine cognitio matutina aut vespertina, aber nicht meridiana, auch deßhalb genannt, weil sie im Vergleich mit der absoluten Erkenntniß Gottes noch immer Unvollkommenheiten und Finsterniß an sich trägt. Die eine heißt nämlich matutina, weil sie zur absoluten Erkenntniß Gottes, d. i. zum hellen Tage hinneigt; die andere vespertina, weil sie endigen würde mit der Finsterniß, wenn sie nicht von Gott erleuchtet und von dem Erkennenden auf die Verherrlichung Gottes bezogen würde. Die Erkenntniß der Dämonen verdient daher weder eine cognitio matutina noch vespertina genannt zu werden.

Trotzdem ist dem hl. Thomas die gewöhnliche Erklärung der übrigen Väter klarer (planior) und dem Wortlaute der hl. Schrift mehr entsprechend, wenn für die Vollendung der Formation der materiellen Natur und für die Ausschmückung der irdischen Schöpfung mit organischen Wesen zugleich eine Zeitdauer und allmähliche Entwicklung angenommen wird. Die Entwicklung aller endlichen Dinge ist mehr oder minder an die Zeit geknüpft. Dieser Interpretation zufolge wurde somit im Anfange Himmel und Erde mit allen wesentlichen Elementen vorerst als ein unentwirrbares Chaos geschaffen, und in denselben wurden auch die allgemeinen potenzialen Ursachen für die verschiedenen materiellen Dinge zu Grunde gelegt. Diese vom hl. Augustin angenommenen rationes radicales der Dinge fanden bei den Scholastikern nach der Zeit des Albertus Magnus eine um so beifälligere Aufnahme, als sie darin zugleich eine Uebereinstimmung mit den arabischen Aristotelikern, besonders mit Averroës, herausstellen konnten [1].

Wie lange das Werk Gottes in diesem Zustande geblieben, wie viel Zeit darüber verflossen, daß die den Erdball constituirenden Elemente sich gesammelt, wird in der heiligen Schrift nicht gesagt. Aber auf dieser Erde herrschte vor der Hand ein Tohu wa Bohu; die das Licht und die Wärme durchlassenden Elemente, der Aether und die Luft, wie auch die Gewässer waren von den übrigen Elementen noch nicht geschieden. Die Scheidung und Ordnung sowie die Consolidirung derselben bildet die erste Hälfte des Sechstagewerkes; denn am ersten Tage soll die Scheidung der Lichtmaterie, welche die Scholastiker nämlich voraussetzten, und des das Licht wie die Wärme fortleitenden Aethers, die Scheidung der oberen Luftregion von der unteren stattgefunden haben. Am zweiten Tage erfolgte die Scheidung der Gewässer, so daß die niederen Luftschichten von den condensirten Gewässern getrennt wurden. Daran schloß sich als drittes Tagewerk die Sonderung des Festlandes von den Gewässern auf der Erde.

Die zweite Hälfte des Sechstagewerkes ist nach dem hl. Thomas die Ausschmückung (ornatus) der in den drei ersten Tagen geordneten und gesonderten Bestandtheile der Schöpfung, so daß sich eine innige Beziehung des vierten Tages zum ersten, des fünften zum zweiten und des sechsten zum dritten herausstellt. Recht augenscheinlich ist dieß bei der Beziehung des fünften zum zweiten und des sechsten zum dritten Tage, indem die am zweiten, bezüglich

---

[1] Cf. *Albert. M.* s. th. 2. tr. 8. p. 182.

am dritten Tage gesonderten Theile der irdischen Schöpfung am fünften, bezüglich am sechsten Tage mit entsprechenden organischen Wesen belebt und ausgeschmückt werden. Am ersten Tage trat also die Scheidung des Himmels und der Himmelskörper von der Erde ein, und am vierten Tage wurde die Ausschmückung und Vollendung des Himmels und der Himmelskörper bewerkstelligt. Nehmen wir nun noch die im Anfange vollzogene Erschaffung des Himmels und der Erde, wie der Gewässer, über denen der Geist Gottes schwebte, hinzu, so ergeben sich drei Stufen: zuerst die Erschaffung der noch miteinander vermischten Elemente aus Nichts; dann die Formation der drei Bestandtheile der Schöpfung: des Himmels, der Gewässer und der Erde; und zuletzt in der zweiten Hälfte des Sechstagewerkes, als dritte Stufe, die Ausschmückung derselben. Dem liegt eine ganz einfache Anschauung der materiellen Schöpfung zu Grunde, welche sich dem betrachtenden Auge jedes Menschen ohne alle gelehrte Bildung wie von selbst aufdrängt, indem er auf der Erde das Festland von dem Meere und beides als Bestandtheile der Erde von dem die Erde umgebenden Himmel unterscheidet [1].

Daß die heilige Schrift auch die Gestirne mit in das Sechstagewerk hineinzieht, geschieht nach der Meinung des hl. Thomas auch deßhalb, damit die Juden vor der abergläubischen Anbetung der Gestirne bewahrt blieben. Diese sind ebenso ein Werk Gottes wie die Pflanzen und Thiere auf Erden und müssen dem Menschen dienen. Unter diesen Zwecken werden in der heiligen Schrift nach dem hl. Thomas drei hervorgehoben: erstens, daß sie die Erde erleuchten; zweitens, daß sie den Wechsel der Zeiten hervorrufen und so die Fruchtbarkeit der Erde durch Wärme und wechselnden Regen befördern; drittens, daß sie dem Menschen zu Zeichen der Zeiten dienen, um ihn zu einer geregelten Thätigkeit anzuleiten [2].

Der siebente Tag der Ruhe bedeutet, daß Gott seinen Endzweck und seine Seligkeit nicht in den von ihm geschaffenen Werken, sondern in sich selbst gefunden hat. Daher schreibt das Gesetz vor, daß der siebente Tag der Woche von den Menschen ebenfalls Gott geweihet und heilig gehalten werde, daß der Mensch an demselben sich und seine Werke heilige und Gott darbringe [3].

---

[1] Cf. *Thom.* quaestt. dispp. 4. a. 2: Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturae corporalis: prima videlicet quae significatur nomine coeli; media quae significatur nomine aquae, et infima quae significatur nomine terrae — et prima pars, videlicet coelum, distinguitur prima die, et quarta die ornatur. Media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die, et quinta ornatur: ita conveniens fuit infima pars, videlicet terra, quae tertia die distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu et secundum species proprias ornaretur. Cf. S. th. 1. qu. 69. a. 1. et 2.

[2] S. th. 1. qu. 70. a. 2.

[3] Quaestt. dispp. 4. a. 2: Ita etiam et nos non in ejus operibus aut nostris discamus sicut in fine quiescere, sed ab operibus in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus. Propter hoc enim institutum est, ut homo sex diebus laborans in operibus propriis septima die quiesceret cultui divino et quieti divinae contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maxime consistit.

§ 48.
Die Lehre über die göttliche Welterhaltung, Weltregierung, Providenz und das Wunder.

1. Die Welt ist nach allen ihren Bestandtheilen von Gott durch die Schöpfung ins Dasein gerufen und bedarf noch fortwährend der erhaltenden Wirksamkeit Gottes, um in ihrem Sein fortzuexistiren. Die Geschöpfe können gewöhnlich nur indirecter Weise etwas zur Erhaltung der Dinge beitragen, indem sie dieselben in ihrer Entwickelung vor Störungen schützen oder zerstörende Einflüsse von ihnen fernhalten. Directer Weise vermögen sie die Erhaltung des Seins der Dinge nicht zu bewirken, höchstens nur als instrumentale Ursachen in der Hand Gottes sich daran zu betheiligen, und werden wirklich von Gott dazu benützt. Wenn nämlich Gott bei der Schöpfung der Dinge anderer Wesen als instrumentaler Ursachen sich nicht bedient, sondern Alles unmittelbar erschaffen hat, so verfährt er bei der Erhaltung anders und verwendet dafür auch andere Wesen als werkzeugliche Ursachen [1]. Die primäre erhaltende Ursache für die Welt ist nur Gott und zwar erhält er dieselbe nicht etwa bloß indirect durch Zurückhaltung der auflösenden Ursachen, sondern direct durch einen continuirlichen Einfluß auf das Sein. Dieser Einfluß ist so nothwendig für die endlichen Dinge, daß sie in das Nichts zurücksinken würden, sobald derselbe aufhörte.

Den Geschöpfen kann die Verursachung anderer Dinge gewöhnlich nur in soweit beigelegt werden, als sie die in der Welt vorhandene Materie zu neuen Bildungen benützen oder die dieser innewohnenden Kräfte zur Wirksamkeit anregen. Die Scholastiker drücken dieß so aus: die Geschöpfe können nur das fieri anderer Dinge hervorrufen, nicht das esse. Nur im ersteren Sinne schafft der Künstler ein Kunstwerk aus Marmor, oder baut der Baumeister aus vorhandenem Material ein Haus. Auch der Zeugende bewirkt nach dem hl. Thomas nicht das Sein, sondern nur die Entstehung (fieri) des Gezeugten, nicht das Sein der gezeugten Form, weil er dann ja das Sein seiner eigenen Form, die er mit dem Gezeugten theilt, d. h. sich selbst, verursachen müßte; er bewirkt nur, daß die Form mit einer bestimmten Materie zu einem lebendigen Ganzen verbunden wird [2].

Warum bedarf jedoch die Welt, um in ihrem Sein zu beharren, der göttlichen Erhaltung, so daß sie ohne diese sogleich wieder in ihr Nichts zurücksinken würde? Wenn Etwas die einzige und vollständig bewirkende Ursache einer Wirkung, ist und diese Ursache die betreffende Wirksamkeit einstellt, so hört auch die Wirkung, auf. So kommt in dem Werden eines Dinges sofort ein Stillstand, sobald die einzige bewirkende Ursache die Wirksamkeit abbricht. Aehnlicher Weise hört auch das Sein auf, sobald die einzige und vollständig

---

[1] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 104. a. 2.

[2] *Thom.* s. th. 1. qu. 104. a. 1: Sed potest esse causa hujusmodi formae, secundum quod est in materia, id est, quod haec materia acquirat hanc formam, et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem. Andere Scholastiker betrachten aber die Zeugenden als instrumentale oder mitwirkende Ursachen auch des Seins der Gezeugten, wie Dionysius Carthusianus (in Sentt. l. 2. dist. 1. qu. 8) im Anschluß an Richardus.

bewirkende Ursache, nämlich Gott, die betreffende schöpferische Wirksamkeit einstellt[1]. Analogien findet der hl. Thomas auch in der irdischen Welt, wobei jedoch seine beschränkte Naturkenntniß manche Ungenauigkeiten entschuldigen muß. Das Gesagte sollen wir an dem vom Sonnenlichte erleuchteten Aether bestätigt finden. Sobald die Sonne ihre erleuchtenden Strahlen nicht mehr bis zu der uns umgebenden Luft sendet, tritt statt des Lichtes Dunkelheit in der Luft ein, weil die Luft das Licht nicht in sich festhalten könne. In einem ähnlichen Verhältnisse steht das Sein der Creaturen zu Gott; es hört auf, sobald Gott seine Wirksamkeit zurückzieht. Dagegen verhält sich das Wasser wie auch die Luft zur wärmenden Kraft der Sonne und des Feuers in anderer Weise; sie behalten von der Wärme noch Manches zurück, auch wenn die wirkende Kraft des Feuers aufgehört hat, weil die genannten Elemente die passive Kraft besitzen, die Wärme in sich aufzunehmen. So der hl. Thomas. Wenn wir vom Standpunkte der Physik in unseren Tagen ausgehen, so würden wir sagen müssen: daß das Wasser namentlich die Kraft besitze, die Wärme zu binden und als gebundene Kraft länger festzuhalten, um sie später wieder an andere Körper mitzutheilen. Jedoch erhalten auch einzelne in hohem Grade erhitzte Bestandtheile der Luft eine leuchtende Kraft; wie denn ja auch die Flamme der Kerze brennende und leuchtende Gase sind. Die vom hl. Thomas der Natur entlehnten Bilder erklären also die betreffende theologische Wahrheit nur in soweit, als man sie nach dem gewöhnlichen Augenschein beurtheilt.

2. Die Scholastiker geriethen über der näheren Auffassung des Verhältnisses zwischen Weltschöpfung und Welterhaltung in Differenzen. Der hl. Thomas nennt die Erhaltung der Welt im Anschluß an die eben erwähnte Analogie von der durch die Sonne erleuchteten Luft eine fortgesetzte Schöpfung. Wie die Luft durch dieselbe Wirksamkeit der Sonne leuchtend wird und leuchtend bleibt, so erhält und behält die Creatur ihr Sein durch eine und dieselbe Wirksamkeit Gottes, welche als solche über alle Zeit erhaben ist. Die Welterhaltung ist somit die Fortsetzung der Schöpfung[2].

Andere, wie Henricus von Gent[3], behaupten dagegen: die Erhaltung müsse von der Schöpfung unterschieden werden, wie auch die Wirkung der einen von der der anderen verschieden sei. Wenn die Wirkung der Erhaltung mit der der Schöpfung identificirt werde, so würde das Dasein der Welt zu einem ununterbrochenen Werden (in continuo fieri), wogegen ihr oder den Dingen in ihr ein substanziales und dauerndes Sein beigelegt werden müsse. Indessen nennt der hl. Thomas die Wirkung der Schöpfung nicht bloß ein Werden der Dinge, sondern zugleich das Sein derselben, und die Wirkung der Erhaltung nicht ein fortgesetztes Werden, sondern ein fortgesetztes Sein.

Richardus will ebenso wenn auch keine realen, doch virtuelle Unterschiede

---

[1] Ib.: Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse.

[2] L. c.: Verumtamen conservatio rerum a Deo non est per novam aliquam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae actio est sine motu et tempore, sicut et conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.

[3] Quodl. I. qu. 7.

(differentiae rationis) zwischen der Schöpfung und der Erhaltung der Welt festhalten, weil die Wirkungen der einen und anderen verschieden seien. Die Schöpfung bewirkt nämlich für die Creatur ein Empfangen des Seins (accipere esse ex nihilo), die Erhaltung das Beharren im Sein (permanentia rei in esse).

Jedoch muß zu Gunsten der Ausdrucksweise des hl. Thomas gesagt werden, daß die Erhaltung der Welt nicht etwas Anderes bewirkt, als die Schöpfung, sondern die Fortsetzung des Seins, welches die Schöpfung hervorgerufen hat. Mag auch das Sein der reinen Geister, ähnlich wie das der materia prima, ein unvergängliches sein, was der hl. Thomas ausdrücklich hervorhebt, so heißt dieß nicht so viel, als eignete ihnen ein Sein durch sich, sondern so viel, daß Gott die Erhaltung ihres Seins nicht von den Einflüssen der übrigen Geschöpfe abhängig gemacht hat. Ihr Sein ist aber nicht etwa bloß im Momente der Creation von Gott abhängig, sondern immerfort, so daß Gott von Ewigkeit her auch hätte beschließen können, die gegenwärtige Welt wieder ins Nichts zurücksinken zu lassen. Ihr Sein ist stets ein mitgetheiltes, etwas Mittleres zwischen dem Nichts und dem absoluten Sein — das ist es, was der hl. Thomas durch die angeführte Bezeichnung recht deutlich hervorhebt. Unrichtig würde man jedoch den Ausdruck „fortgesetzte Schöpfung" ausdeuten, wenn man die Fortsetzung als eine in der Zeit und in jedem Momente derselben wiederholte Offenbarung des Schöpferwillens betrachten wollte. Beides, Schöpfung und Erhaltung, ist in Gott nur ein über alle Zeit erhabener Act, indem Gott von Ewigkeit her mit Freiheit beschlossen hat, durch denselben sowohl den Hinübergang aus dem Nichts ins Sein, als die endlose Dauer dieses Seins zu bewirken.

Die späteren Scholastiker, wie Dionysius Carthusianus [1], traten daher zumeist auf die Seite des hl. Thomas.

Die Möglichkeit des Zurücksinkens ins Nichts für die Welt kann nur derjenige läugnen, welcher die Entstehung der Welt aus einem nöthigenden Naturprozeß des absoluten Wesens herleitet oder doch in anderer Weise die Schöpfung für nothwendig erklärt. Mit der Freiheit der Schöpfung jedoch ist jene Möglichkeit von selbst gegeben [2]. Dennoch können wir mit Gewißheit behaupten, daß Gott die Welt nicht vernichten wird, und dieß sowohl auf Grund der Aussagen der heiligen Schrift (Eccl. 3, 14), als auch auf Grund einer Erwägung der göttlichen Eigenschaften. Denn Gott wirkt nach Außen entweder den Regeln und Gesetzen gemäß, welche den Geschöpfen von Natur aus mitgegeben sind, oder wunderbarer Weise, und zwar das Letztere nur im Interesse der übernatürlichen Gnadenordnung. Nun kann Gott weder auf dem einen noch auf dem anderen Wege die Vernichtung bewirken. Den geistigen Geschöpfen kommt von Natur aus die Potenzialität zum Nichtsein nicht zu, ebensowenig der Materie. Wie im Gegentheil den ersteren die Potenzialität zur Vereinigung mit Gott beizulegen ist, so der letzteren die Potenzialität zur Vereinigung mit einer endlosen Reihe von Formen und Dingen. Auf wunderbare Weise wird Gott die Vernichtung dieser Bestandtheile seiner Schöpfung ebenfalls nicht bewirken; denn die Erhaltung der Welt gereicht mit Rücksicht

[1] In Sentt. 2. dist. 1. qu. 8. [2] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 104. a. 3.

auf die einmal bestimmte übernatürliche Ordnung jedenfalls zur größeren Verherrlichung Gottes als die Vernichtung derselben [1].

3. Die Weltregierung faßt außer der Welterhaltung noch die wirksame Leitung und Lenkung der Welt auf einen höchsten Endzweck in sich. Dieser kann für Gott als das vollkommenste Wesen nicht außer ihm, muß aber außer der Welt liegen. Er muß außerhalb der Welt liegen, weil diese, mit der Negation behaftet, nicht das Höchste und Vollkommenste schon ist. Er kann nicht außer Gott liegen, weil Gott unter dieser Voraussetzung als ein bedürftiges Wesen und nicht als das höchste Gut gedacht werden müßte; er kann nur Gott selbst sein. Eine auf dieses Ziel gerichtete Weltregierung lehrt die heilige Schrift (Weish. 14, 3); und wir werden selbst von unserer Vernunft zur Annahme derselben genöthigt, mögen wir die thatsächliche Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt ins Auge fassen oder von der richtigen Idee über Gott und seine Güte gegen die Geschöpfe ausgehen [2].

Die Weltregierung muß, wenn sie die beste sein soll, von Einem ausgehen und zugleich auf einen höchsten Endzweck gerichtet sein. Die Einheit ist mit dem höchsten Gute unzertrennlich verbunden; es kann nur als eines gedacht werden; jedes Ding strebt mit Nothwendigkeit nach dem Guten und gerade soweit auch nach der Einheit; die Auflösung der Einheit ist der Untergang oder der Tod für jedes Ding und wird gefürchtet und nicht von Natur aus gewollt. Ist jedoch das Ziel der Weltregierung nothwendig nur eines, so kann sie als die beste auch nur von Einem ausgehen — von Gott.

4. Die Providenz Gottes ist nur eine nähere Bestimmung der Weltregierung, indem sie den besonderen Schutz Gottes gegen alle Gefahren und Uebel, und seine Güte in der Leitung der freien Geschöpfe in den Vordergrund stellt. Es wurde auch von den Scholastikern die außerordentlich tröstliche Wahrheit verfochten, daß die göttliche Fürsehung Alles umfasse, das Geringfügigste wie das Wichtigste. Daher gibt es nichts Zufälliges in der Welt, höchstens in so weit, als Manches gegen den gewöhnlichen Lauf der natürlichen Ursachen erfolgen kann [3].

5. Der hl. Thomas zieht den Einfluß Gottes auf die Geschöpfe noch näher in Untersuchung, um die Möglichkeit des unmittelbaren Eingreifens Gottes in die materielle wie in die geistige Welt zu beweisen. Gott bedient sich zur Vereinigung der verschiedenen Formen mit der Materie und zur Bewegung der letzteren gewöhnlich verschiedener instrumentaler Ursachen; aber er kann der Materie auch unmittelbar die Form einsenken und sie auch unmittelbar bewegen, weil er der Schöpfer aller Dinge und aller potenzialen Ursachen ist. In ähnlicher Weise hat er sich neben dem gewöhnlichen mittelbaren Einfluß einen unmittelbaren auch auf die Geschöpfe vorbehalten. So kann Gott die geistige Erkenntnißkraft entweder eben als Kraft steigern und erhöhen, oder er kann ihr die intellectuellen Bilder (species intelligibiles) von den zu erkennenden Dingen eindrücken [4]. In ähnlicher Weise beeinflußt Gott den freien Willen der vernünftigen Geschöpfe von Seiten des Objects wie des Princips. In ersterer Hinsicht reizen auch die particulären Güter in der end-

---

[1] Ib. a. 4. [2] Ib. qu. 103. a. 1. [3] Cf. *Thom.* ib. a. 7.
[4] Ib. qu. 105. a. 3.

lichen Welt den Willen, aber nicht in dem Grade, wie es der Willenskraft entspricht. Denn diese strebt von Natur aus nach dem höchsten und allgemeinen Gute und kann nur dadurch vollkommen befriedigt werden. Daher kann auch nur Gott als das höchste und allgemeine Gut den Willen in einer entsprechenden Weise als Object in Bewegung setzen. — Ebenso kann Gott als der Schöpfer des freien Willens denselben von Seiten des Princips steigern und verstärken. Diese Bewegung des Willens durch Gott schließt jedoch nicht aus, daß sich der Wille zugleich auch selbst bewege[1].

6. Die göttliche Weltregierung schließt das Wunder nicht aus, sondern ein. Das Wunder ist nämlich eine auffallende, äußerlich hervortretende Thatsache, deren Ursache dunkel ist und nicht auf die Natur, sondern nur auf Gott zurückgeführt werden kann[2]. Je mehr die im Wunder sich kundgebende Kraft die einer Creatur übersteigt, desto größer ist das Wunder und am größten, wenn eine endliche Kraft die betreffende Wirkung aus sich niemals hervorbringen kann, wie die Verklärung des menschlichen Körpers in der Auferstehung Christi. Hier geht die Wirkung ihrem Wesen nach (secundum substantiam sive esse) über die natürlichen Kräfte hinaus (supra naturam), ohne daß sie gegen die Natur (contra naturam), wenn man darunter das durch Gott von Ewigkeit her bestimmte und unabänderliche Gesetz versteht, gerichtet ist. Wohl aber ist sie gegen die Natur, wenn man darunter den gewöhnlichen Lauf der Dinge versteht[3].

In zweiter Reihe kommen diejenigen Wunder, welche wenigstens die Kräfte des betreffenden Subjects, an welchem das Wunder geschieht, schlechtweg übersteigen, mag auch die Natur die betreffende Wirkung in anderer Weise und unter anderen Umständen wohl hervorrufen können. So ist die Heilung des Blindgeborenen im Evangelium ein Wunder der zweiten Art, obwohl die Natur sonst wohl, aber nur unter anderen Umständen, die Lösung des Sehvermögens und das Augenlicht bewirkt. Aehnlich verhält es sich mit der Todtenerweckung, weil die Wirkung an sich, die Mittheilung des Leibeslebens, auch natürlicher Weise erfolgen kann, obwohl niemals an einem Leichnam. In dritter Reihe folgen diejenigen Wunder, welche nur rücksichtlich der Art und Weise ihrer Bewirkung (secundum fieri) über die natürlichen Kräfte hinausgehen, wie die plötzliche Heilung eines Fieberkranken durch ein Wort oder die plötzliche Beruhigung eines sturmbewegten Meeres[4]. Die Möglichkeit eines solchen wunderbaren Eingreifens Gottes in die Welt hängt mit der Erschaffung derselben durch Gott unzertrennlich zusammen; seine Zweckmäßigkeit und relative Nothwendigkeit ergibt sich aus der übernatürlichen Gnadenordnung, welche des Wunders zu ihrer Beglaubigung bedarf.

---

[1] Ib. qu. 105. a. 4. Ad 3. dicendum quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc quod moveatur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se . . . ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

[2] Ib. a. 7: Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus.

[3] Cf. *Albert. M.* s. th. 2. tr. 8. p. 190. [4] *Thom.* l. c. a. 8.

Zweiter Theil.

Geschichte der christologischen und soteriologischen Dogmen in der mittleren Zeit.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Person Christi.

§ 49.

Der Adoptianismus.

Spanien hatte früh das Christenthum angenommen und schon in der patristischen Zeit als eine blühende Kirchenprovinz an allen Angelegenheiten der allgemeinen Kirche lebhaften Antheil genommen. Später hatten die einwandernden arianischen West-Gothen das Kirchthum geknickt und dann die von Africa her übersetzenden Horden der mohammedanischen Araber es zum Theil gebrochen. Jedoch war die Häresie (Arianismus wie Priscillianismus) im Laufe des sechsten und siebenten Jahrhunderts überwunden und das kirchliche Leben durch viele eifrige Bischöfe erneuert und wieder befestigt worden. Eine ganze Reihe von Synoden zu Toledo füllt das sechste Jahrhundert, deren Beschlüsse zum Theile einen universalen Charakter erhielten und die Entwicklung der Dogmen weiterführten; wie denn auch der Zusatz Filioque im Symbolum von einer derselben ausging. Im siebenten Jahrhundert hatte an der Wiederbelebung des kirchlichen Lebens einen großen Antheil der hl. Isidor von Sevilla (570—636), dessen verschiedenartige theologische Werke, obwohl meistentheils Auszüge aus den Schriften der heiligen Väter, ein hohes Ansehen erlangten. Trotzdem erhob die Häresie bei der fortdauernden Völkerbewegung und bei den vielen Gegensätzen, die besonders durch die einbrechenden Mauren gesteigert wurden, von Zeit zu Zeit wieder das Haupt. Im achten Jahrhundert flackerte das Irrlicht der Häresie in Migetius auf, dessen Meinungen wegen der höchst spärlichen Nachrichten schwerlich ganz klar gestellt werden können. Nach den von dem spanischen Gelehrten Henrique Florez in der España sagrada T. V. 543 ff. mitgetheilten Schreiben[1] des Bischofs Elipandus von Toledo scheint er sabellianische und donatistische Irrthümer erneuert, namentlich statt drei ewiger Personen drei zeitweilige Erscheinungen Gottes in David, Christus und Paulus angenommen und in rigoristischer Weise den Umgang mit Sündern und Ungläubigen verboten zu haben. Eine Synode von Sevilla 782 verwarf die Irrlehre. Aber bei dieser Gelegenheit wiederholte sich die oft zutreffende Erscheinung, daß der die Irrlehre Bekämpfende in das

[1] Vgl. Hefele C.-G. III, 587.

entgegengesetzte Extrem fiel; Elipandus führte statt der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen oder statt der Uebertragung des Menschlichen als etwas Accidentellen auf Gott, wie sie von Migetius angenommen wurde, eine Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu zwei Personen ein. Das ist nämlich der eigentliche Gehalt des Adoptianismus, wie er zuerst von Elipandus in einem Schreiben an Migetius gelehrt wurde. „Wir lehren," sagt er[1], „daß die Person des Sohnes, welche auch Du dem Vater und heiligen Geiste gleichstellst, nicht die aus dem Samen David's dem Fleische nach in der Zeit gewordene, sondern die aus dem Vater ewig gezeugte ist, welche vor Annahme des Fleisches durch die Propheten gesprochen hat: ante colles ego parturiebar; nach der Annahme des Fleisches ist aber die zweite Person der Trinität nicht, wie Du sagst, diejenige, welche dem Fleische nach sprach: ‚Der Vater ist größer als ich;' sondern die, welche sprach: ‚Ich und der Vater sind eins'."

Die Adoptianer wollten freilich nicht zugeben, daß sie den Nestorianismus erneuerten und zwei Personen in Christo voraussetzten[2], aber in der That schloß die Behauptung, daß Christus nach seiner menschlichen Seite nicht der eigentliche, sondern nur der Adoptivsohn Gottes sei, die ebengenannte von der Zweiheit der Personen in sich. Auch bei dieser Irrlehre waltete, wie bei den meisten christologischen, wiederum Mangel an Unterscheidung zwischen Natur und Person ob, indem man das, was von der menschlichen Natur mit vollem Rechte behauptet werden konnte, auf eine menschliche Person bezog und so zwei Personen in Christo herausbrachte.

Für die Irrlehre wurde von Elipandus außer vielen Bischöfen Spaniens auch Felix, Bischof von Urgel, gewonnen[3], welche Stadt damals zum fränkischen oder karolingischen Reiche gehörte. Dadurch erregte sie um so mehr die Wachsamkeit der fränkischen Bischöfe und auch die Aufmerksamkeit des Kaisers, der die Glaubenseinheit schon im Interesse der Reichseinheit nicht zerreißen lassen wollte.

Die Irrlehre der Adoptianer enthält vornehmlich nur einen Hauptsatz, an welchen sich noch eine weitere Consequenz über die Gottheit des aus Maria Geborenen anschloß.

1. Elipandus sowohl als Felix wollen sich principiell des Nestorianismus nicht schuldig machen, wenigstens in soweit, als sie die Lehre von zwei Personen in Christo verwerfen. Aber durch ihre Annahme einer doppelten Gottessohnschaft in Christo: einer natürlichen des göttlichen Logos und einer Adoptivsohnschaft des Menschen Jesus setzen sie eine zweifache Persönlichkeit in Christo voraus, obwohl sie sich dagegen wehren. Die Adoptianer stehen also in demselben Verhältnisse zu den Nestorianern, wie die Monotheleten zu den Monophysiten. Die Monotheleten wollten die Einheit des Willens behaupten und meinten damit noch nicht die Einheit der Natur gelehrt zu haben. In ähnlicher Weise bestanden die Adoptianer auf der Zweiheit der Sohnschaft in Christo, in der Meinung, dadurch noch nicht die Zweiheit der Personen statuirt zu haben. Sie wollten also anfangs nicht eine einfache Wiedererneuerung

---

[1] L. c. p. 549. [2] Cf. *Paulin.* c. Fel. 1, 9.

[3] Aus Eginhard, Annalen ad annum 792, haben einige mit Unrecht schließen wollen, daß Felix der Vater des Adoptianismus sei; wogegen Alcuin (ep. 1. ad Leidr.) das Gegentheil sagt.

des Nestorianismus, sondern griffen nur bei einer besonderen Betonung des Unterschiedes zwischen den beiden Naturen in einer Benennung des Herrn fehl, wurden aber dann in der That zu einer nestorianischen Trennung der beiden Naturen zu zwei Personen in Christo hingetrieben. Sie scheiterten also an der communicatio idiomatum, bei welcher so leicht nach der einen oder anderen Seite gefehlt werden kann. Elipandus bekennt diese Irrlehre in dem Briefe (an den Abt Fidelis, 785 n. Chr. geschrieben), worin er sich gegen zwei Gegner seiner Irrlehre, gegen Beatus (Abt zu Libana in Asturien) und Etherius (Bischof von Osma in Spanien) vertheidigt: „Wer nicht bekennt, daß Jesus Christus zwar nach seiner Menschennatur ein Adoptivsohn Gottes (filius adoptivus Dei) sei, nicht aber seiner Gottheit nach, der sei ein Häretiker“ [1]. Beatus und Etherius haben eine Gegenschrift gegen Elipandus in zwei Büchern [2] verfaßt. Jedoch nicht bloß von diesen, sondern von allen Gegnern wurde der angegebene Irrthum als der Hauptpunkt der Häresie bezeichnet, wie von Alcuin in dem Libellus adv. haer. Felicis episc. [3]

2. Im Verlaufe des Streites kam Felix von Urgel noch zu anderen irrigen Sätzen und behauptete, Christus wäre als Adoptivsohn Gottes nicht wahrer Gott, sondern sei nur so genannt worden; er sei nur Deus nuncupativus [4]; er sei nach der Adoption vergöttlicht worden, wie auch wir durch die heiligmachende Gnade deificirt werden.

3. Ebenso war es eine Folgerung aus dem Adoptianismus, daß Christus nach seiner menschlichen Natur als ein Knecht Gottes (servus Dei) aufgefaßt wurde, der nicht etwa mit freiem Willen den Dienst Gottes übernommen, also auch nicht mit freiem Willen den Kreuzestod auf sich geladen hat, sondern von Natur aus (conditione) damit belastet war [5].

Weiter wurden die christologischen Sätze von den Adoptianern nicht verfolgt. Aber es war ersichtlich, daß man bei consequenter Fortbildung noch zu anderen Folgesätzen gekommen wäre und die Gottheit des Herrn wie die Göttlichkeit seines Werkes hätte fallen lassen müssen. Was die Gründe angeht, welche die Häupter der Häresie in den uns in den Gegenschriften Alcuin's größtentheils erhaltenen Schriften für sich geltend machten: so sind es einige mißverstandene Stellen aus der heiligen Schrift oder vereinzelte Sätze einiger Väter und der alten spanischen Liturgie. Man berief sich also:

1. Auf alle jene Stellen im Neuen Testament, welche schon von den Arianern angerufen worden waren, um die Geschöpflichkeit des Erlösers zu beweisen, in Wahrheit aber nur die wahre und volle menschliche Natur des Herrn bezeugen und in dem Sinne auch von den Vätern interpretirt worden waren. Wenn der Sohn Gottes nach Ph. 2, 5 die Gestalt eines Knechtes

---

[1] Cf. *Frobenius* (opp. Alc.) II, 587.

[2] Dieselben sind nur zum Theil erhalten und bei *Migne*, T. 96 abgedruckt, wie bei *Gallandi*, Bibl. P. P. XIII.

[3] Cf. *Alcuin.* l. c. c. 35: Non sicut quidam improba caecitate illum in divinitate proprium Dei Patris esse Filium; adoptivum vero ejusdem Dei Patris in humanitate affirmant: et si ita esset, omnino duo Filii essent; quia nequaquam, ut praefati sumus una esse potest persona in proprio Filio et in adoptivo; quia unus ex illis verus est Filius, alter itaque non verus.

[4] Cf. *Alcuin.* c. Fel. I, 5. *Paulin.* c. Fel. I, 19.

[5] Cf. *Alcuin.* c. Fel. VI, 4. — *Paulin.* c. Fel. I, 18; III, 4 sq.

(formam servi) angenommen hat, so erklären die Väter servus für identisch mit homo und die forma servi von der menschlichen Natur; es folgt nicht daraus, daß Christus ein eigentlicher Sohn Gottes und zugleich ein Knecht Gottes und als solcher durch die Taufe in die Adoptivsohnschaft Gottes erhoben worden sei[1]. Ebenso wollte Felix von Urgel aus jenen Stellen, wo der Herr betend eingeführt wird, die Folgerung ziehen, daß man ihn nicht bloß als eigentlichen Gottessohn, sondern zugleich als Menschensohn fassen müsse. Aber die Väter hatten bei der Interpretation dieser Stellen schon hervorgehoben, daß der Herr nicht aus einem Bedürfnisse, sondern als Mittler für uns gebetet habe, sowie um uns ein Beispiel zu geben. Und wenn der Herr auch nach Hebr. 5, 7 für sich gebeten hat, so liegt darin kein Grund, eine doppelte Sohnschaft oder eine zweifache Person anzunehmen, sondern Christus hat gebetet von den natürlichen Gefühlen seiner menschlichen Natur aus und dieselben überwunden im Gebet: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe". Die Worte des Apostels sind also in Harmonie zu bringen mit dem, was er gleich im Anfange des Briefes an die Hebräer von Christo bekennt, daß Gott zu uns geredet in dem menschgewordenen Sohne Gottes, der über alle Engel erhoben worden ist. Dasselbe entgegnen den Adoptianern die damaligen Vertheidiger des orthodoxen Glaubens[2].

Wenn sich Felix auf die Worte des Apostelfürsten berief (Apstg. 10, 38), daß Gott mit ihm (dem Herrn) gewesen sei: so entgegnen die damaligen Theologen, daß Gott mit der menschlichen Natur oder in Christo auf eine besondere Weise, nämlich durch die hypostatische Union, gewesen, wie dieß derselbe Apostelfürst nach Matth. 16, 16 bekannt habe in den Worten: „du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", und ebenso Apstg. 10, 36[3].

Die Adoptianer beriefen sich auf Mark. 13, 32: „Von jenem Tage und jener Stunde weiß Niemand, weder die Engel des Himmels noch der Sohn". Daraus folgerten sie, daß der hier genannte Sohn nicht der eigentliche Sohn Gottes sein könne, sondern der Adoptivsohn. Der hl. Paulin[4] weiß diese Berufung nicht recht zu entkräften und erneuert die Zweifel des hl. Hieronymus und Ambrosius an der Echtheit des Zusatzes, weil er in einigen griechischen Handschriften fehle.

Es kamen überhaupt dieselben Bibelstellen zur Sprache, welche von den Arianern für ihre Irrlehre angerufen waren; jetzt sollten sie zum Beweise nicht der Geschöpflichkeit Christi im Ganzen, aber doch zum Beweise der Adoptivsohnschaft Christi nach seiner menschlichen Seite dienen. Dazu gehört auch 1. Kor. 15, 24 ff.: Tunc et ipse Filius subjectus erit illi. Der hl. Paulinus erklärt dieß von den Auserwählten, dem mystischen Leibe Christi, weil sie im andern Leben, im Himmel, Gott kraft des Gehorsams in Allem und mit Allem unterworfen sein und den Stachel der Begierlichkeit zum Ungehorsam nicht mehr in sich tragen werden[5].

2. Die Adoptianer führten auch viele Stellen aus den Vätern für ihre Irrlehre an, aber so, daß sie den Sinn derselben entstellten oder zugleich

[1] Cf. *Paulin.* c. Fel. II, 12. [2] Cf. *Paulin.* c. Fel. I, 31. 56.
[3] Cf. *Paulin.* l. c. c. 34. [4] Cf. c. Fel. III, 11.
[5] L. c. III, 17: Tunc et ipse Filius, hoc est, corpus ejus, electi scilicet ipsius, subjecti erunt illi, qui subjecit ei omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.

auch den Ausdruck verfälschten, wie der hl. Paulinus dieß letztere an einzelnen Citaten aus dem hl. Ambrosius und dem hl. Athanasius nachweist[1]. Und was die Entstellung des Sinnes angeht, so kommen bei vielen Vätern wiederholt die Ausdrücke vor, daß der göttliche Logos die menschliche Natur (naturam humanam) angenommen habe (assumpsit); oder auch, daß er den Menschen (hominem) angenommen habe, indem homo als gleich mit natura humana betrachtet wurde. Wenn nun die Adoptianer das Wort adoptare für das allgemeinere assumere setzten wollten, so fehlten sie dadurch, daß sie einen viel engeren Begriff für den allgemeinen unterschoben. Adoptirt wird nur eine Person, aber angenommen kann vieles Andere werden. Freilich wird das Wort adoptare einige Male von den Vätern, wie beim hl. Hilarius (De trin. II. 27) von der Incarnation gebraucht; allein es ist dann mit assumere identisch und bezeichnet nicht die Annahme einer Person, sondern die der menschlichen Natur. Und was die angeblichen Zeugnisse in der mozarabischen Liturgie angeht, so erlaubten sich die Adoptianer auch hier Fälschungen oder deuteten das Wort adoptio unrichtig. Dasselbe bedeutet auch hier die Adoption aus Gnade, welche den Gläubigen in der heiligmachenden Gnade zu Theil wird. So heißt es im Meßformular für die fer. IV p. Pascha: Respice, Domine, tuorum fidelium multitudinem, quam per adoptionis gratiam Filio tuo facere dignatus es cohaeredem.

§ 50.

Die Vertheidigung der orthodoxen Lehre von der wahren Gottessohnschaft des Herrn durch die Theologen des achten Jahrhunderts, namentlich durch den hl. Paulinus und Alcuin.

Es war keine geringe Aufgabe für die ersten Theologen der eben christlich gewordenen germanischen Völker, den Adoptianern auf ihren Irrgängen spitzfindiger Argumente zu folgen und das tiefste Geheimniß des Christenthums gegen Verunstaltung und Verflachung zu schützen. In Spanien übernahmen dieselbe der Abt Beatus von Libana und der Bischof Etherius von Osma[2]; sonst aber thaten sich unter den Vertheidigern des orthodoxen Glaubens vornehmlich der Theologe am Hofe Karl's des Großen, Alcuin[3], und der hl. Paulinus[4], Bischof von Aquileja, hervor.

1. Alle genannten Theologen führen den Beweis für den vollen Inhalt des Incarnationsdogmas und für die Richtigkeit des Ausdrucks von Christo als dem einen wahren Sohne Gottes zunächst aus der heiligen Schrift, aus der Tradition und den Schriften der Väter, wie aus den Decreten der Concilien. Aus der heiligen Schrift werden Beweisstellen entlehnt wie aus Matth. 1, 20;

---

[1] Cf. c. Felic. III, 21. 24.

[2] Die zwei Bücher derselben Adv. Elipandum bei *Gallandi* Bibl. P. P. XIII, 290 bis 351 und bei *Migne* Tom. 96.

[3] Von ihm besitzen wir einen Libellus adv. haer. Felicis, sieben Bücher c. Felicem und vier c. Elipandum in der Ausgabe seiner Werke von Frobenius.

[4] Er schrieb drei Bücher c. Felicem; die beste Ausgabe ist die von Madrisius, Venedig 1735. Außerdem verfaßte er als Mitglied der Synode von Frankfurt 792 den Sacrosyllabus c. Elipandum.

3, 17; 16, 15; Luc. 1, 32; Gal. 4, 4; Phil. 2, 8. 9 [1]. Die Aussprüche der Väter sind so bestimmt, daß Felix auf den Synoden zu Regensburg und Aachen nach Vorlegung derselben sich für besiegt erklärte [2]. Was die Decrete der Kirche angeht, so hatte sie auf dem dritten und fünften allgemeinen Concil in dem Nestorianismus schon im Voraus auch den Adoptianismus verworfen.

2. Die Adoption wird in der Regel als eine passive von demjenigen ausgesagt, der dem Adoptirenden vorher fremd war und erst später von ihm in das Kindesverhältniß erhoben worden ist. Sie wird daher passend von den geheiligten Christen ausgesagt, die als Kinder des göttlichen Zornes geboren und erst durch die Taufe aus besonderem Wohlwollen Gottes in seine Kindschaft erhoben worden sind. Wollte man nun analog auch Christum den Herrn nach seiner menschlichen Natur einen Adoptivsohn Gottes nennen, so würde man nicht nur die hypostatische Union in eine bloß moralische Vereinigung des Menschen Jesus mit dem göttlichen Logos auflösen, sondern man müßte diese moralische Vereinigung außerdem erst nach der Empfängniß eintreten lassen, oder gar erst nach der Geburt, oder gar erst bei der Taufe. Das letztere nahm Felix wirklich an [3]. Dadurch wird aber das Geheimniß der Incarnation vollständig geläugnet; ja der aus der Jungfrau Geborene würde sogar als ein Fremder oder als ein Sünder betrachtet, der erst nachträglich adoptirt worden wäre [4].

3. Die Annahme einer doppelten Sohnschaft in Christo schließt die Annahme einer doppelten Person und somit den Nestorianismus in sich. Freilich protestirten die Adoptianer, wenn man ihnen Nestorianismus vorwarf. Aber mit dem Worte Sohn, mag nun ein wirklicher oder ein Adoptivsohn gemeint sein, bezeichnen wir immer eine Person, d. h. einen selbständigen oder für sich subsistirenden Träger der menschlichen oder auch der göttlichen Natur in ihrer besonderen Beziehung zu einer anderen Person, nämlich zum Vater oder zur Mutter. Will man also die menschliche Natur Christi einen Adoptivsohn Gottes nennen, im Unterschiede vom Logos als dem wahren Sohne Gottes, so legt man zugleich der menschlichen Natur die Personation durch sich bei, stellt sie als Sohn hin, der zugleich der selbständige Träger seiner menschlichen Natur ist und nicht mehr einen Bestandtheil einer höheren physischen Einheit, nämlich in der einen Person des Logos, ausmacht. Den Sohn stellte man dem Vater, den Adoptirten dem Adoptirenden als für sich bestehende Person gegenüber; und das ist Nestorianismus [5]. Es ist etwas

[1] Cf. *Paulin.* sacrosyllabus a. 4. sqq. [2] *Paulin.* c. Felic. III, 20 sqq.

[3] *Alcuin.* c. Fel. II, 16. Dorner (Entw. Gesch. II, 318) bezieht die Worte des Felix: secundam (sc. generationem) vero, quam initiavit in *lavacro* a mortuis resurgendo auf die leibliche Auferstehung. Allein richtiger versteht man das Wort resurgendo von der Auferstehung aus dem natürlichen zu dem neuen übernatürlichen Leben bei der Taufe.

[4] Sacrosyll. 5: Porro adoptivus dici non potest nisi is, qui alienus est ab eo, a quo dicitur adoptatus, et gratis ei adoptio tribuitur; quoniam non ex delicto, sed ex indulgentia tantummodo adoptio praestatur: sicut nos aliquando cum essemus peccando filii irae, alieni eramus a Deo. Cf. *Paulin.* c. Felic. I, 43. 44: Nunquam quidem fuit filius irae, quatenus ex dono gratiae per adoptionis processum fieret filius Dei. Ex quo enim verbum caro factum est et coepit homo Christus esse una cum Deo persona, semper unus ex utroque vetus et unigenitus permanet Filius Dei. Cf. *Alcuin.* adv. haer. Fel. c. 69.

[5] Cf. *Alcuin.* lib. adv. haer. Fel. c. 35: Non sicut quidam improba caecitate

Anderes, Christum den Herrn einen Gottessohn und ihn wieder den Menschensohn nennen, weil derselbe, welcher der wahre Sohn Gottes war, in der Zeit der Sohn der allerseligsten Jungfrau Maria geworden ist. Dadurch werden noch nicht zwei Söhne statuirt, vielmehr wird eine und dieselbe Person Gottessohn und Menschensohn genannt, wie der Herr selbst sich bezeichnet hat (Joh. 6, 63)[1].

Man kann auch wohl sagen: Christus der Herr ist nach seiner menschlichen Natur nicht allwissend oder nicht allgegenwärtig, sondern sterblich oder leidensfähig oder der Menschensohn. Aber man kann ihn nicht einen Adoptivsohn Gottes, auch nicht nach seiner menschlichen Natur nennen, weil man durch die Voraussetzung der Adoption die menschliche Natur zugleich als eine besondere Person voraussetzen würde, die als Person in einer ganz anderen Relation zu Gott stehen würde, als der aus dem Wesen Gottes gezeugte Logos[2]. Mit seiner menschlichen Natur steht Christus zwar in anderer Beziehung zum himmlischen Vater als mit seiner Gottheit, nämlich auch als Geschöpf, obschon dieser Ausdruck „Geschöpf" wegen arianischer Mißdeutung zu meiden ist, oder auch als Menschensohn. Allein ein Adoptivsohn Gottes war er auch nach seiner menschlichen Natur nicht. Wollte man ihn so nennen, so würde man seine menschliche Natur nicht nur als eine angenommene bezeichnen, sondern sie zugleich zu einer besonderen Person, zu einem für sich existirenden Ich neben dem Logos machen. Daher weisen der hl. Paulin wie auch Alcuin auf den Unterschied zwischen den Wörtern assumere und adoptare hin. Das erstere kann passivisch ganz wohl von der Annahme der menschlichen Natur verstanden werden; aber adoptirt wird nur eine für sich bereits subsistirende Person, die ihr vollständiges Sein und ihre Subsistenz schon in sich selbst hatte[3]. Das Wort assumere hat jedenfalls eine weitere Bedeutung und ist dann, wenn es passivisch von einer Person gebraucht wird, keineswegs identisch mit adoptari. Der hl. Paulin zeigt dieß in handgreiflicher Weise an Matth. 4, 5. 8, wornach der Teufel den Herrn mitnahm (assumpsit) und auf die Zinne des Tempels führte[4], ihn aber gewiß nicht adoptirte.

4. Wenn auch die menschliche Natur des Herrn nicht von Ewigkeit her

---

illum in divinitate proprium Dei Patris esse Filium; adoptivum vero ejusdem Dei Patris in humanitate affirmant: et si ita esset, omnino duo Filii essent; quia nequaquam, ut praefati sumus, una esse potest persona in proprio Filio et in adoptivo; quia unus ex illis verus est Filius, alter itaque non verus.

[1] Cf. *Paulin.* c. Fel. I, 50: Cum igitur docet filium hominis descendisse de coelo, et eundem ascendere asserit ubi erat prius, et verum se Deum verumque hominem et proprium filium Dei filiumque hominis patenter voluit demonstrare. Hinc regula informatus (sc. Apostolus 1 Cor. 15, 47) primum hominem de terra terrenum, secundum praedicat de coelo coelestem. Non quod homo, priusquam in Deum assumptus in coelum ascenderet, de coelo credendus est descendisse; sed quia Deus ille, qui de coelo descendit, per sacramentum incarnationis Deus verus permanens, factus est etiam verus homo; et non sunt personaliter duo, Deus videlicet et homo, sed unus idemque est in unitate personae Deus homo.

[2] Cf. *Paulin.* l. c. c. 51: Nam et ante incarnationis mysterium et post assumtionis sacramentum semper unus idemque proprius verusque Dei Filius, et verus permanet Deus. In forma namque Dei aequalis Patri, in forma vero servi minor Patre.

[3] *Alcuin.* c. Fel. III, 8. [4] C. Fel. I, 22.

aus dem Wesen des Vaters erzeugt, sondern in der Zeiten Fülle aus dem Schoße der allerseligsten Jungfrau ihren Anfang genommen hat, so muß doch der aus der Jungfrau Geborene eben wegen der Einheit der Person der wahre Sohn Gottes genannt werden und ist es. Etwas Analoges findet ja auch beim Menschen statt. Er besteht aus zwei wesentlich verschiedenen Bestandtheilen, aus dem Leibe und der vernünftigen Seele; und obwohl er nur seinem Leibe nach von seinen Eltern erzeugt, seiner Seele nach unmittelbar von Gott erschaffen wird, heißt er doch der Sohn seines Vaters oder seiner Mutter. Bei der Anwendung dieses Arguments bekannten sich die damaligen Väter ausdrücklich zum Creatianismus [1] und zur Dichotomie [2].

5. Ist nach der Kirchenlehre, wie sie das dritte allgemeine Concil definirt hat, die allerseligste Jungfrau Maria in Wahrheit die Mutter Gottes, so ist auch der von ihr Geborene der wahre Sohn Gottes [3]. Dagegen mußten die Adoptianer, sobald sie auf Consequenz Anspruch erheben wollten, der allerseligsten Jungfrau den Titel Gottesgebärerin streitig machen; und das geschah wirklich von Felix von Urgel [4].

6. Es erging den Adoptianern wie allen anderen Häretikern: in Folge des Kampfes mit den Verfechtern des orthodoxen Glaubens und im Verfolg ihrer Sätze entfernten sie sich immer weiter von der Kirchenlehre und bestritten die Gottheit des Erlösers, der nur ein Deus nuncupativus sei. Dagegen erhärtet Alcuin von Neuem den Glauben an die Gottheit des Erlösers, die ihm essentialiter und naturaliter zukomme [5]. Das Werk des Erlösers wurde von den Adoptianern als das eines Menschen und Knechtes Gottes dargestellt, weil er als Mensch ebenso der Nothwendigkeit zu sterben unterworfen gewesen sei als wir. Dagegen wurde von den damaligen Vätern der unendliche Werth des Verdienstes Christi und der vollkommene Genugthuungscharakter seines Todes der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber dadurch begründet, daß der Sohn Gottes in seiner menschlichen Natur nicht aus Nothwendigkeit das Leiden und Sterben übernommen, sondern mit voller Wahlfreiheit sein Leben dahingegeben und ex indebitis Genugthuung geleistet habe, weil er als Gottessohn ebenso wenig der Sünde, als der Sündenstrafe, nämlich der

---

[1] *Alcuin.* adv. haer. Fel. c. 36: Interrogo te, profani assertor erroris; anima rationalis quae in te est et totum corpus tuum vivificat, vegetat et movet, et, ut sancti Patres volunt, corporis origine (non) seminatur, sed ex nihilo creata aliunde corpori immittitur; an non sit Patri tuo adoptiva filia? An tu totus, anima et corpore, unus et proprius patri tuo sis filius? Quod si homo ex ea substantia, quae non ex se generatur, corpori conjuncta proprium et verum poterit habere filium; cur Deum impotentem putas, quod proprium non possit et verum de Sp. s. ex Maria V. natum habere Filium? Cf. c. Fel. III, 7.

[2] Cf. *Paulin.* libellus sacrosyll. c. 9: Non enim ignoramus, ex duabus substantiis humanam subsistere naturam, ex anima nimirum et carne: sed unum sine altero perfectum non efficere hominem. Im Folgenden wird die biblische Unterscheidung zwischen Geist und Seele dahin erklärt, daß dadurch nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern nur die höhere und niedere, übernatürliche und natürliche Thätigkeit der einen Seele bezeichnet würde.

[3] Cf. *Paulin.* c. Fel. I, 14.

[4] *Alcuin.* (c. Fel. III, 3) citirt die Worte des Felix: Quid potuit ex ancilla nasci nisi servus?

[5] *Alcuin.* c. Fel. I, 11. — *Paulin.* c. Fel. I, 52 sqq.

Nothwendigkeit zu sterben, unterlag [1]. Daher sagt Papst Hadrian I in dem Briefe an die Spanier vom Jahre 794: „Ihre Absicht gehe dahin, in Verbindung mit der alten Schlange jenen Schuldbrief zu erneuern, welchen Christus durch sein rosiges Blut am Kreuze getilgt habe.“

Noch tiefer faßten den Gegensatz der orthodoxen Lehre gegen den Adoptianismus in dieser Hinsicht die beiden ersten Gegner der Irrlehre, Beatus und Etherius, auf, wenn sie darauf hinwiesen, daß der Adoptivsohn Gottes auch als Person nicht mehr als eigentlicher Erlöser, als das Haupt der Menschheit und der Kirche, als der zweite geistige Stammvater festgehalten werden könne. Denn von einem Adoptivsohn Gottes kann nicht, wie von einem Urquell und Stammvater, neues himmlisches Leben für die Menschheit ausgehen. Ueberhaupt hebt der Adoptianismus die Incarnation auf und beseitigt damit auch alles, was der Menschheit aus der unendlichen Herablassung des Sohnes Gottes geworden ist [2]. Christus und die Kirche, das Haupt und die Glieder, erklären die damaligen Vertheidiger des orthodoxen Glaubens für eine Substanz oder auch für eine Person, was nur dadurch möglich ist, daß Christus oder das Haupt den ganzen Leib als Gottessohn mit seinem göttlichen Geiste durchdringt, belebt und bewegt [3].

7. Die gleichzeitigen Väter richten an die Adoptianer die Mahnung, daß sie nicht auf die Zustimmung einiger spanischen Bischöfe, sondern auf die Lehre der ganzen katholischen Kirche, namentlich auf die der römischen, der Hüterin der apostolischen Traditionen, achten müßten, wenn sie wahre Katholiken bleiben wollten [4].

8. Wenn die Adoptianer behaupten (cf. Alc. c. Fel. II, 15), Christus müsse uns wie in fleischlicher Geburt, so auch in der Adoption zur Kindschaft Gottes gleich geworden sein: so wird übersehen, daß Christus als wahrer Gottessohn einzelne menschliche Unvollkommenheiten, welche mit der hypostatischen Union unvereinbar sind, als Sündhaftigkeit, Unwissenheit, von sich ausschloß, und dazu gehört auch die Adoptivsohnschaft, obwohl er der heiligmachenden Gnade theilhaftig war. — Am schwierigsten war den Vätern die Widerlegung der Behauptung, daß Christus in der heiligen Schrift ein Knecht Gottes genannt werde und deßhalb durch Adoption in die Kindschaft erhoben worden sei. Einige wollten dagegen behaupten: Christus werde nur im Alten Testament so genannt; Andere dagegen machten geltend, daß er nur

---

[1] *Alcuin.* c. Fel. VI, 4: Has enim carnis omnes infirmitates voluntarias quidem, sed veras Christus habuit, quia carnis humanae naturam, non in phantasia, sed in veritate suscepit: quas passiones propterea in carne voluntarias habuit, ut in veritate carnis divina potentia, quae nec pati potuit aliquando nec mori, infirmitatem mortemque devinceret et carnem suam in vitam virtutemque perpetuam suscitaret: quem tu aeternae subjectionis servitio opprimere niteris. Cf. *Paulin.* c. Fel. II, 4 sqq.

[2] Cf. Beatus et Eleuth. (Gal. XIII, 348): Ante ipsum multi homines fuerunt: sed omnes veteres dicuntur, unus Adam intelligitur vetus etc.

[3] Cf. *Agobard.* adv. dogma Fel. (Gal. B. P. P. XIII, 415): Hoc itaque modo nos Christum et ecclesiam unam fateamur esse personam.

[4] *Alcuin.* c. Fel. VII, 13: Unusquisque in hoc se refutandum sciat, in quo ab universali dissentit ecclesia. Romana igitur ecclesia, quae a catholicis et recte credentibus sequenda esse probatur, verum Filium Dei .... fateri solet. Cf. *Paulin.* lib. sacrosyll. c. 8.

so genannt werde, weil er sich mit freiem Willen in das Verhältniß der Unterordnung gegen Gottes Willen begeben hat (divinae dispensationis sacramento nominatur). So Alcuin c. Fel. IV, 11.

9. Man hat in neuerer Zeit den Gegnern der Adoptianer und Verfechtern des orthodoxen Glaubens den Vorwurf gemacht, daß sie von einer geringfügigen Differenz im Ausdruck zu viel Aufhebens gemacht und ungerechter Weise die Anklage auf Häresie erhoben hätten[1]. Das Vorhergehende beweist das Unrichtige dieses Vorwurfes, der nur von solchen erhoben wird, die dem Adoptianismus zugeneigt sind und, wenn auch unbewußt, auf eine Auflösung der Incarnation hinarbeiten. Andere haben die damaligen Theologen beschuldigt, daß sie im Kampfe mit dem Adoptianismus der menschlichen Natur Christi das Ihrige streitig gemacht und dem Doketismus durch die Annahme einer Vergöttlichung der menschlichen Natur gehuldigt hätten. Dorner namentlich klagt den Alcuin wie die Frankfurter Synode an, daß sie eine christologische Transsubstantiation, eine Vernichtung und Verwandlung der menschlichen Persönlichkeit in die Person des Logos angenommen hätten, während die Adoptianer die Beschlüsse des vierten allgemeinen Concils und des sechsten gegen die Monophysiten und Monotheleten weiter verfolgt und consequent durchgebildet hätten[2].

Zum Beweise für den ersten Theil der Anklage wird auf die Stelle bei Alcuin c. Fel. II, 12 hingewiesen: Accessit humanitas in unitatem personae Filii Dei; et mansit eadem proprietas in duabus naturis in Filii nomine, quae ante fuit in una substantia. In assumptione namque carnis a Deo, persona perit hominis, non natura. Nun setzt aber der Ausdruck persona hominis perit nicht voraus, daß die Person des Menschen Jesu vorher existirt und bei der Incarnation in die göttliche verwandelt worden sei. Vielmehr will Alcuin sagen, daß die in der Menschennatur liegende Potenzialität zur Persönlichkeit nicht in der Person eines Menschen verwirklicht wurde, sondern in der sie annehmenden Person des Sohnes Gottes. Die Verwandlung wird von Alcuin an anderen Stellen geradezu ausgeschlossen und ausdrücklich gelehrt, daß die menschliche Natur Christi nicht eine Zeit lang eine für sich existirende menschliche Person gewesen sei (c. Fel. III, 17): Ac per hoc in duabus naturis unus verus Deus et nominatur et vere est; quia videlicet et Deus omnipotens

---

[1] So Walch, Ketzerhistorie IX, 847 ff.

[2] So Dorner, Entw.-Gesch. a. a. O. S. 329: „Nicht in seinen eignen positiven Leistungen, aber darin liegt die große Bedeutung des Adoptianismus, daß durch seine Bekämpfung ein großer Abschnitt in der Geschichte des Dogma gemacht wird. Weiter konnte in der Durchführung der chalcedonensischen Grundgedanken nicht gegangen werden, als er versuchte: er bildet den Schluß einer langen Reihe von Arbeiten, um alles Monophysitische gänzlich auszurotten. Aber indem er dem Werke der alten Synoden von 451 an die Krone aufsetzen will, zeigt sich der Kirche die Gefahr der Auflösung des christologischen Gedankens selbst, des Verlustes der Idee der Menschwerdung an ein geistiges Doppelleben, ja an eine Doppelperson. Sie hatte mit Mühe früher in Beziehung auf die Naturen sich einer transsubstantiirenden Incarnationslehre entschlagen; jetzt griff sie doch dazu in Beziehung auf das vertilgte und vom Logos vertretene Ich. Und wie sehr die Kirche seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in diesem monophysitischen, ja apollinaristischen Zuge war, in welchem nur eine feinere Form des Doketismus zu sehen ist“ u. s. w.

nunquam de se aliquid vult dici, quod non sit; hoc enim a fide catholica omnino alienum est: sed ita, ut diximus, Dei Filius hominem assumsit, ut nihil amisisset, quod habuit, et cum susceptione hominis fuit verus Filius Dei, sicut semper est: nec etiam minorata est divinitas propter hominem, nec mutata in hominem; sicut nec homo a natura humanitatis recessit, ut non esset homo etc.[1] Eine etwaige Vernichtung oder Verwandlung der vorher subsistirenden Persönlichkeit eines Menschen Jesu liegt also weder im Glauben der damaligen Theologen, noch auch in dem der Kirche vor, obwohl die menschliche Natur des Herrn rücksichtlich der Persönlichkeit weit über uns erhoben wurde, aber schon gleich in der Incarnation, im ersten Momente der Empfängniß, und die Personation durch den Logos erhielt. Eben nur dieses mit ausdrücklichem Ausschluß jeglicher Veränderung oder Verwandlung der einen oder andern Natur mit ihren Proprietäten bekannte auch Felix selbst auf der Synode zu Aachen (799) in dem von ihr aufgestellten Symbol: „Wir bekennen in beiden Naturen der Gottheit und Menschheit den einen eigenen und wahren, nämlich eingeborenen Sohn des Vaters, dessen einzigen Sohn; jedoch sind die Eigenthümlichkeiten jeder Natur geblieben: es ist die Gottheit des Logos nicht in die menschliche Natur verwandelt, noch die vom Logos angenommene menschliche Natur in die göttliche verändert worden"[2].

Um so weniger zutreffend ist es, die willkürlich vorausgesetzte Verwandlung einer menschlichen Person mit der Transsubstantiation in der heiligen Eucharistie in Verbindung zu bringen. Diese letztere ist nicht etwa von Theologen des neunten Jahrhunderts erfunden, sondern immer geglaubt worden. Sie schließt die Verwandlung einer materiellen Substanz, der Brodessubstanz in eine andere, in die des verklärten Leibes Christi in sich; keineswegs eine Verwandlung einer Creatur in Gott oder einer creatürlichen Person in eine göttliche. Freilich hat die Wesensverwandlung in der heiligen Eucharistie das mit der Incarnation gemein, daß an dem creatürlichen Wesen eine physische Veränderung durch die Allmacht Gottes bewirkt wird, und eine wunderbare Vereinigung desselben mit Gott zu Stande kommt. Freilich würde das Geheimniß der heiligen Eucharistie von den Adoptianern bei consequenter Durchbildung ihrer Sätze in derselben Weise verflacht worden sein, wie von den Nestorianern, weil wir dem Adoptianismus gemäß nur den Leib eines Menschen und nicht den Leib Gottes, unseres Herrn, empfangen würden. Aber eine „christologische Transsubstantiation" steht doch mit der eucharistischen in keiner Beziehung. — Erklärlich ist diese Anklage nur auf protestantischem Standpunkte, demgemäß das Eingreifen Gottes in die Menschenwelt die natürliche Ordnung weder vergöttlichen noch auch irgendwie ändern soll, weder

---

[1] Ebensowenig setzt Paulinus (c. Fel. I, 12) eine Verwandlung voraus: Sed salva proprietate utriusque inrefusae et intransfusae naturae, in una Dei hominisque persona, dignatus est virginalis uteri; nec homo sine Deo, qui mox ab ipsa conceptione virginalis vulvae, Spiritus sancti gratia foecundante, in Deum assumptus verissime praedicatur. An einer anderen von Dorner a. a. O. angerufenen Stelle c. Fel. II, 4 drückt sich Paulinus bildlich aus und redet von der Annahme des Kleides eines Knechtes, ohne damit eine Verwandlung der menschlichen Natur behaupten zu wollen.

[2] *Mansi* XIII, 1035.

in der Rechtfertigung, wo nach wie vor die sündige Menschennatur unverändert fortbestehen soll, noch auch bei der Aneignung der göttlichen Wahrheit, der gegenüber der einzelne die freie Forschung bewahren und bethätigen soll, noch auch in der Eucharistie, wo die Substanzen des Brodes und des Weines unverändert bleiben sollen. — Ganz anders ist der Glaube der Kirche, welche die natürliche Ordnung nicht vernichten, sondern überall verklären und vergöttlichen will und dazu die Gnade und Wahrheit wie auch die Vollmacht vom menschgewordenen Sohne Gottes erhalten hat, der die mit ihm verbundene menschliche Natur zur Rechten des Vaters erhoben hat. Aber trotzdem ist nach der Lehre der Offenbarung und Kirche dieser physisch ändernde Einfluß Gottes und die Vereinigung des Creatürlichen mit Gott eine andere in der Incarnation, eine andere in der Rechtfertigung und eine andere in der heiligen Eucharistie.

Und was den zweiten Theil der oben angeführten Behauptung angeht, daß die Adoptianer die kirchliche Lehre von den zwei Naturen in Christo consequent verfolgt und durchgebildet hätten: so ist dieses, wie aus dem Vorhergehenden zur Genüge hervorgeht, ebenso unrichtig. Die Consequenz liegt eben nur in der Entwickelung der Lehre innerhalb der Kirche. Den damaligen Gegnern des Adoptianismus ist es durchaus gelungen, die Tragweite dieses Irrthums zu durchschauen, und die Einheit der Person oder des Ichs in Christo bei dem unveränderten Fortbestehen der beiden Naturen mit ihren Eigenthümlichkeiten zu retten, und den Glauben an das unergründliche und unausschöpfliche Geheimniß der Incarnation bei den christlichen Nationen der damaligen Zeit zu vertiefen und von neuem zu beleben.

§ 51.

Die Decrete der Päpste und der Synode zu Frankfurt (794) gegen die Adoptianer.

Eine allgemeine Synode ist zur Verwerfung des Adoptianismus und zur Aufstellung eines entgegengesetzten Glaubenssymbols nicht abgehalten worden. Aber der Kaiser Karl hatte vornehmlich mit Rücksicht auf diese neue Irrlehre die Bischöfe seines großen Reiches zur Synode in Frankfurt für das Jahr 794 berufen, obwohl Felix von Urgel schon auf der Synode zu Regensburg 792 von dem Patriarchen Paulinus von Aquileja und dann zu Rom von Papst Hadrian seines Irrthums überführt und zum Widerrufe genöthigt worden war. Wirklich versammelte sich durch die Autorität des Papstes[1] auf die Einladung des Kaisers eine große Anzahl von Bischöfen aus allen Theilen des Reiches, auch gelehrte Theologen aus England, zu Frankfurt, so daß die Synode von Paulinus synodus plenaria genannt wird. Einhard[2] bemerkt: „Bei dieser Synode waren auch Legaten der heiligen römischen Kirche, die Bischöfe Theophylakt und Stephanus, als Stellvertreter des Papstes.“ Es wurde ein Schreiben des Elipandus an die fränkischen Bischöfe verlesen und die Widerlegung wie Beantwortung vom Kaiser den versammelten Bischöfen übertragen. Dieselben traten in zwei Gruppen je nach der italienischen

[1] Cf. Canon 1. Synod. Francof. [2] Pertz Tom. 1. p. 181.

oder fränkischen Nation zu Verhandlungen zusammen und überreichten dann gesondert für sich der Synode ihre Antwortschreiben. Die italischen Bischöfe übergaben den vom hl. Paulinus von Aquileja und Petrus von Mailand verfaßten Libellus sacrosyllabus, welcher von der Synode genehmigt wurde. Zunächst wird die Irrlehre angegeben: Astruunt igitur, sed falsis assertionibus, Dominum nostrum Jesum Christum adoptivum Dei Filium de virgine natum; sodann wird dieselbe aus Stellen der heiligen Schrift widerlegt, ferner die Excommunication über die Sectenhäupter ausgesprochen, wenn sie sich nicht bekehren, mit dem Zusatz: reservato per omnia juris privilegio Summi pontificis, domini et patris nostri Adriani, primae sedis beatissimi papae; und zuletzt die Glaubenslehre definirt [1]: Corde credamus ad justitiam, ore autem confiteamur ad salutem: Dominum nostrum Jesum Christum verum Dei Filium, non putativum, proprium in utraque natura, non adoptivum: aequalem et coaeternum Patri sanctoque Spiritui etc.

Die fränkischen Bischöfe reichten ebenfalls eine Widerlegungsschrift ein, welche die Billigung der anwesenden Bischöfe erhielt und den Titel führt: Sancta Synodus et venerabiles in Christo patres cum omnibus episcopis Germaniae, Galliae et Aquitaniae, et toto catholicae pacis clero, praesulibus Hispaniae et ceteris ibidem Christianitatis nomen habentibus, in Domino Deo, Dei Filio vero et proprio, Jesu Christo aeternae beatitudinis salutem [2].

Die Irrlehre wird darin besonders durch die Zeugnisse der Tradition widerlegt, den von den Adoptianern gefälschten Zeugnissen werden die ächten Aussprüche der Väter entgegengestellt, und zuletzt wird das Dogma genau definirt [3].

Außerdem nahm der Kaiser Karl auf der Synode zu Frankfurt ein dogmatisches Schreiben des Papstes Hadrian, an die spanischen Bischöfe gerichtet, in Empfang, weil er ihm das Schreiben des Elipandus zugeschickt und ihn um eine Entscheidung in dieser dogmatischen Frage gebeten hatte [4]. Das Urtheil des Papstes stimmte mit dem der Bischöfe überein, daß die Lehre von der adoptio Jesu Christi Filii Dei secundum carnem eine

---

[1] Cap. 14.

[2] Abgedruckt ist dieselbe in *Alcuini* Opera II, 573 (ed. Froben).

[3] L. c. p. 576. 577: Haec testimonia ideo posuimus, ut cognoscatis Deum et Dominum n. J. Chr. in utraque natura esse et Unigenitum et Primogenitum non adoptivum, sed magnum Deum . . . . Mansit vero persona Filii in Trinitate, cui personae humana accessit natura, ut esset et una persona Deus et homo, non homo Deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus, propter unitatem personae unus Dei filius, et idem hominis filius, perfectus Deus, perfectus homo.

[4] Die Annales veteres Francorum haben in einer Handschrift (v. Mansi XVII, 853) den Zusatz, daß die Synode zu Frankfurt ihre Beschlüsse nach Rom zur Bestätigung gesandt und dann das oben genannte Schreiben des Papstes an die spanischen Bischöfe empfangen habe. Freilich hätte das erstere nach der Praxis der Kirche und den Rechten des Papstes gemäß geschehen müssen. Aber das Schreiben des Papstes kam als Antwort auf das Gesuch des Kaisers schon in Frankfurt an, und damit hatte der Papst die vom hl. Paulinus deutlich genug vorbehaltene Genehmigung der Frankfurter Beschlüsse schon gegeben. Daß aber der Kaiser schon vorher den Papst um Rath gefragt, erhellt aus dem Schreiben des Kaisers an Elipandus, das er den Beschlüssen der Synode beifügte und an Elipandus sandte.

Neuerung sei und mit der heiligen Schrift wie Tradition in Widerspruch stehe. Das Schreiben schließt mit der Mahnung an die Adoptianer, zur Wahrheit zurückzukehren und Buße zu thun, widrigenfalls sie mit dem Anathem belegt würden [1].

Zu diesen drei Actenstücken fügte der Kaiser noch ein eigenes Schreiben an Elipandus und die spanischen Bischöfe, bekennt darin sein unverbrüchliches Festhalten an dem Inhalte der heiligen Schrift und der Erklärung der Väter und bezeugt seine Verehrung gegen den apostolischen Stuhl, den er zuerst um Rath gefragt hatte [2].

Das Schreiben schließt mit dem Bekenntniß, daß Christus in beiden Naturen der wahre Sohn Gottes sei.

Die ganze Kirche erklärte sich somit gegen die Irrlehre der Adoptianer, und dennoch blieben viele bei derselben. Auch Felix von Urgel nahm keine Belehrung an, vertheidigte vielmehr von Neuem die Irrthümer, nachdem ihm Alcuin eine Widerlegungsschrift zugesandt hatte. Diese Schrift des Felix wurde auch nach Rom an den Papst Leo III gesandt. Derselbe hielt im Jahre 799 eine römische Synode ab, und auf dieser wurde in der dritten Sitzung nochmals das Anathem über Felix ausgesprochen [3].

Auf einer Synode zu Aachen in demselben Jahre war Felix wieder selbst zugegen, schwur nochmals seine Irrthümer ab und wurde dann dem Leidrad, Erzbischof von Lyon, zur Ueberwachung übergeben. Später fiel Felix nochmals zurück und starb in der Trennung von der Kirche 818 n. Chr.

§ 52.

Die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt des Herrn nach Ratramnus, Paschasius Radbertus und den späteren Scholastikern.

Die Jungfräulichkeit der Mutter Gottes ante partum ist ein deutlicher Satz der heiligen Schrift und als Glaubensartikel in das apostolische Glaubensbekenntniß aufgenommen (qui natus est ex Maria virgine). Zugleich wurde jedoch von der Kirche von Anfang an im Allgemeinen der Mutter Gottes die Jungfräulichkeit sowohl als ein geistiger wie als ein leiblicher Vorzug beigelegt, und letzterer von den Vätern im Speciellen als eine Jungfräulichkeit ante partum, in partu, post partum gegen verschiedene Häretiker vertheidigt. Die Herrlichkeit der Gottesmutter galt als ein Abglanz der Herrlichkeit Christi. Nur die virginitas in partu schien wenigstens nicht allen Vätern ebenso wesentlich für die Incarnation als die Jungfräulichkeit ante et post partum [4].

A. Ueber die Jungfräulichkeit Mariens in partu stellte im neunten

---

[1] *Mansi* XIII, 865 sqq.

[2] *Mansi* XIII, 899 sqq.: Hac super re sacram sedem Romanam consulimus . . . . Ex toto corde Sanctae Sedi Apostolicae conjungor, antiquas Traditiones a tempore nascentis ecclesiae conservatas, doctrinam librorum Deo auctore scriptorum et Patrum, qui eos in Scriptis suis explicarunt, complector.

[3] *Mansi* p. 1030. [4] Vgl. D.-G. I. § 37.

Jahrhundert der fränkische Theologe Ratramnus, welcher sich an allen dogmatischen Streitigkeiten der damaligen Zeit betheiligte, verkehrte Ansichten in einer besonderen Schrift De nativitate Christi[1] auf.

Gleich im Anfange bezeichnet er seine Absicht dahin, gegen einzelne, in Deutschland sich verbreitende Irrthümer über die Geburt des Herrn, welche den Doketismus begünstigten, die christliche Wahrheit vertheidigen zu wollen. Nun will er freilich nicht direct das makellose Kleid der Virginität Mariens trüben oder beflecken; vielmehr erkennt auch er die Jungfräulichkeit der Gottesmutter ante partum, in partu et post partum als Bestandtheil der katholischen Glaubenslehre an[2]. Aber daneben soll auch die Geburt des Herrn aus der Jungfrau eine eigentlich menschliche gewesen sein. Statt aus der Bezeichnung virgo in partu auf einen außerordentlichen Vorgang zu schließen, folgert er aus dem Worte in partu die eigentliche Geburt und Oeffnung der vulva, übersehend, daß damit die virgo aufgehört hat, eine solche zu sein. In diesem Vorgang meint er keine Beeinträchtigung der Jungfräulichkeit, sondern nur die wahre und volle Geburt des Sohnes Gottes zu erblicken: das erstere nicht, weil der heilige Geist, von dem der Leib des Herrn empfangen worden war, den Mutterleib auch in der Geburt und Oeffnung vor aller Beschädigung und Verunreinigung beschützt habe[3]. Eine außerordentliche Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes will also auch Ratramnus noch bei der Geburt des Herrn annehmen, indem alle Beschädigung und Besudelung der Jungfräulichkeit durch den heiligen Geist ferngehalten werden soll. Aber die bloße Oeffnung der Vulva sieht er als einen rein natürlichen Vorgang an; das rein Natürliche habe nichts Entehrendes, auch nicht für die allerseligste Jungfrau, dieß trügen nur die unordentlichen, aus der Sünde stammenden Affecte der Concupiscenz an sich[4]. Ebenso wenig, meint er, hätte der Sohn Gottes den natürlichen Ausgang aus dem Mutterschooße verschmähen können, den er einmal für alle angeordnet hätte.

Man sieht, daß Ratramnus auf diese Weise und mit denselben Gründen auch die natürliche fleischliche Zeugung, wie sie für alle anderen Menschen sich vollzieht, für den Sohn Gottes hätte annehmen können, und daß er auf das sichere Zeichen der leiblichen Jungfräulichkeit, den uterus clausus, für die Mutter Gottes kein Gewicht legt.

Von einem außerordentlichen und wunderbaren Hervorgang des Sohnes Gottes bei der zeitlichen Geburt wird somit gänzlich Abstand genommen. Im Gegentheil folgert Ratramnus aus der räumlichen Daseinsweise des Leibes Christi im Mutterschooße, daß er auf irgend einem Wege, durch irgend eine Oeffnung aus dem Leibe der Jungfrau seinen Ausgang nehmen mußte. Wenn

---

1 Abgedruckt ist dieselbe in der Migne'schen Patrologie T. 121. p. 81 sqq.

2 L. c. 2: At catholica fides de Virgine Salvatoris matre confitetur, quod virgo fuerit ante partum, virgo in partu, virgo post partum.

3 Ib. c. 3: Sed non propter hanc legem peccati dominantem in membris nostris opus fuit Salvatori declinare viam nativitatis lege constitutam; quandoquidem Spiritus sanctus, qui Virginis uterum, quo Dei Filius incarnaretur, ab omni contagio sanctificavit, ipse quoque et vulvam qua nasceretur purgavit.

4 Ib. c. 3: Quod cum feceris, nihil in naturis turpe praeter inordinatos motus videbis, quos non de creantis sapientia, sed de peccati culpa contraxere, et deinceps non indignam judicabis Incarnatione Verbi ad nascendum virgineam vulvam.

aber dieß — warum sollte dann der Sohn Gottes nicht den einmal angeordneten Ausgang durch die Vulva genommen haben?[1]

Sodann werden von Ratramnus für seine Auffassung der Geburt des Herrn Zeugnisse aus der heiligen Schrift angeführt, wie Js. 7, 14, indem aus dem Satze virgo pariet filium das Wort pariet urgirt wird, und Luk. 2, 22.

Wichtiger sind die Zeugnisse aus den Schriften der Väter, wie des hl. Ambrosius[2]: Qui ergo vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur propheta, hic est, qui aperuit matris suae vulvam, ut immaculatus exiret. Aus dem hl. Augustin (Sermo de natali Dei) werden die Worte als Beweis angeführt: Natus est ut homo. Rücksichtlich dieser Worte, wie anderer Zeugnisse aus den Schriften des hl. Hieronymus, muß Ratramnus selbst zugeben, daß die Organe, welche bei der Geburt thätig gewesen, nicht ausdrücklich genannt würden[3]. Ja er führt auch Stellen an, in welchen der uterus clausus sogar ausdrücklich gelehrt wird, wie vom Priester und Dichter Fortunatus:

Haec porta est clausa, in quam introivit nemo, nec exit,
Ni Dominus solus, cui quoque clausa patent.

B. Wie in der Abendmahlslehre, so war auch in diesem Punkte der Christologie und Mariologie der Hauptgegner des Ratramnus sein Abt in Altcorbie, Paschasius Radbertus, mit der Schrift De partu virginis[4] in zwei Büchern. Das Hauptargument des Ratramnus, daß die Geburt des Herrn nach der von Gott festgesetzten natürlichen Ordnung hätte erfolgen müssen, wenn die allerseligste Jungfrau in Wahrheit die Mutter Gottes sein, und die von Gott geschaffene natürliche Ordnung nicht verunehrt werden sollte, wird damit zurückgewiesen, daß die gegenwärtige Ordnung der Geburt nicht ursprünglich von Gott bestimmt, sondern als Strafe für die Sünde verhängt worden sei; daß sich die jungfräuliche Geburt utero clauso sowohl für die Mutter Gottes als für den Gottmenschen gezieme.

1. Anlangend die physischen Naturgesetze, so sind sie nicht als etwas Fremdes und Höheres Gott gegenüber zu stellen, sondern er ist der Urquell und Urheber derselben. Manches hat er mit freiem Willen nach seinem Wohlgefallen angeordnet und kann es ändern. Die gegenwärtige Art der Geburt in Wehen und Schmerzen wie in Unreinigkeit und Corruption hat Gott über die Heva und ihr Geschlecht als Strafe für die Sünde verhängt[5], und ursprünglich nicht angeordnet.

2. Für die allerseligste Jungfrau gebührte sich auch die jungfräuliche

---

[1] Ib. c. 3: Nec illocaliter egressus, hoc est enim incorporeae proprium naturae, longe vero a corporea remotum. Constitue certe quam delegeris partem. Vulvam renuis, umbilicum attribue; vel si malueris, honestius quodcunque corporis ostium: ac si ostia quae dedit natura displicent, disseca ventrem, nuda costas etc.

[2] L. 2. in Luc. c. 2. [3] Cf. l. c. c. 9.

[4] Abgedruckt ist dieselbe in *d'Achery*, Spicil. I, 44 sqq., sowie bei *Migne*, Tom. 120, 1564 sqq.

[5] L. c. p. 1368: Quapropter cogitent et divinarum rerum jura, quia non ex natura rerum divinae leges pendent, sed ex divinis legibus naturarum rerum leges manare probantur.

Geburt, weil sie, als die durch den heiligen Geist besonders geheiligte dem Strafgesetz hinsichtlich der Geburtsschmerzen nicht unterlag. Die unbefleckte Empfängniß Mariens bezeugt zwar Paschasius nicht ausdrücklich und direct. Aber aus dem allgemeinen kirchlichen Feste der Geburt Mariens, aus ihrer hohen Würde und aus den Zeugnissen der heiligen Schrift über die Gnadenfülle, welche ihr innewohnte, schließt er, daß sie schon vor der Geburt im Mutterleibe geheiligt und der Herrschaft des Teufels gänzlich entzogen worden sei[1]. Wenn die allerseligste Jungfrau nicht nur dem Fluche der Sünde entzogen war, sondern auch dem ganzen Menschengeschlechte den größten Segen durch die Geburt des Gottmenschen gebracht hat: so kann auch diese Geburt nicht den Schmerzen und Wehen unterworfen gewesen sein[2]. Als Jungfrau hat sie vom heiligen Geiste den Sohn Gottes empfangen; ihre Jungfräulichkeit durfte auch in der Geburt nicht beeinträchtigt werden[3].

3. Für den Gottmenschen, der ohne Verletzung der Jungfräulichkeit empfangen worden war, war es ebenso congruent, daß er auch auf außerordentlichem Wege utero clauso[4] geboren werde. Er kam in die Welt, um allen Menschen Erlösung von der Sünde und ihren Folgen wie Strafen zu bringen — wie hätte er selbst in Unreinigkeit erscheinen und seine Mutter verunreinigen können? Wenn er auch selbst unsere Leiden und Schmerzen mit freiem Willen übernommen hat, um dadurch Genugthuung zu leisten — wie hätte er den Vorzug seiner Mutter beflecken, ihre Jungfräulichkeit beschädigen und das Siegel derselben durchbrechen oder zerreißen können? Er kam in die Welt, um Freude und Frieden Allen zu bringen, und die Engel verkündigten dieß den Hirten auf der Weide — wie hätte er in demselben Augenblicke seine Mutter in Schmerzen und Seufzer versetzen können[5]?

---

[1] Ib. p. 1371: Propterea vere caro jam non caro peccati; in qua Deus se totum infudit, et Verbum, quod caro factum est, sine peccato ad nos venit, qui jure non solum legem naturae vitiatae in nascendo non tenuit, verum nec legem primae originis quam haberent feminae, si mandatum servasset mater omnium Eva in paradiso. Alias autem quomodo Spiritu sancto eum replente non sine originali peccato fuit, cujus etiam nativitas gloriosa catholica in omni ecclesia Christi ab omnibus felix et beata praedicatur.

[2] Ib. p. 1373: Ergo in qua et per quam tanta benedictio effloruit et gratia manavit, non est credendum, quod ejus puerperium doloribus et gemitibus more feminarum subjacuerit.

[3] Ib. p. 1375: Beata vero Mater Domini in utroque virgo permansit, id est et in conceptu mater et in partu virgo, quia in nullo horum contaminata reliquarum exemplo feminarum fuit, quae nec Adam ad se admisit, nec in Evae colluvione filium suscepit, nec sub maledicto in doloribus et angustiis enixae Dominum peperit. Unde constat quia sicut clauso utero concepit, ita et clauso utero peperit.

[4] Ib. p. 1374: Christus autem de Virgine speciali et ineffabili quodam modo procreatus, absque vexatione matris ingressus est mundum. Et ideo pium est credere, quod non sicut ceteri, sed novo et admirabili ordine Deus et homo natus est in mundo.

[5] Ib. p. 1378: Alias autem, si ipse, quod absit, immundus esset ut matrem coinquinaret, quomodo nos emundaret in sua oblatione, et faceret hostiam Deo in odorem suavitatis? Idcirco etsi dolores nostros et infirmitates in se pertulit et portavit languores, absit ut matris pudorem ullis vexaverit injuriarum molestiis. Absit per quam omnis maledictio Evae soluta est, ut ipsa in partu maledictionibus subjacuerit primae damnationis. Absit ubi virtus nascitur, ut ibi tanta colluvio

4. Auch positive Gründe aus der heiligen Schrift und Tradition lassen sich für den uterus clausus anführen. Von unserem Verfasser wird hingewiesen auf den Bericht der Evangelien über die Geburt, wonach die Hirten in der heiligen Nacht auf den Gesang der Engel zum Stalle eilten und voll der Freude das Kind in der Krippe fanden und die Mutter gewiß nicht von Geburtswehen krank darniederliegend. Und ebenso kamen die Weisen aus dem Morgenlande und fanden das Kind mit seiner Mutter und Joseph, beteten es an und opferten Gold, Weihrauch und Myrrhen. Wenn der Prophet Ezechiel (44, 2) von einem geschlossenen Thore am Hause Gottes redet, durch welches Gott, der Herr der Heerscharen, einzieht; und wenn im Hohenliede die Braut ein verschlossener Garten und ein versiegelter Quell genannt wird (Kap. 4): so beziehen dieß die Väter wie auch Paschasius auf den uterus clausus der allerseligsten Jungfrau [1]. Die Kirche singt von derselben am Feste ihrer Geburt: Et gaudium matris habet cum virginitate pudoris (sive honoris) und preiset damit die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt [2].

Wenn bei der Reinigung Mariens vom Evangelisten Luk. 2, 22. 23 Bezug genommen wird auf die Vorschriften des A. T. über die Erstgeburt: so handelte die allerseligste Jungfrau nicht anders als der Herr selbst, welcher sich dem göttlichen Gesetze auch in der Beschneidung unterwarf und sich der Taufe des Johannes unterzog, ohne derselben zu bedürfen. Die Worte masculinum aperiens vulvam a. a. O. bezeichnen nur die Erstgeburt und werden auf Christum den Herrn angewandt, insofern er sich selbst den Mutterschooß geöffnet hat, aber ohne ihn zu zerbrechen, ähnlich wie er nach der Auferstehung durch verschlossene Thüren zu den Aposteln kam [3].

Nach allem dem bezeichnet Paschasius die Gegner dieser Lehre als Häretiker [4].

C. Die späteren Scholastiker sind sämmtlich wie der hl. Paschasius Vertheidiger der steten Jungfräulichkeit Mariens auch in partu. Zu nennen sind besonders der hl. Bernhard [5], der glühendste Verehrer der allerseligsten Jungfrau, der hl. Bonaventura [6], vor Allen der hl. Thomas [7], der sich auf Js. 7, 14 beruft und die oben schon angeführten Argumente wiederholt; ebenso Duns Skotus u. A. [8]

---

vitiorum credatur; ubi gaudium praedicatur, quod tanta tristitia et gemitus intervenerit; inter angelorum discursus quod immunda septem diebus in sanguine immundo sederit.

[1] Cf. p. 1374. 1381.

[2] Ib. p. 1374: Virginitatis autem honor permaximus est, si et virgo Deum pariat et hominem, et tamen ex homine nato nullis affligatur κακίαις sigillum pudoris.

[3] Ib. p. 1376.

[4] Ib. p. 1380: Quibus profecto catholicae veritatis regulis hinc inde patet sensus, quod nemo nisi haereticus dicit Christum nonnisi communi lege naturae natum.

[5] Cf. Sermo in vigil. Nativ. IV, n. 4. — In Domin. infra Oct. Assumpt. B. V. M. n. 9.

[6] Brevil. P. IV, cap. 3. [7] S. th. 3. qu. 28. a. 2.

[8] Reportt. 3. dist. 4. qu. 2.

§ 53.

Die Irrthümer des Roscelin und Abälard in der Lehre von der Person des Herrn.

Die philosophischen Irrthümer, welche der Nominalismus zunächst in der Metaphysik mit sich führte, hatten viele andere in der Theologie zur Folge, wenn sie auch nicht sogleich bis zu ihren letzten Consequenzen offen hervortraten.

1. Roscelin machte den Nominalismus vornehmlich in der Trinitätslehre geltend [1]. Aber durch die Anwendung desselben auf die Lehre von der Person Christi mußte auch diese alterirt werden. Wäre nämlich Natur und Person überhaupt identisch, wie er voraussetzt, so würde man in Christo nicht etwa bloß zwei Naturen, sondern auch zwei Personen annehmen müssen [2]. Daher bekämpft der hl. Anselm in der Schrift De fide trinitatis, in welcher er die Widerlegung der Irrthümer Roscelin's sich zur Aufgabe gestellt hat, auch den genannten über die Person Christi. Mit der Natur ist nicht stets auch von selbst die Person gegeben, indem, wie der hl. Anselm annimmt, zu dem allen Personen derselben Species Gemeinsamen noch die Gesammtheit und Zusammenfassung der Proprietäten und ein einheitlicher Träger derselben hinzukommen muß, ehe wir von einem bestimmten Menschen, wie von Petrus oder Paulus oder von dem aus der Jungfrau Geborenen reden. Nun ist aber in Christo ein und derselbe Sohn Gottes Träger sowohl der göttlichen als der menschlichen Natur und ihrer Proprietäten, und daher auch eine Zusammenfassung der Proprietäten beider Naturen in der einen Person [3].

2. Abälard, der Schüler Roscelin's, war zwar ein Gegner des Nominalismus; aber an der richtigen Unterordnung des Wissens unter den Glauben fehlte es auch bei ihm, und daher kam er trotz seines gegensätzlichen Standpunktes zu ähnlichen Resultaten in der Christologie. In allen seinen theologischen Schriften herrscht eine nüchterne und verflachende Dialektik vor, welche die natürlichen metaphysischen Wahrheiten bloß von der Oberfläche erfaßt, und um so seichter sich erweist in der Erfassung der Geheimnisse des Glaubens. Auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes wird Abälard in der Ein-

---

[1] Siehe oben S. 152 f.

[2] Cf. *Anselm.* de fide trin. c. 6: Dicunt enim quidam: quomodo dicimus in Christo non esse duas personas sicut duas naturas? Nam Deus et ante hominis assumptionem persona erat; nec postquam hominem assumpsit, persona destitit esse; et homo assumtus persona est; quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur . . . . . Quae ratiocinatio per hoc videtur probare duas esse personas in Christo.

[3] Ib.: Verbum enim caro factum assumsit naturam aliam, non aliam personam. Nam cum profertur homo, natura tantum, quae communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem vel proprio nomine Jesu, personam designamus quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur . . . . Neque enim personaliter Filius Dei designari potest vel nominari sine filio hominis; nec filius hominis sine filio Dei: quia idem ipse est Filius Dei, qui Filius hominis; et eadem est Verbi et assumpti hominis proprietatum collectio. Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem.

leitung zur Theologie[1] geführt, wo er die Offenbarungen Gottes in der Zeit mit seiner Unveränderlichkeit in Einklang zu bringen sucht. Alle Veränderung liegt nur auf Seiten der Wirkungen der göttlichen Wirksamkeit, und es verhält sich in ähnlicher Weise mit ihnen, sagt er, wie mit den Wirkungen der Sonnenwärme auf der Erde, welche verschiedentliche Formen annehmen, ohne daß die Wirksamkeit der Sonne eine andere wird. So ist nun auch in der Incarnation keine substanzielle Veränderung des Sohnes Gottes eingetreten. Weder an dem Sein Gottes noch auch an dem Sein und der Substanz der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes soll durch die Incarnation irgend etwas geändert sein; wie denn auch bei der Vereinigung der Seele mit dem Leibe im Menschen jede dieser beiden Substanzen unverändert bleibe, indem die Seele nicht Fleisch, noch auch das Fleisch eine Seele werde. Daraus schließt er, daß eigentlich nicht der Logos Mensch, noch auch ein Mensch der Sohn Gottes geworden, sondern nur die menschliche Natur nach Seele und Leib mit dem Logos zu einer Person verbunden worden sei[2]. Abälard spricht es also deutlich genug aus, daß aus den beiden Naturen in Christo nicht una res, kein reales Eins, entstanden sei, wie denn auch Seele und Leib im Menschen duae res bleiben[3]. Weder wird also die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen zu einer Person und zu einer Substanz und Natur richtig gefaßt, noch kommt die Einheit der Person in Christo als eine reale Einheit der beiden Naturen in der richtigen Weise zur Geltung; ja die Ausdrucksweise der heiligen Schrift von der Fleischwerdung des Logos wird hinfällig gemacht. Die ganze Erklärung duftet nach Nestorianismus und wurde von den Vertheidigern der Orthodoxie als Adoptianismus angesehen, nicht minder die hinzugefügte Analogie von der Vereinigung der Steine und Balken zu einem Hause als völlig unzutreffend bezeichnet[4].

Von einer Erhebung der menschlichen Natur in Christo und von einer Vergöttlichung derselben durch die hypostatische Union konnte Abälard bei

---

[1] L. 3. cap. 6.

[2] L. c. ed. Migne p. 1106: Quid est enim dicere Deum fieri hominem, nisi divinam substantiam, quae spiritalis est, humanam, quae corporea est, sibi unire personam in unam? Non enim quod spiritale, corporeum fieri potest; sed in illa unione personae Christi, in quo simul divinitas Verbi, et anima et caro, tres istae naturae conveniunt, ita unaquaeque harum trium substantiarum ibi propriam retinet naturam, ut nulla earum in aliam commutetur, ut *nec divinitas*, quae humanitati conjuncta est, aut *anima fiat aut caro*, sicut nec anima unquam potest fieri caro, quamvis in singulis hominibus una persona sunt anima et caro.

[3] Ib.: Sicut ergo anima et caro in unam ad invicem conjunctae personam, in propriis naturis sic discretae permanent, ut nequaquam haec in illam commutetur, alioquin *duae res* nequaquam dicerentur, ita et divinitas humanitati conjuncta, hoc est humanae animae simul et carni in unam personam sociata, nequaquam in ejus naturam convertitur .... *Quomodo proprie vel Verbum dicitur fieri caro,* vel Deus homo, cum Verbum ipsum nunc etiam sit spiritus, quia est Deus, sicut et ante incarnationem erat?

[4] L. c. p. 1108: Sicut ergo ossa in uno homine carni adhaerentia, in naturam carnis non transeunt, nec in una domo lapides lignis aggregati propriam substantiam mutant ut aliud fiant quam prius erant, aut caro animae sociata aliud quam caro fit .... ita nec divinitas humanitati in unam personam conjuncta aliud fit quam prius erat, quamvis aliud sibi in unitate personae conjungat.

einer solchen nüchternen Auseinanderlegung der Naturen in Christo keine Ahnung haben. Er mußte auch in dieser Hinsicht gegen die Lehre der heiligen Schrift und der Väter verstoßen. Nun gibt er zwar über das menschliche Erkennen Christi in dieser Hinsicht keine nähere Aufklärung, insbesondere darüber nicht, ob er dasselbe aller Vorzüge vor den übrigen Menschen entkleidet haben wollte [1]. Aber über den menschlichen Willen in Christo äußert er sich auf das unzweideutigste in der genannten Weise. Dem natürlichen Menschen ist es nach seiner Ansicht unmöglich, das Leiden und Sterben zu wollen; der Wille desselben soll nur auf das Sinnlichangenehme, wenigstens nicht auf den Tod gerichtet sein können. Daher meint er, daß auch Christus der Herr mit seinem menschlichen Willen wohl den Willen seines himmlischen Vaters umfaßt und das Heil aller Menschen geliebt habe, aber das bittere Leiden und Sterben nur indirect, insofern ihm dieß von seinem himmlischen Vater auferlegt war [2]. Daß der geistige menschliche Wille in Christo dem göttlichen sich vollständig unterordnen und zu einer absoluten Herrschaft über das sinnliche Begehren, welches freilich den Tod nicht zum Objecte hat, gelangen konnte und diese Vollkommenheit in Christo wirklich erreicht hat, wird von Abälard nicht erwähnt, sondern der menschliche Wille vom göttlichen getrennt. — Daneben gibt jedoch Abälard wieder zu, daß die Seele des Herrn auf den Leib nur den Einfluß und die bewegende Kraft ausüben konnte, wie sie der Logos eingab [3]. Auch darin gibt Abälard eine abweichende Ansicht zu erkennen, daß er im Tode des Herrn auch die Vereinigung des Logos mit dem heiligen Leichnam für aufgelöst erklärt [4].

3. Gilbert von Porré kam im Verfolg seines verkehrten Realismus ebenfalls zu Irrthümern in der Christologie, welche oben bereits erwähnt worden sind [5].

§ 54.

Die Controverse über adoptianische Irrthümer zwischen einigen deutschen Theologen im zwölften Jahrhundert, zwischen Gerhoch von Reichersberg und seinen Gegnern.

Die durch Gilbert von Porré und Abälard angeregten theologischen Streitigkeiten verbreiteten ihre Wellenschläge über die Grenzen Galliens hinaus. Auch deutsche Theologen wurden von denselben ergriffen, legten jedoch ein glänzendes Zeugniß von der Blüthe der theologischen Studien in den Kloster-

---

[1] In der Epitome Theol. christ. c. 27 (ed. Migne p. 1737) wird nur erwähnt, daß das menschliche Erkennen Christi von dem göttlichen verschieden sei.

[2] Expos. in ep. ad Rom. l. II c. 6 (ed. Migne p. 876). — Epitome Th. chr. c. 24 (p. 1734): Passus est ergo, non quod vellet pati, in morte formidabat, sed quia Patrem diligebat, quem hoc velle sciebat, et quia per mortem suam salutem proximi fieri cupiebat . . . . . Ubi est dolor vel passio, ibi non est, ut diximus, voluntas. Neque unquam in Christo aliter fuit de hoc quam in martyribus.

[3] Epitome Theol. Chr. c. 24.

[4] Epitome Theol. chr. c. 27: Quod quidem rationabilius esse videtur, quod a corpore fuerit separata (divinitas).

[5] Siehe oben S. 123.

schulen diesseits des Rheines während des zwölften Jahrhunderts ab. Unter ihnen that sich Gerhoch, Propst des Klosters Reichersberg im Salzburgischen, hervor, als einige Schüler Abälard's, unter denen ein gewisser Luitolf [1] und ein Adam, Chorherr am Lateran in Rom, genannt werden, adoptianische Irrthümer nach Deutschland verbreiteten. Der letztgenannte behauptete, daß Christus zum Theile (ex parte) Gott, zum Theile Mensch gewesen sei.

A. Gerhoch, 1093 zu Polling in Oberbayern geboren, in Hildesheim gebildet, war zuerst Scholasticus an der Domschule zu Augsburg, alsdann Augustiner-Chorherr und als solcher unter Bischof Kuno († 1131) zu Regensburg für eine Regeneration des Klerus durch Verbreitung des klösterlichen Lebens thätig. Allein bei diesen Bemühungen blieb er von Uebertreibungen ebensowenig frei, als beim Kampfe gegen die Schismatiker und Anhänger der Gegenpäpste, indem er deren Opfer für ungültig erklärte [2]. Von 1132 an wirkte er als Propst in Reichersberg mit großem Eifer und Erfolge, wie als Schriftsteller für die Reinheit des Glaubens, so überhaupt für die Hebung der guten Sitten beim Klerus bis zu seinem Tode 1169. An diesem Orte können nur seine christologischen Lehren Berücksichtigung finden.

Die Dialektiker aus der Schule Abälard's neigten dahin, die beiden Naturen in Christo als zwei für sich existirende Wesen aufzufassen und die Einheit der Person zu läugnen, wenn sie das letztere auch nicht förmlich aussprachen. Einzelne behaupteten außerdem ausdrücklich, daß dem Leibe Christi keine Anbetung, sondern nur eine Verehrung gebühre. Der letzteren Behauptung stellte Gerhoch in vollster Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre die Anbetungswürdigkeit des heiligen Leibes Christi entgegen. Gegen die Verflüchtigung der Einzelpersönlichkeit in Christo stellte er aber einen Satz auf, der Widerspruch fand und in der That Mißverständnissen ausgesetzt war. Er meinte nämlich, daß die Worte des Herrn: Der Vater ist größer als ich (Pater major me est) nur mit Rücksicht auf die allgemeine Menschennatur wahr seien; daß aber der Herr auch als Mensch nach der Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union und besonders nach der Glorification dem Vater in Allem gleich sei, dieselbe Allmacht besitze.

Um Gerhoch richtig zu verstehen und ihn wegen seines Ausdrucks zu entschuldigen, ist wohl zu erwägen, wie man damals in den Schulen zwischen Wesenheit (essentia = substantia secunda) und Einzelwesen (substantia prima = individuum = persona) unterschied. Nur dem Einzelwesen wurde die volle Existenz (esse existentiae) zuerkannt. Daran hielt Gerhoch in dem Grade fest, daß der menschlichen Natur für sich kein Sein zugelegt, daß als der Träger des Seins in der Person Christi einzig und allein der Logos angesehen wurde. Gerhoch dachte sich also die menschliche Natur Christi vor ihrer Annahme als eine allgemeine und behauptete dann von dieser abstract für sich gedachten menschlichen Natur, daß sie geringer sei als der Vater. Nach der Vereinigung mit dem Logos und nach der Glorification hat die menschliche Natur keine Existenz (richtig gesagt: keine Existenz für sich); der

[1] Siehe *Pez*, Thesaurus VI, I. 550. In diesem Thes. sind nämlich viele Schriften Gerhochs abgedruckt wie bei *Migne* Tom. 193. 194.

[2] Vgl. Stülz, histor. Abhandl. Wien 1848, S. 15 ff.

Logos ist der Träger des eigentlichen Seins, auch der menschlichen Natur, und deßhalb Christus dem Vater ganz gleich auch als Mensch. So Gerhoch.

Indeß andere Theologen waren mit dem Satze Gerhoch's nicht zufrieden, unter ihnen der Bischof Eberhard von Bamberg, der mit ihm einen Briefwechsel anknüpfte [1]. Dieser behauptete richtig, daß der obige Satz nur in dem Sinne wahr sei: Christus, welcher Mensch war, ist Gott gleich. Aber Christus war nicht als Mensch oder seiner Menschheit nach, sondern seiner Gottheit nach dem Vater gleich. Die Ausdrucksweise Gerhoch's könne eutychianisch gedeutet werden. Der Propst blieb jedoch bei seiner Behauptung [2]; ja er blieb bei derselben auch dann noch, als im Jahre 1158 in Gegenwart von einigen Bischöfen zwischen ihm und Eberhard zu Bamberg ein Colloquium stattgefunden hatte. Die Differenz hing offenbar mit dem Streit über Nominalismus und Realismus zusammen, namentlich mit der Frage, welches Sein der individuellen menschlichen Natur in Christo beizulegen sei. Die Thomisten und Skotisten haben darüber auch späterhin noch gestritten. In der Auffassung Gerhoch's kommt nur die allgemeine Menschennatur und die Person des Gottessohnes, der zugleich Menschensohn ist, vor; nur der Person wird, wie auch vom hl. Thomas, das Sein oder das volle Sein der Existenz zuerkannt. Allein auch dann war der Ausdruck bei Gerhoch ungenau und nicht dem der heiligen Schrift und der Väter genau entsprechend. Die menschliche Natur in Christo hat auch ein Sein, mag sie es nun haben als ein geschöpfliches oder als ein göttliches; im letzteren Falle hat sie es durch Theilnahme am Sein Gottes.

Um diese Zeit mischte sich der Propst Folmar zu Triefenstein am Main in den Streit mit der Schrift De carne et anima Verbi. Dieser lehrte offenbar den Adoptianismus, daß dem Leibe Christi keine Anbetung gebühre, und ganz Abgeschmacktes über das Geheimniß der heiligen Eucharistie, daß unter den Gestalten des Weines nur das Blut Christi sei ohne den Leib, die Seele und die Gottheit.

Gerhoch vertheidigte sich jetzt beim Papste Alexander III auch über den angeführten Satz und wiederholte ihn mit den Worten: Assumptus homo est Deus et Dei filius naturalis et est altissimus in summa gloria Dei patris, licet minor patre secundum humanitatis naturam, non tamen minor secundum datam eidem homini omnipotentiam et omnimodam paternae celsitudinis gloriam [3]. In etwa entschuldigt kann der Ausdruck nur werden, wenn man unter homini im letzten Gliede die Person des Gottmenschen versteht, aber unrichtig wird er, wenn man in Gedanken den Zusatz machte: „nach seiner menschlichen Natur". Papst Alexander antwortete, daß sich über die vorgelegte Frage keine Entscheidung geben lasse (1163). Darauf

---

[1] Cf. *Pez* l. c. VI, I. 451.

[2] In einer Schrift aus jener Zeit bei *Pez* l. c. I, II. 315 schreibt er: Athanasius naturam significando non personam nomine humanitatis. Humanitas in Christo divinitatis gloriam accepit, quam alioquin non habuit, videlicet cum adhuc in massa generis esset indiscreta. Sed postquam *discreta* est in personam, semper habuit plene sapientiam, omnipotentiam et omnem divinam virtutem, quia ille homo nunquam fuit non deus, qui divinitus, non humanitus conceptus est et natus.

[3] *Pez* VI, I. 548.

schrieb Gerhoch sein Buch De gloria et honore filii hominis. Auch in dieser Schrift wird die allgemeine menschliche Natur (humanitas, qua homo est) und die individuelle menschliche Natur (humanitas, quae homo est) unterschieden und die letztere Christo, dem Sohne Gottes, und dem Vater ganz gleich gestellt[1]. Daher konnte man nicht mit Unrecht dem Gerhoch eutychianische Irrthümer zum Vorwurfe machen, daß er die Ubiquität auch des Leibes Christi lehre und Aehnliches.

In der Schrift De investigatione Antichristi et schismate[2] setzt er die Lehre über das Werk der Erlösung im Anschluß an den hl. Anselm auseinander. Er zeigt die Congruenz der Erlösung durch den menschgewordenen Sohn Gottes, ohne die absolute Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung zu behaupten, und hebt im Einzelnen hervor, daß der Hochmuth des Teufels durch den Sieg des Gottmenschen über ihn und den Tod am empfindlichsten dadurch getroffen sei, daß er nicht mit Gewalt von Gott bezwungen worden sei, sondern sein Unterliegen durch seinen ungerechten Angriff auf den Gottmenschen selbst bewirkt habe.

Ebenso ist er mit dem späteren hl. Thomas darin übereinstimmend, daß die Incarnation in dem Sündenfalle unserer Stammeltern die Veranlassung habe.

B. Um an das zuletzt Gesagte anzuknüpfen, so schlägt der Bruder Gerhoch's, Arno von Reichersberg, in seinem Apologeticus einen andern Weg ein[3] und meint, daß nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Bestimmung zur hypostatischen Union mit dem Logos in der menschlichen Natur schon durch die Schöpfung zu Grunde gelegt sei und deßhalb auch in einem gewissen Sinne nothwendig zur Wirklichkeit werden mußte, mochte nun der Mensch sündigen oder nicht[4]. Das war die spätere skotistische Ansicht.

Treffend wird von Arno bewiesen, daß der Sohn Gottes im Moment der Conception die menschliche Natur annehmen mußte, wenn er sie in die persönliche Vereinigung mit sich erheben wollte. Denn eine Person wird der Mensch im Momente der Conception; und wenn der Logos einen Menschen nach der Geburt mit sich hätte vereinigen wollen, so hätte er sich nur mit einem Menschen überkleiden können. Der Mensch wird durch die Geburt

---

[1] Vgl. hierüber die eingehende Darstellung bei Bach, Dogmengesch. des Mittelalters II, S. 484 ff.

[2] Dieselbe ist noch nicht gedruckt. Bach a. a. O. S. 475 gibt über sie ein Referat.

[3] Ueber dieses ebenfalls noch ungedruckte Buch siehe Bach, a. a. O. S. 582 ff.

[4] Bei Bach a. a. O. S. 590: Et jam quidem monstratum est, naturale fuisse ex propriae conditionis origine sive ab exordio homini in unam Deo personam posse uniri. Quid vero de essentia divina aestimabimus? An et illi naturale ab aeterno fuerit velle aut posse hominem fieri? Utique. Nam et hoc supra dictum est soli divinae essentiae pro sui subtilitate naturaliter competere, ut quomodo anima corpori infusa unam cum eo personam componit, ita Deus animae ac mediante anima corpori humano infusus una cum utroque persona esse possit; idque semel pro nostra omnium salute divina miseratione factum novimus et gratias agimus .... Quod vero ipsa miserationis voluntas per suam humanitatem succurrendi homini Deo substantialis et naturalis ab aeterno exstiterit, duplici pro causa dubium non est. Primo quia Deo nova voluntas ejusmodi non accidit .... Secundo quia Deus naturaliter bonus.

in analoger Weise eine Person, wie der Logos durch die Geburt aus dem Vater die zweite Person in der Gottheit ist. In dieser Analogie zeigt sich die Möglichkeit der Incarnation im Menschengeschlechte und die Unmöglichkeit, daß der Logos ein Engel werde, weil der Engel allein durch die Schöpfung Person wird [1].

Den Vorwurf der Annahme einer Ubiquität des verklärten Leibes Christi weist Arno wohl zurück und behauptet nur, daß Christus mit seinem verklärten Leibe an vielen Orten zugleich und überhaupt da sei, wo er wolle; ja er legt diesen Vorzug im Anschluß an den hl. Hilarius [2] schon dem sterblichen Leibe des Herrn bei [3]. Von dem verklärten Leibe ist eine solche Geistigkeit wohl anzunehmen, aber dem sterblichen Leibe des Herrn legte diesen Vorzug doch nur der hl. Hilarius bei.

Die Vertheidigung des Hauptsatzes seines Bruders Gerhoch von der Gleichheit des Herrn als Menschen mit dem Vater ist auch dem Arno nicht gelungen. Namentlich ist ganz unersichtlich, warum diese Gleichheit dem Herrn erst nach der Glorification zukommen solle, da die angeführten Gründe auf den Moment der Incarnation für die Vergöttlichung der menschlichen Natur hinweisen.

§ 55.

Die Lehre über die Person des Herrn bei Petrus Lombardus und Alexander von Hales; der Irrthum der Nihilisten.

A. **Petrus Lombardus** nimmt in der Reihe der mittelalterlichen Theologen einen hervorragenden Platz ein; seine Sentenzenbücher dienten zum Leitfaden und zur Unterlage für die meisten Werke der nachfolgenden Theologen des Mittelalters, auch in der Christologie.

1. Die adoptianischen Irrthümer und ihre Nachklänge hatten die theologische Speculation dem christologischen Dogma ganz besonders zugewandt, und die in den Schulen Galliens blühende Dialektik reizte zu immer neuen Versuchen, das Geheimniß der Incarnation in etwa zu erklären. Petrus Lombardus stellt darüber drei verschiedene Erklärungsversuche auf, von denen zwei, nämlich der erste und dritte, offenbar das Gepräge des Adoptianismus an sich tragen.

Der erste will zwar die hypostatische Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen herausbringen, aber es wird das Fürsichsein oder die Subsistenz der menschlichen Natur bei der Empfängniß im Schooße Mariens vorausgesetzt, so daß sie als ein persönliches Sein gedacht wird, welches Gott geworden sein soll nicht durch Verwandlung der menschlichen Natur in die

---

[1] Vgl. Bach a. a. O. S. 621. [2] Siehe D.-G. II, § 32.

[3] Worte Arno's bei Bach a. a. O. S. 685: Non doceamus .... corpus Christi quod sumimus non aliter in tam multis locis simul esse posse, nisi Christus corporaliter sit ubique; sed quod virtutem specialem in corpore Christi essendi ubi ipse voluerit, praedicemus. Et haec quidem facultas in eodem corpore Christi etiam adhuc mortali erat; sed donec tempus dispensatoriae obedientiae transiret, exercenda non erat.

göttliche, sondern so, daß bei dem unveränderten Fortbestehen der Eigenthümlichkeiten jeder einzelnen Natur jene menschliche Substanz Gott, und Gott jene menschliche Substanz geworden ist. Die Stellen, welche aus den Schriften des hl. Augustin für diese Erklärung beigebracht werden, lauten freilich den Worten nach dahin, daß der Mensch (iste homo) Gott geworden sei; allein der Ausdruck iste homo kommt beim hl. Augustin wiederholt für die menschliche Natur vor [1].

Die zweite Erklärung hat das Besondere, daß sie Christum den Herrn eine zusammengesetzte Person (persona composita) nennt, indem er vor der Incarnation eine einfache war. Die Person des Logos ist demgemäß keine gewordene, sondern eine ewige; aber sie ist zugleich die Person eines Menschen durch die Incarnation geworden [2]. Auf Seiten des göttlichen Logos liegt somit keine Veränderung vor; nur ist in der Fülle der Zeiten eine menschliche Natur ein neuer Bestandtheil derselben göttlichen Person geworden, die man wegen dieser Aufnahme eines neuen Bestandtheils eine zusammengesetzte nennen kann. Dafür werden ähnliche Ausdrucksweisen aus den Schriften der Väter angeführt, wie wenn der hl. Augustin sagt [3]: So konnte die menschliche Natur mit Gott vereinigt werden, daß aus zwei Substanzen eine Person wurde.

Eine dritte Erklärung kommt nur zu einer solchen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, wie sie etwa zwischen dem Habitus oder einer Kleidung und dessen oder deren Träger stattfindet, und betrachtet außerdem die menschliche Seele und den menschlichen Leib nicht als zu einer menschlichen Substanz verbunden. Der göttliche Logos soll sich nur mit einer menschlichen Seele und einem menschlichen Leibe überkleidet haben [4]. Auch für diese Erklärung kann man einzelne Stellen aus den Schriften des hl. Augustin (Quaestionum 73) anführen.

Der Lombarde stellt diese Versuche nur als solche hin, bemerkt selbst gegen den ersten, daß dadurch die Unveränderlichkeit Gottes nicht genug festgehalten werde, und nimmt überhaupt keinen besonders in Schutz.

Die nachfolgenden Theologen haben diese Versuche schärfer kritisirt. Der hl. Bonaventura will in dem Commentar zu den Sentenzenbüchern keinen der drei genannten rechtfertigen: den ersten nicht, weil er zwei selbständige Per-

---

[1] *Aug.* enchir. c. 36: Quae bona voluntas, quae bona opera praecesserunt, quibus meretur iste homo una fieri persona cum Deo? Cf. D.-G. II. § 36.

[2] *Petrus Lomb.* l. III. dist. 6, n. 4: Persona ergo quae prius erat simplex et in una tantum natura existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis; et persona, quae tantum Deus erat, facta est etiam verus homo subsistens non tantum ex anima et carne, sed etiam ex divinitate; nec tamen persona illa debet dici facta persona, quamvis dicatur facta persona hominis.

[3] De trin. XIII, 17: Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona. Ac per hoc jam est ex tribus, Deo, anima et carne.

[4] *Petrus Lomb.* III, 6, 6: Sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personae vel naturae unita esse ajunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret . . . . Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt. Accipiendo enim hominem dictus est Deus, factus est homo: et propter assumentem Deum dicitur homo esse Deus.

sonen oder Supposita annehme, was auf Nestorianismus hinauskommt; den zweiten nicht, weil die Annahme einer zusammengesetzten Person in den beiden Termini eine Neigung nicht nur zu einer gegenseitigen Berührung, sondern auch zu einer Neubildung eines dritten Mittleren voraussetze; den dritten nicht, weil die menschliche Natur nicht als ein Accidenz oder ein Habitus aufgefaßt werden dürfe, und weil der menschliche Leib und die menschliche Seele eine einheitliche Natur gebildet hätten [1].

Der hl. Thomas [2] gibt eine ganz ähnliche Kritik über den ersten und dritten Erklärungsversuch, läßt jedoch den zweiten als richtig bestehen. Auch nach ihm besteht für die göttliche Person des Logos und für die zusammengesetzte Person des Gottmenschen wenigstens eine verschiedene Subsistenzweise.

2. Der Nestorianismus und Adoptianismus kam von der Trennung des Göttlichen und Menschlichen aus zu der Folgerung, daß der menschlichen Natur des Herrn keine göttliche Anbetung, sondern nur eine besondere Verehrung gebühre. Dem widerspricht Petrus Lombardus und behauptet, daß Christo wegen der hypostatischen Union nur eine Anbetung gebühre und daß dieselbe Anbetung auch der menschlichen Natur des Herrn wie auch seinem Leibe zukomme [3].

Daneben erkennt er die Unsündlichkeit Christi als eine Folgerung aus der hypostatischen Union an und macht nur die dialektische Einschränkung, daß man der menschlichen Natur, abstract für sich betrachtet, die Möglichkeit zum Sündigen zuerkennen könne [4].

3. Die Scholastik erkannte richtig, daß aus der innigsten Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott in Christo für die erstere eine Verklärung und Vergöttlichung ganz einziger Art sich ergeben habe. Hinsichtlich der Erkenntniß der menschlichen Seele nimmt der Sentenzenmeister an, daß Christus auch von dieser Seite Alles gewußt habe, nur nicht in einem so vollkommenen Grade oder nicht so adäquat als Gott. Aber hinsichtlich der Macht negirt er der menschlichen Seele die Allmacht [5]. Der hl. Thomas stellt die menschliche Erkenntniß Christi der göttlichen ebenso wenig rücksichtlich des Umfangs als rücksichtlich des Grades gleich, wogegen der Lombarde hinsichtlich des Umfanges eine allumfassende göttliche Erkenntniß der menschlichen Seele vindiciren will, weil es Joh. 3, 34 heiße, daß dem Herrn der heilige Geist ohne Maß gegeben worden ist. Daher erklärt er die Stelle Luk. 2, 52 von dem Fortschreiten des Herrn in der Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen in dem Sinne, daß Christus von den Schätzen seiner Erkenntniß immer mehr mitgetheilt habe [6].

4. Als ein besonderer Vorzug wird die Freiheit des Herrn für sein Leiden und Sterben mit Recht betont, weil der Gottmensch demselben in keiner Weise aus Nothwendigkeit unterlag. Der Auffassung des hl. Hilarius folgt er

---

[1] In libr. Sentt. III. art. 1. qu. 1—3. — Ib. art. 2.

[2] S. th. 3. q. 2. a. 6. [3] L. c. dist. 9, 2. [4] L. c. dist. 12, 3.

[5] L. c. dist. 14, 2: Quibus respondentes, dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, unde etiam perfecte intelligit, omnia scire quae Deus scit, sed non omnia posse quae potest Deus, nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus.

[6] Dist. 13, 2.

nicht so weit, als wir dessen Lehre dargelegt haben[1], sondern er deutet dieselbe dahin, als habe auch jener Kirchenlehrer nur die Nothwendigkeit zu leiden von Christo geläugnet. Diejenigen Unvollkommenheiten jedoch, welche sich für die göttliche Person nicht geziemten, hat Christus nicht angenommen.

5. Besonders erweist der Lombarde, daß der göttliche Logos auch im Tode weder mit der menschlichen Seele noch mit dem menschlichen Leibe die hypostatische Union aufgegeben oder unterbrochen habe[2]. Christus war also als Gottmensch in der Vorhölle wie im Grabe und auch im Grabe anbetungswürdig, weil der heilige Leichnam des Herrn mit dem göttlichen Logos persönlich geeinigt und der Leichnam Gottes blieb. Das letztere wurde von allen Scholastikern anerkannt; aber nicht so einverstanden mit dem Lombarden waren sie darin, daß Christus auch während des Triduums der Grabesruhe ein homo genannt werden könne. Zum Wesen des Menschen gehört die Vereinigung von Seele und Leib, die durch den Tod unterbrochen wurde.

B. An die oben erwähnte dritte Erklärung der Incarnation durch Petrus Lombardus schloß sich der Irrthum der Nihilisten, welche den Vergleich der menschlichen Natur mit einem Kleide preßten und den Satz aufstellten, daß die menschliche Natur Christi dem Nichts gleichzuachten, daß Christus als Mensch nicht Etwas war (non erat aliquid). Gegen diese aus der Schule des Lombarden hervorgegangenen Irrthümer eiferten die Synoden von Tours und Sens, welche Papst Alexander III 1163 in Gallien abhielt und dieser Papst in einem Schreiben vom Jahre 1179[3]. Für dieselben erhob sich ein Theologe, Johannes Cornubiensis, welcher sich einen Schüler des Lombarden nennt, in einer besonderen Schrift: Eulogium[4].

C. Das Mittelglied zwischen seinen Vorgängern, dem Lombarden und dem hl. Anselm, und seinem Nachfolger, dem hl. Bonaventura, bildet der Lehrer des letzteren und erster Professor der Theologie aus dem Orden des hl. Franziscus an der Pariser Universität — Alexander von Hales.

1. Die Behandlung und Begründung der Incarnation des Sohnes Gottes hatte schon die Väter, wie besonders den hl. Athanasius und den hl. Augustin auf die Frage geführt, wie denn eine solche Herabkunft Gottes zu den Menschen überhaupt möglich sei. Alexander von Hales kommt im dritten Buche seiner Summa theologica ebenfalls auf diese Frage zurück und findet in der menschlichen Natur gerade besondere Anhaltspunkte für die Möglichkeit einer hypostatischen Union mit Gott, und zwar noch mehr als in der Natur des Engels. Denn der Mensch hat seiner Natur, seiner Person wie seinen Naturanlagen und Kräften nach Aehnlichkeit mit Gott. Seiner Natur nach hat gerade der Mensch als Synthese von Geist und Materie besondere Aehnlichkeit mit Gott, indem die menschliche Seele im ganzen Körper und in jedem Theile des Körpers ganz ist, ähnlich wie Gott den ganzen Raum durchdringt; seiner Person nach, weil er eine besondere Person durch die Geburt wird, ähnlich wie der Logos die zweite Person in der Gottheit durch die ewige Geburt aus dem Vater ist; seiner Potenz nach, weil der Mensch das Geistige

---

[1] Siehe D.-G. II, § 32. [2] Dist. 22, 2.

[3] Siehe dasselbe bei *Martene,* Thes. V, 1658.

[4] Siehe dieselbe bei *Martene* l. c.

wie das Materielle in sich faßt, welches Beides von Gott erschaffen und Aehnlichkeit mit ihm hat oder doch die Spuren der göttlichen Vollkommenheit an sich trägt [1].

2. Durch die Erhebung in die hypostatische Union mit dem Sohne Gottes wurde die menschliche Natur auf das reichlichste mit allen Gnaden ausgestattet, und diese hypostatische Union war selbst schon eine Gnade (gratia unionis), welche dem Gottmenschen ausschließlich eignete. Aber außerdem ward er ausgeschmückt mit der gratia capitis, die Christo eignete als dem Haupte des Geschlechtes und zugleich auf die Glieder hinüberströmte. Als gratia increata ist die eine wie die andere Gnade der hl. Geist selbst, aber als gratia creata ist die gratia capitis die den Erlösten mittheilbare Gnade [2].

3. Ueber die Erkenntniß Christi haben die nachfolgenden großen Kirchenlehrer die genauesten Untersuchungen angestellt. Alexander von Hales greift schon über den Lombarden hinaus, theilt aber in einzelnen Punkten dessen Erläuterungen, wenn er nach den beiden Naturen in Christo eine doppelte Erkenntniß, eine göttliche und menschliche, und die letztere wieder als scientia comprehensionis (richtiger visionis), als scientia naturae integrae und als scientia experientiae unterscheidet. Unter anderen Namen kehrt dieselbe Dreitheilung auch beim hl. Bonaventura und hl. Thomas wieder. Aber mit dem Lombarden steht er auf derselben Stufe, wenn er die menschliche Erkenntniß rücksichtlich des Umfangs der göttlichen gleich und nur mit Rücksicht auf die Art und Weise und das Medium ihr nachsetzt, indem Gott Alles durch sein eigenes Wesen erkennt [3].

4. Ob Christus während des Triduums bei der Grabesruhe ein Mensch genannt werden könne, beantwortet er mit Nein, wenn man darunter eine aus Leib und Seele zusammengesetzte menschliche Natur, aber mit Ja, wenn man darunter eine Person versteht, welche Seele wie Leib habe [4].

Viel gründlicher geht auf diesen Punkt der hl. Bonaventura ein.

§ 56.

Die Christologie beim hl. Bonaventura.

Dem hl. Bonaventura gebührt nach dem hl. Thomas, mit dem er das glänzendste Doppelgestirn am Horizont der mittelalterlichen Theologie bildet, die erste Stelle auch in der Christologie.

---

[1] Pars 3. q. 2 membr. 1. [2] Ib. qu. 12. membr. 1. a. 2.

[3] Qu. 13. membr. 3: Ergo cum intellectus animae Christi sit junctus intellectui increato, in quo rationes et ideae rerum omnium sunt: intellectus Christi habebit cognitionem omnium sine ignorantia alicujus. Ib. membr. 7: Dicendum ergo quod comparatione habita scientiae animae Christi ad divinam secundum illud quod scitur: est dicere animam Christi aeque scire sicut Deus, quia scit omnia quae Deus. Comparatione vero habita quantum ad medium per quod scitur, vel quantum ad modum quo scitur: non erit dicere aequalitatem, quia Deus omnia scit per seipsum sicut causam omnium .... Anima vero Christi non ut in se, sed ut in Deo.

[4] Qu. 19. membr. 3.

1. Es ist eine Eigenthümlichkeit der Scholastik, in das Gebiet der Möglichkeiten an der Hand der Analysis nach allen Seiten vorzubringen, um von da aus in den Bereich des Wirklichen, sei es auf dem Wege der Nothwendigkeit, sei es auf dem der Congruenz oder des freien Wollens zu gelangen. Nachdem vom hl. Bonaventura die Möglichkeit der Incarnation der zweiten Person in der Gottheit aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott dargethan worden ist, wird eine andere, bloß erdachte Möglichkeit geprüft, nämlich die Frage gestellt, ob denn nicht vielleicht alle drei göttlichen Personen einen und denselben Menschen annehmen, d. h. in einer und derselben gottmenschlichen Person erscheinen könnten. Dieß ist zu verneinen, weil drei Personen eben nicht in der Einheit der Person sich offenbaren können. Aber etwas Anderes ist es, ob denn nicht alle drei göttlichen Personen eine und dieselbe singuläre menschliche Natur, also als eine gemeinsame, annehmen konnten. Dieß will der heilige Lehrer nicht unbedingt als etwas sich Widersprechendes verwerfen, weil es auch nicht widersprechend sei, daß drei göttliche Personen in einer göttlichen Natur subsistirten[1].

Viel entschiedener muß jedoch die Möglichkeit behauptet werden, daß auch der Vater und der heilige Geist Mensch werden konnten wie der Sohn, obwohl die Congruenz für die Incarnation des Sohnes bestehen bleibt[2], weil er die vernünftigen Creaturen nach seinem Bilde erschaffen und daher auch das getrübte Bild in ihnen herzustellen übernehmen mußte.

2. Von viel größerem Interesse ist die Frage nach der Veranlassung der Incarnation, ob dieselbe von Gott bloß mit Rücksicht auf die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes beschlossen worden sei, oder ob sie auch sonst im Falle der Bewährung unserer Stammeltern in der Probe erfolgt wäre. Es handelt sich dabei nicht um die Möglichkeit der Incarnation auch zu einem anderen Zwecke, als zur Erlösung der gefallenen Menschen (denn diese muß anerkannt werden), sondern darum, ob der Rathschluß Gottes in Betreff der Incarnation ein bedingter, d. h. abhängig von dem vorhergesehenen Fall der Menschen, oder ein unbedingter war und in jedem Falle in der Geschichte der Menschheit zur Ausführung gekommen wäre, um diese nämlich auf den Gipfel der Vollkommenheit zu erheben. Wer möchte darüber vom rationellen Standpunkte aus sogleich ein sicheres Urtheil abgeben? Nur wenn Gott selbst uns in seiner Offenbarung Aufschlüsse über seine ewigen Decrete gegeben hat, können wir uns zutrauen, ein Urtheil über die etwaige Bedingtheit derselben zu gewinnen. Dennoch haben sich die Scholastiker vielfach mit der Beantwortung der vorgelegten Frage beschäftigt, und die Skotisten den unbedingten Rathschluß der Incarnation zu einem besonderen Theologumenon ihrer Schule gemacht, wogegen die Thomisten im Anschluß an den hl. Thomas an dem bedingten Rathschluß Gottes in Betreff der Incarnation festhielten. Der hl. Bonaventura ist in diesem Punkt nicht der Fahnenträger für die spätere Franziskaner-

---

[1] In Sentt. l. 3. dist. 1. art. 1. qu. 3: Nihil enim videtur impedire quin tres personae possint per gratiam illud efficere, ut sint personae unius singularis naturae in tempore, cum illa natura sit possibilis et omnino obediens respectu cujuslibet personae in Trinitate.

[2] Dieß hatte besonders der hl. Augustin gegen jeglichen Suborbinatianismus geltend gemacht. Siehe D.-G. II, § 21.

schule der Skotisten, sondern steht auf Seiten des hl. Thomas. Wenn auch der unbedingte Rathschluß auf den ersten Blick der natürlichen Vernunft mehr zusagen mag, da die Incarnation überhaupt und in jedem Falle die Offenbarungen Gottes an die Menschheit auf ihren Höhepunkt bringt: so entspricht doch die gegentheilige Ansicht mehr dem frommen Glauben und der Offenbarung: denn

a. Die heilige Schrift bringt fast an allen Stellen die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Verbindung mit dem Sündenverderben, das sich aus dem Falle Adam's für das Menschengeschlecht ergeben hat. Nach den Aussprüchen der heiligen Schrift ist Gott vom Himmel gekommen, um den gefallenen Menschen das ewige Leben wiederzubringen, um den verirrten Schäflein in die Wüste nachzugehen und sie auf seinen Schultern wieder zurückzutragen.

b. Bei dieser Auffassung des göttlichen Rathschlusses als eines bedingten zeugt die Incarnation noch mehr von der Liebe, Barmherzigkeit und Majestät Gottes, als wenn Gott sie absolut beschlossen hätte, um die Menschen auf die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erheben [1]. Im letzteren Falle würde man für Gott eine gewisse Nothwendigkeit dieser Offenbarung annehmen müssen, wenigstens viel eher als im ersteren Falle; denn der gefallene und gottentfremdete Mensch muß die gegen ihn sich wendende Barmherzigkeit und Liebe Gottes viel eher als eine unverdiente und freie betrachten und als solche aufnehmen. Jetzt kann man mit viel mehr Recht sagen, daß die durch die Incarnation der Menschheit gewordene Gnade dieselbe einer Vollkommenheit und Vollendung entgegenführe, wie sie ohne den Sündenfall nicht erreicht worden wäre [2]. Und darum leuchtet die Weisheit und Majestät Gottes um so glänzender hervor, indem er selbst aus der Sünde, der Empörung der Creaturen, eine um so größere Verherrlichung seiner selbst wie des Menschen und den größten Triumph über die Sünde hervorgebracht hat.

c. Die Erniedrigung Gottes in der Incarnation tritt uns als eine so große entgegen, daß sie völlig unfaßlich und ohne alle Anhaltspunkte wäre, wenn sie nicht eine so dringende Veranlassung gehabt hätte, nämlich die zu bewirkende Erlösung aller Menschen, der von Gott so reich ausgestatteten und höchstgestellten Creaturen, und die Versöhnung der über die Sünde zürnenden und durch sie verletzten Gerechtigkeit Gottes. Mit anderen Worten: die in dem leidenden und sterbenden Gottmenschen uns entgegentretende unendliche Verdemüthigung Gottes würde uns wie den Heiden eine Thorheit und eine schreiende Disharmonie mit den göttlichen Eigenschaften zu sein scheinen, wenn sie nicht durch die bereits vorhandene größte Disharmonie zwischen Gott und den Menschen eingeleitet worden wäre, um Alles in den herrlichsten Einklang aufzulösen. Justitia et pax osculatae sunt.

d. Das Geheimniß der Incarnation ist jetzt viel mehr geeignet, die Gegenliebe in uns zu entzünden, wenn wir von dem Glauben ausgehen, daß Gott Mensch geworden, um unsere Sünden zu tilgen, den Himmel wieder auf-

---

[1] L. c. dist. 1. q. 2: Secundo vero praedictus modus magis concordat pietati fidei: quia Deum magis honorificat quam praecedens.

[2] Dazu paßt die bekannte Stelle in dem Exultet am Charsamstage: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

zuschließen und unseren Schwächen und Gebrechen Abhülfe zu bringen, als wenn wir voraussetzten: Gott sei vornehmlich deßhalb Mensch geworden, um uns zu einer höheren Vollkommenheit zu führen. Die Rettung aus der größten Noth erweckt mehr Dank und Gegenliebe, als das Behülflichsein zu einer höheren Vervollkommnung.

Man hat dagegen für eine andere Ansicht und für eine gewisse Nothwendigkeit der Incarnation im Allgemeinen, um die Menschen zur höchsten Seligkeit zu führen, wohl gesagt: ohne die Incarnation wäre die höchste Glorificirung für den menschlichen Leib und die sinnliche Natur nicht zu Stande gekommen, und ohne sie würden wir die höchste Glorie der sinnlichen Natur des Gottmenschen im Himmel als Object der Anschauung nicht erhalten haben. Allein das Bedürfniß nach der Realisirung der höchsten Glorie läßt sich nicht so geltend machen, als ergäbe sich daraus eine gewisse Nothwendigkeit. Wir könnten der Anschauung der leiblichen Glorie des Gottmenschen im Himmel entbehren, ohne an dem Wesen der himmlischen Seligkeit, die in der Anschauung Gottes besteht, Einbuße zu erleiden.

Noch wichtiger scheint ein anderer Gegengrund zu sein. Man kann nämlich sagen, in der menschlichen Natur liege die Fähigkeit für die Erhebung in die hypostatische Union mit dem Sohne Gottes. Ohne die Ausführung der Incarnation würde also eine Lücke in der menschlichen Natur bleiben. Allein auf diese Weise müßte man ja die Erhebung in die hypostatische Union für jede menschliche Natur annehmen. Qui nimium probat, nihil probat. Es gibt viele Fähigkeiten der menschlichen Natur, welche nicht zur Erfüllung kommen, ohne daß sie als unerfüllte Gott oder dem Menschen zur Unehre gereichten.

Von weniger Bedeutung ist es, wenn man sagt, daß Gott seine Weisheit und Barmherzigkeit, wie er sie jetzt in der Incarnation geoffenbart hat, auch dann hätte kund thun müssen, wenn unsere Stammeltern im Paradiese die Probe bestanden hätten. Diese Einrede wäre nur dann von Belang, wenn eine Offenbarung der Weisheit und Barmherzigkeit Gottes gerade nur in der Incarnation und durch dieselbe hätte zu Stande kommen müssen.

3. Die Congruenz der Incarnation wird vom hl. Bonaventura nach allen Seiten erwiesen: zunächst von der Seite, daß sie unter den göttlichen Personen am passendsten vom Sohne Gottes vollzogen; sodann in der Hinsicht, daß nicht füglich etwa die Natur des ganzen Universums, auch nicht die der Engel, sondern gerade eine individuelle menschliche Natur in die hypostatische Union mit dem Logos erhoben wurde. Die materielle Natur entbehrt der substanziellen Einheit, ist aus vielen Dingen zusammengesetzt, die der Zahl und Art nach verschieden sind, der vernünftigen Persönlichkeit entbehren und nur Spuren der göttlichen Vollkommenheit, keine Ebenbildlichkeit mit ihr an sich tragen [1]. Die rein geistige Natur eignete sich ebenfalls weniger für die hypostatische Union als die menschliche; denn gerade der Mensch wird eine Person durch die Geburt oder dem Ursprung nach, wie dieß in urbildlicher Weise nicht minder in Gott durch die ewige Zeugung des Sohnes zutrifft; und andererseits wurde im Menschen, als dem Mikrokosmos, die ganze

---

[1] Dist. 2. qu. 1.

Schöpfung angenommen. Jedoch nicht alle Menschen, sondern nur eine individuelle menschliche Natur hat der Logos angenommen, weil für die Idee des Mittlers die Einheit angemessener ist, weil in der Einzigkeit des Gottmenschen die Erhöhung der menschlichen Natur viel glänzender hervortritt, und ebenso die Einzigkeit Gottes viel deutlicher zur Darstellung kommt[1].

4. Den Unterschied zwischen Natur und Person faßt der hl. Bonaventura wie alle mittelalterlichen Theologen. Zur Natur muß die Subsistenz durch sich oder die Unmittheilbarkeit (incommunicabilitas) derselben an eine andere Person als deren Bestandtheil hinzutreten und so die Natur ergänzen — erst dann ergibt sich die Person. Dieß erhellt aus der Beantwortung der Frage, ob man sich eine Vereinigung einer menschlichen Natur mit der göttlichen denken könne, wenn man von der Persönlichkeit Gottes vollständig Umgang nehme, oder wenn man nach der Vorstellung der Juden oder Heiden die Einpersönlichkeit oder nach der christlichen Glaubenslehre die Dreipersönlichkeit voraussetze. Bei der ersten Voraussetzung oder der vollständigen Abstraction von der Persönlichkeit hält er die Vereinigung der beiden Naturen für unmöglich, weil beim Mangel der Person es wohl nicht an Verwandtschaft der Naturen und ihrer Kräfte, aber an dem wirkenden Principe fehle und dem, worin beide Naturen vereint werden können[2]. Für denkbar möglich hält der Kirchenlehrer die Annahme und Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen wohl, wenn man diese letztere nach jüdischen Vorstellungen in einer Einzelperson personificirt denke; aber congruent erscheine sie erst bei der Voraussetzung der Dreipersönlichkeit; denn nur so könne das Mittleramt, das Genugthuungswerk und die Sendung des Gottmenschen vom Vater begriffen werden[3].

Vielleicht noch deutlicher erhellt der Personenbegriff aus der Behandlung einer andern Frage: ob die vom Leibe abgeschiedene Seele (anima separata) eine Person zu nennen sei oder nicht. Petrus Lombardus und Hugo von St. Victor hatten dieß bejaht, weil der von Boëthius aufgestellte Begriff: persona est individua substantia rationalis naturae hier zutreffe. Allein der hl. Bonaventura wie auch der hl. Thomas verneinen dieß, weil die Subsistenz in sich bei der abgeschiedenen Seele keine vollständige sei. Von der

[1] Ib. qu. 3.

[2] Ib. dist. 5. a. 1. qu. 4: Simpliciter enim circumscribitur intellectus personalitatis, quando consideratur divina natura ut in se, non in aliquo supposito determinata; sed in quantum communicabilis est multis, non in quantum est in hoc vel in illo. Et hoc modo divina natura consideratur per modum cujusdam ordinabilis ad aliam. Et hoc modo non intelligitur secundum rationem agendi nec patiendi, quia actio non attribuitur formae nisi in supposito. Et sic assumptio ei non potest convenire, tum quia natura talis non intelligitur ut agens, quia actio est formae in supposito, tum etiam quia natura talis sic considerata non habet in quo possit uniri cum humana natura.

[3] Ib.: Intelligo enim quod si sola illa persona, quae est innascibilis, esset in divinis, posset utique humanitatem assumere: et intelligi posset quod Deus fieret homo, sed tamen non ita congrue, sicut nunc: quia tunc non esset ibi ratio mediationis nec satisfactionis nec missionis, sicut nunc est cum filius a Patre mittitur et Patri pro homine satisfacit et mediator est inter Deum Patrem et genus humanum. Unde nullus intellexit unquam incarnationem, nisi praeintellexerit personarum distinctionem.

platonischen Anschauung aus, daß nicht etwa der Tod, sondern gerade umgekehrt die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine Strafe und etwas Unnatürliches sei, kann man die Frage freilich bejahen; aber nicht vom Standpunkte der richtigen Anschauung aus, wonach die menschliche Seele für die Verbindung mit dem Leibe geschaffen ist und getrennt von demselben eine unbefriedigte Sehnsucht nach Wiedervereinigung hat. Die vom Leibe getrennte Seele ist daher keine vollständige Person, es mangelt ihr die incommunicabilitas; sie trägt in sich die Bestimmung, ein Theil eines vollständigen Menschen zu sein. Zum Begriff „Person" gehört nämlich im Vergleich mit dem Begriffe „Natur" die Singularität oder Abgeschlossenheit in sich, welche durch die persönlichen Eigenthümlichkeiten zu Stande kömmt; sodann eine höhere Vollkommenheit und Würde, weil sie die Ergänzung der Natur ausmacht; und außerdem die Unmittheilbarkeit, weil sie nicht dazu bestimmt ist, den Theil eines höheren Ganzen zu bilden (singularitas, supereminens dignitas, incommunicabilitas). Das letzte Erforderniß geht aber der abgeschiedenen Seele ab [1].

5. Der genauesten Abwägung des Für und Gegen bedarf es bei der Anwendung der communicatio idiomatum, bei der Auswahl der Ausdrücke und Aussagen über die Person des Herrn. Der hl. Bonaventura wirft es als fraglich auf, ob man von Christo irgendwie im Dual reden dürfe oder nicht: utrum Christus non debeat dici duo, und antwortet, daß man den Herrn weder zwei Personen noch zwei Naturen nennen dürfe, sondern nur Einen in zwei Naturen. Die Zählung geschieht nur nach der Zahl der Hypostasen, und daher ist Christus nur Einer. Wohl kann das Menschliche von Christus ausgesagt werden, aber nicht die menschliche Natur abstract für sich; das erstere nur insofern, als es in concreto auf die eine göttliche Person bezogen wird. Der Logos ist auch die Person der menschlichen Natur und hatte schon vorher das vollständige persönliche Sein, ehe er die menschliche Natur in sein Sein aufnahm [2].

Papst Alexander III hat in dem Decrete Cum Christus in den Decretalen [3] gegen die damaligen Nihilisten den Satz verurtheilt, daß Christus nach seiner menschlichen Natur nicht Etwas sei, indem dieselben in eutychianischer Weise eine Auflösung des Menschlichen in das Göttliche annahmen. Der hl. Bonaventura sieht einen derartigen Nihilismus auch in der Behauptung, daß die menschliche Natur nur etwas Accidentelles an Christo sei. Höchstens könne man dieß in soweit behaupten, als die menschliche Natur dem Logos bei der

---

[1] Ib. dist. 5. a. 2. qu. 3: Dicendum quod sicut apparet ex textu, opinio Magistri fuit, quod anima separata sit persona. Et haec opinio fuit Magistri Hugonis de S. Victore. Ratio autem quae movit eos ad hoc ponendum fuit actualis distinctio, et completio reperta in anima separata: quoniam actus nobiles liberius exercet, et perfectius quam exerceat in corpore. Haec tamen opinio non sustinetur communiter a doctoribus. Ratio hujus est: quoniam ad completam rationem personae requiritur, ut dictum fuit supra, distinctio singularitatis et incommunicabilitatis et supereminentis dignitatis. Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet ut uniatur corpori ad constitutionem tertii; et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis: quoniam sic completior est anima dum appetitus ejus terminatur, quem habet respectu corporis resumendi.

[2] Ib. dist. 6. qu. 1. [3] L. V. Tit. VII. c. 7.

Incarnation kein neues Sein gebracht habe, sondern nur mit demselben vereinigt worden sei. Aber sie ist nicht ein Accidenz ohne alle Substanzialität und daher richtiger nach dem Apostel (Phil. 2, 7) und dem hl. Augustin ein Habitus zu nennen (Christus homo secundum habitum), wenn darunter zugleich verstanden wird, daß Christus Mensch war auch der Substanz nach (substantialiter)[1].

Eine andere Ausdrucksweise schließt sich an die der heiligen Schrift. Wie es bei Joh. 1, 13 heißt: „Und das Wort ist Fleisch geworden (et verbum caro factum est)" — so hat man auch umgekehrt gesagt: Ein Mensch ist Gott geworden (homo factus est Deus). Allein wenn man hier unter homo eine menschliche Hypostase oder Person versteht und von ihr als dem Subjecte aussagt, daß sie etwas Anderes geworden sei: so drückt man sich ebenso unrichtig aus, als wenn man von einem Menschen sagen wollte, daß er ein gewordener Gott sei. Der Satz ist nur dann zu rechtfertigen, wenn er den Sinn hat: es hat sich ereignet, daß ein Mensch (nämlich der eine Gottmensch) Gott war[2]. In derselben Weise ist der Satz: Homo praedestinatus est esse Filius Dei zu deuten, somit in dem Sinne: Praedestinatum est, hominem esse Filium Dei.

6. Gegen die Nachklänge des Adoptianismus hatte sich die mittelalterliche Theologie noch immer zu wehren. Christo dem Herrn ist zwar eine doppelte Geburt, eine ewige aus dem Vater und eine zeitliche aus der Jungfrau, beizulegen, aber keine doppelte Sohnschaft, weil diese die Person trifft und eine Relation bezeichnet, somit als eine doppelte zwei Personen voraussetzt[3]. Außerdem liegt es im Begriffe der Adoptivsohnschaft, daß der Adoptirte vor der Annahme an Sohnesstatt in dem Verhältniß eines Fremden zu dem Adoptirenden gestanden hat[4].

Der Sohn Gottes hätte sich auch eine ganz neue Menschennatur wie die des Adam schaffen können, welche mit dem Menschengeschlechte nicht in einem innigen Zusammenhang gestanden hätte. Die Art und Weise der Incarnation, wie sie wirklich stattgefunden, nach welcher der Sohn Gottes eine menschliche Natur aus Adam's Geschlecht angenommen hat, ist aber die congruenteste. Sie entspricht zunächst am besten der Gerechtigkeit Gottes, indem aus demselben Geschlechte, in welchem die Sünde Wurzel geschlagen und das Sündenverderben gewuchert hatte, auch der Versöhner und die Versöhnung kommen mußte. Sie stellt ferner die Barmherzigkeit Gottes in das hellste Licht, indem Gott mit demselben Geschlechte, welches ihn durch die Sünde verachtet und beleidigt hatte, eine hypostatische Union einging. In ihr offenbart sich die Weisheit Gottes in einem besonders hohen Grade, indem die Einheit des Menschengeschlechtes, welches im Namen des einen und höchsten Gottes die Herrschaft über die Erde ausüben sollte, auch da von Gott noch aufrecht erhalten wurde, wo es sich gegen Gott empört hatte. Zuletzt wurde

---

[1] Ib. qu. 6: Sed homo cum praedicatur de aliquo sicut de proprio supposito, substantialiter praedicatur et signat ipsum de quo dicitur esse aliquam substantiam: et ideo ex fidei fundamento necessario sequitur, quod sit aliquid secundum quod homo.

[2] Ib. dist. 7. a. 1. q. 3. [3] Ib. dist. 8. art. 2. qu. 3.

[4] Ib. dist. 10. a. 2. q. 1.

auch die Ehre und Würde des Menschengeschlechtes auf diese Weise am meisten gewahrt, indem es bei der Erlösung nicht einer anderen Creatur als Retterin unterwürfig gemacht wurde, sondern dieselbe Gott allein zu verdanken hatte und dem, was aus ihm selbst entnommen worden war [1].

7. Die hypostatische Union brachte für die menschliche Natur Christi viele Vorzüge und eine Fülle von Gnaden mit sich, als deren Wirkung die vollkommenste Sündenlosigkeit in dem Sinne anzusehen ist, daß Christus nicht sündigen konnte und der Möglichkeit der Sünde oder der Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse weit überhoben war. Dieß folgt schon aus der Fülle der Gnaden, welche ihm zu Theil geworden war, aber noch bestimmter aus der Gnade der Glorie (consummatio gloriae) oder der Anschauung Gottes, deren sich Christus nach seiner menschlichen Natur vom ersten Augenblicke an erfreute, und am bestimmtesten aus der hypostatischen Union (gratia unionis), insofern alle menschlichen Thätigkeiten Christi von der einen Person des Logos als dem principium quod getragen wurden und ausgingen [2]. Lob und Preis kommt dennoch Christo dem Herrn wegen dieser sittlichen Vollkommenheit zu, weil er dieselbe nicht durch äußeren Zwang hatte, sondern auch wollte, obwohl die Verdienstlichkeit dem sittlichen Handeln nur dann zuzuerkennen ist, wenn dasselbe aus dem eigentlichen Wahlvermögen (liberum arbitrium) hervorgegangen ist, wie die Uebernahme des Kreuzestodes.

8. Für die verschiedenen Gnaden, mit welchen die menschliche Natur Christi vornehmlich ausgeschmückt wurde, begegnen uns bei den verschiedenen Scholastikern dieselben Eintheilungen und fast auch dieselben Bezeichnungen. Der hl. Bonaventura unterscheidet die heiligmachende Gnade (als gratia singularis personae) von der Gnade, welche Christo als dem Haupte der Menschheit zu Theil wurde (gratia capitis) und beide von der Gnade der hypostatischen Union (gratia unionis). Unter der zweitgenannten, der gratia capitis, kann man entweder das bewirkende Princip der Gnade, also Gott selbst verstehen, insofern er von Christo als dem Haupte aus in dessen Gliedern Erleuchtung und Stärkung bewirkt, oder zweitens diejenige Gnade, wodurch Christus als das Haupt Genugthuung für Alle bewirkte, oder endlich die den Menschen erwiesene Huld, daß ihnen Christus als Haupt und als Repräsentant gegeben wurde. Ebenso versteht man unter gratia unionis zuweilen das bewirkende Princip derselben, Gott selbst; sodann auch die hypostatische Union, welche von einer Seite, von Seiten Gottes etwas Unendliches, von Seiten der menschlichen Natur etwas Endliches ist [3].

9. Der menschlichen Seele Jesu kam wegen der hypostatischen Union eine besonders vollkommene Erkenntnißweise zu, welche die Scholastiker gewöhnlich von einer dreifachen Seite näher betrachteten, ohne daß sie sogleich zu ganz übereinstimmenden Ansichten und Bezeichnungsweisen gekommen wären. Ganz

---

[1] Ib. dist. 11. a. 1. qu. 1: Quarta vero ratio est ad conservandam dignitatem et altitudinem humanae naturae, quam Deus in tanta dignitate constituerat, ut nulli alii generi creaturae, sed soli Deo esset obnoxia. Si ergo non modicum est obnoxia redemptori, decens est, ut redemptor aut solum esset Deus, aut si haberet in se genus naturae creatae, hoc esset de genere illius massae, quae ortum habet a lumbis Adae.

[2] Ib. dist. 12. a. 2. qu. 1. [3] Ib. dist. 13. a. 2. qu. 2.

übereinstimmend waren Alle darin, daß Christo dem Herrn nach seiner menschlichen Seele vom ersten Momente ihres Daseins an die Anschauung Gottes (scientia visionis) eignete, welche aber kein vollständiges Begreifen (comprehensio) war, wie es Gott allein zusteht. Da nun Gott zugleich alles Endliche in sich faßt, so ist mit der Anschauung Gottes auch die Erkenntniß aller Dinge gegeben, und zwar eine vollkommenere, als sie durch Betrachtung der Dinge in ihrem wirklichen Sein gewonnen werden kann. Aber wie diese himmlische Erkenntniß der Seligen nicht actuell auf alle Dinge zugleich gerichtet ist, sondern nur auf bestimmte, je nachdem die seligen Geister ihre Aufmerksamkeit mit freiem Willen gerade auf diese oder jene hinlenken, oder je nachdem Gott ihnen dieses oder jenes gerade jetzt offenbaren will: ebenso war auch die scientia visionis in Christo nicht actuell auf alle Dinge zugleich gerichtet, sondern nur habituell[1].

Damit ist der heilige Lehrer schon auf die Frage gekommen, ob denn Christus auch mit der menschlichen Erkenntniß Alles gewußt habe.

Einige haben in dieser Hinsicht noch weiter eine scientia unionis von einer scientia visionis unterschieden und der ersteren, d. h. der aus der hypostatischen Union sich ergebenden einen unendlichen, der andern aber nur einen endlichen Umfang vindiciren wollen.

Andere haben Christo nur mit Rücksicht auf das Wirkliche nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine allumfassende menschliche Erkenntniß beigelegt, aber nicht mit Rücksicht auf das für die göttliche Allmacht bloß Mögliche.

Indeß das meiste Gewicht legt der heilige Lehrer seinerseits auf den schon erwähnten Unterschied zwischen habitueller und actueller Erkenntniß und meint, daß die habituelle rücksichtlich des Umfangs eine allumfassende gewesen sei, wie die göttliche Erkenntniß. Der Habitus einer endlichen Kraft könne wohl eine Befähigung für etwas Unendliches in sich fassen, wie ja die menschliche Erkenntnißkraft auch an dem Unendlichen ihr eigentliches Object habe[2]. Christo dem Herrn kommt aber neben der scientia visionis noch eine doppelte Erkenntnißweise zu, indem die Dinge nicht nur ein Sein in Gott, sondern auch ein Sein in unserer Erkenntniß und in sich selbst haben. Nur sind die Bezeichnungsweisen nicht identisch mit den vom hl. Thomas gewählten. Der hl. Bonaventura nennt die Erkenntniß der Dinge aus den angeborenen Ideen cognitio gratiae gratis datae, womit die Seele Christi in ähnlicher Weise ausgestattet wurde wie die Engel und Adam im Paradiese. Daher führt sie bei andern Scholastikern den Namen scientia infusa sive naturae integrae. Dazu kommt als Ergänzung die Erkenntniß der Dinge nach dem Sein, was sie in sich haben; dieselbe wird von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt und cognitio experientiae genannt[3]. Diese letztere läßt eine allmähliche Entwicklung zu, aber, wie der hl. Bonaventura meint, nur mit Rücksicht auf die Offenbarung nach Außen, nicht durch Erlernung von etwas Neuem oder durch innere Vervollkommnung[4].

---

[1] Ib. dist. 14. a. 2. qu. 2. [2] Ib. dist. 14. a. 2. qu. 3.

[3] Ib. art. 3. qu. 1.

[4] Ib. dist. 14. art. 3. qu. 2: Ille autem profectus scientiae experimentalis in Christo in duobus differebat a profectu cognitionis nostrae. In uno videlicet quod Christus non proficiebat veniendo in notitiam rei prius incognitae: sed quod prius

Jedenfalls ist die Unwissenheit von Christo auch nach seiner menschlichen Natur zu verneinen; denn diese Schwäche gehört zu jenen, welche zur Sünde führen. Ihre Annahme hätte nicht zu unserer Erlösung dienen können[1].

§ 57.

Die Lehre von der Person des Herrn beim hl. Thomas. Einleitendes über die Möglichkeit, Congruenz, Nothwendigkeit und den Zweck der Incarnation.

Der hl. Thomas behandelt die Incarnationslehre im dritten Theile seiner theologischen Summe, sowie in dem Commentar zum dritten Buche der Sentenzen, und zwar sowohl das Dogma von der Person Christi, als das von seinem Werke. Die Lehre von der Person des Herrn wird eingeleitet durch die Beantwortung der allgemeinen Frage nach der Möglichkeit, Congruenz, dem Endzweck und der Zeit der Incarnation.

1. Die Möglichkeit der Incarnation erhellt aus der Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott, die eben deßhalb auch zu einer Vereinigung mit Gott erhoben werden kann und durch diese für die Beseligung in Gott fähig ist. Wie in Gott eine Mehrheit der Personen bei der Einheit der Natur, so ist auch eine Einheit der Person bei der Mehrheit der Naturen möglich. Ein Analogon der Vereinigung von Gott und Mensch in Christo findet der hl. Thomas in der Einpflanzung eines neuen Zweiges auf einen grünen Stamm, indem der in der göttlichen Natur subsistirenden Person des Logos ein menschliche Natur eingepflanzt wurde[2].

2. Die Congruenz der Incarnation erkennen wir aus ihrem Verhältnisse zu den Endzwecken der göttlichen Offenbarung im Allgemeinen, wie aus ihrem harmonischen Eingreifen in die Geschichte des Menschengeschlechtes im Speciellen zum Behufe der Erlösung desselben aus Sünde und Elend.

a. Das Verhältniß der Incarnation zur Kette der Offenbarungen Gottes anlangend, so gehen dieselben darauf hin, das göttliche Wesen mit seinen Vollkommenheiten nach Außen immer deutlicher darzustellen, das Spiegelbild derselben in der endlichen Welt immer vollkommener auszugestalten, von seiner Güte und Herrlichkeit an die Creaturen immer mehr mitzutheilen. So zeigt uns die Geschichte der materiellen Schöpfung, wie dieselbe für das organische Leben auf der Erde allmählich vorbereitet wurde; und die weitere Geschichte der göttlichen Offenbarungen nach Außen, wie in der Erschaffung des Menschen und in der Leitung des Menschengeschlechtes Gottes Güte, Macht und Weisheit in einem immer helleren Glanze hervorleuchtet. Diese Mittheilung seiner Vollkommenheiten an die Geschöpfe erreicht von Seiten Gottes ihren Höhepunkt in der Incarnation, indem die menschliche Natur zur persönlichen Vereinigung mit Gott, d. h. zur denkbar höchsten, erhoben wird, wodurch

---

cognoscebat uno modo, scilicet per simplicem notitiam, cognoscebat alio modo, sc. per experientiam. In alio etiam differebat: quia profectus noster est secundum existentiam, profectus vero Christi erat solum secundum apparentiam.

[1] Ib. dist. 15. a. 2. qu. 1. [2] In Sentt. 3. dist. 1. qu. 1. a. 1.

eine menschliche Natur und ihre Lebensthätigkeit nicht etwa bloß den Charakter eines Werkes Gottes erhalten hat, sondern in das Sein und Leben Gottes erhoben worden ist [1]. Es streitet nicht mit der göttlichen Güte und Majestät, daß Gott sogar jene Zuständlichkeit des Menschen annahm, welche dieser als Strafe für seine Sünden zu erdulden hatte; denn die Strafe hat nicht den Menschen, sondern Gott selbst zum unmittelbaren Urheber oder zum bewirkenden Principe und dient zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes.

b. Am deutlichsten tritt uns die Congruenz der Incarnation entgegen, wenn wir ihre Beziehung zur sittlichreligiösen Entwicklung der Menschenwelt, namentlich zur Erlösung derselben aus der Sünde erwägen. Diese Entwicklung verfolgt nämlich dann die ihr vorgezeichnete richtige Bahn, wenn das Gute in der Menschenwelt immer mehr und von einer stets zunehmenden Anzahl von Personen ausgewirkt wird, wenn die Verähnlichung mit Gott unter den Menschen immer eifriger erstrebt, wenn die übernatürliche Tugend und Seligkeit im Himmel von einer immer größeren Anzahl Menschen erreicht wird. Nun hat aber auf diese Entwicklung der Menschheit Nichts einen mächtigeren Einfluß und einen kräftigeren Impuls ausgeübt, als die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Das übernatürliche sittliche Leben in Glauben, Hoffnung und Liebe hat an dem menschgewordenen Sohne Gottes einen stets sprudelnden Urquell, einen nie erkaltenden Heerd erhalten. Der Glaube hat die von Gott uns kund gewordenen Offenbarungen zum Objecte und seine Wahrhaftigkeit zum Motive. Nun kann aber Gott dem Menschen sich nicht vollkommener offenbaren, als wenn er auf alle Lebensthätigkeiten eines Menschen eingeht und sie zu seinen eigenen persönlichen macht, als wenn Gott uns in Allem gleich wird; es kann der Zusammenhang zwischen der göttlichen Wahrhaftigkeit und den uns gewordenen Mittheilungen kein innigerer sein, als wenn Gott diese Mittheilungen nicht etwa bloß durch Inspiration bewirkt, sondern sich unmittelbar persönlich darin kund gibt [2].

Die Hoffnung hat die ewige Seligkeit in Gott zum Objecte und kann daher nicht kräftiger belebt werden, als wenn jene endliche Beseligung an einer menschlichen Natur, der des Sohnes Gottes, uns als vollendete entgegentritt. Die Charitas ist erst in der Incarnation uns aufgeschlossen worden, indem darin offenkundig geworden, wie sehr Gott die Menschen liebt und in welche Gemeinschaft er mit ihnen treten will.

Ferner ist uns in Christo das erhabenste und vollkommenste Muster für das sittliche Leben gegeben und der Weg zur innigsten Theilnahme am göttlichen Wesen eröffnet worden [3].

Noch einleuchtender wird die Congruenz der Incarnation aus den Bedürfnissen der unter der Herrschaft der Sünde schmachtenden Menschheit nach Erlösung und Rettung, welche ihr, wenn Gott eine aequivalente Genugthuung zu fordern beschlossen hatte, nicht anders werden konnte, als durch das Verdienst des Gottmenschen, eines Menschen, der genugthun mußte, und Gottes,

---

[1] S. th. 3. qu. 1. a. 1. [2] Ib. a. 2.

[3] Ib.: Quinto ad plenam participationem Divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem.

der allein vollkommen genugthun konnte [1]. In der Incarnation ist die hohe Würde der Menschennatur offenkundig geworden, so daß wir den Teufel nicht als Gebieter und Herrscher anzuerkennen brauchen. Sie hat uns gezeigt, wie verabscheuungswürdig die Sünde in den Augen Gottes ist. Durch sie sind wir zur Demuth angeleitet worden, weil wir einer unverdienten Gnade unsere Rettung zu danken haben; durch sie ist die Genugthuung für die Sünde erst möglich geworden.

3. Wenn die Congruenz der Incarnation eine so einleuchtende ist, so ergibt sich leicht die Frage, ob dieselbe auch dann eingetreten, wenn die Menschheit nicht in das Sündenverderben gestürzt wäre. Es ist die zwischen Thomisten und Skotisten ventilirte Frage nach der Bedingtheit oder Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses über die Incarnation, ob er nur mit Rücksicht auf die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes, oder ganz unbedingt für jeden Fall mit Rücksicht auf die Vollendung der göttlichen Offenbarungen gefaßt worden ist [2]. Der hl. Thomas ist in seiner Summe der Theologie für die erstere Auffassung, bezeichnet sie wenigstens als die wahrscheinlichere (convenientius dicitur). Möglich ist für Gott allerdings auch der ganz unbedingte Rathschluß, aber daraus ergibt sich noch nicht, daß Gott ihn auch wirklich so gefaßt hat. Darüber könnten wir überhaupt nur dann ein sicheres Urtheil gewinnen, wenn Gott uns dieß in der Offenbarung kund gethan hätte. Nun lauten aber im Gegentheil die Aussprüche der göttlichen Offenbarung dahin, daß Gott nur deßhalb in die Welt gekommen ist, um die Sünder selig zu machen (1 Tim. 1, 15). Und andererseits liegt weder ein Bedürfniß noch irgendwelche Nothwendigkeit zur Incarnation auf Seiten Gottes vor. Das Hauptgebrechen der gegentheiligen Auffassung der Incarnation liegt eben darin, daß sie einer gewissen Nothwendigkeit das Wort redet. Dieß erhellt aus dem Argumente, welches für dieselbe aufgestellt wird, daß die Möglichkeit zur hypostatischen Union mit Gott in der menschlichen Natur vorliege und daher auch verwirklicht werden müsse. Aus der Möglichkeit kann man aber noch nicht auf die Wirklichkeit schließen, um so weniger, wenn diese Möglichkeit nicht etwa ein natürlicher angeborener Habitus, sondern nur eine potentia obedientialis für eine übernatürliche Erhebung ist. Wer aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit schließen will, der läugnet das Gebiet der Freiheit wie des Uebernatürlichen und unterwirft Alles einer blinden Nothwendigkeit [3].

Es streitet auch nicht gegen die Weisheit Gottes, wenn er den Menschen erst da zur höchsten Vollkommenheit zu erheben beschließt, wo er dessen Fall

---

[1] In Sentt. 3. dist. 1. qu. 1. a. 2. [2] Vgl. oben S. 256 f.

[3] S. th. l. c. a. 3: Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum: et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnium talem capacitatem naturae implet: alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit: quod falsum est .... Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat .... unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.

vorhergesehen, indem sich die Macht und Majestät Gottes gerade darin offenbart, aus dem Niedrigen Großes und Erhabenes zu schaffen. Die Rathschlüsse Gottes in Betreff der Beseligung der Einzelnen sind ja ebenfalls bedingt durch die Voraussicht der Verdienste [1].

In früheren Schriften, in dem Commentar zu den Sentenzenbüchern, spricht sich der englische Lehrer nicht gerade mit Entschiedenheit für die erwähnte Auffassung aus, sondern läßt auch die gegentheilige als ebenso probabel gelten, indem die Vertheidiger derselben die gegen sie lautenden Aussprüche der heiligen Schrift dahin erklären, daß nur der Rathschluß Gottes in Betreff des bitteren Leidens und Sterbens ein bedingter sei, nicht aber der Rathschluß in Betreff der Incarnation [2].

4. Ihren Endzwecken entsprach die unendliche Erniedrigung Gottes in der Incarnation am besten, wenn sie nicht gleich nach dem Sündenfall, auch nicht am Ende der Zeiten, sondern auf dem Höhepunkt derselben eintrat, nachdem die Disposition zum Verständniß, wie zur Aufnahme in der Menschheit zu Stande gekommen war [3].

§ 58.

(Fortsetzung.)

Nähere Bestimmung der hypostatischen Union an sich wie von Seiten der annehmenden göttlichen und angenommenen menschlichen Natur.

Nach vorangeschickten allgemeinen Erläuterungen sucht der englische Lehrer die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo näher zu bestimmen.

Unter Natur versteht man oft die abstracte Wesenheit eines Dinges und ist sie dann mit essentia (quidditas) identisch, somit das, was allen Dingen derselben Species gemeinschaftlich ist [4]. Zuweilen versteht man darunter aber die individuelle Natur, und dann umfaßt der Begriff Natur auch das wirkliche Dasein und die Accidenzien oder Eigenthümlichkeiten, mit welchen die Wesenheit erst Dasein gewinnt. Denkt man an die Natur im ersteren Sinne, so besteht zwischen ihr und der Person auf dem Gebiete des Creatürlichen jedenfalls ein realer Unterschied [5]; denn die Person setzt stets eine individuelle

[1] Ib.: Ad quartum dicendum quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum: et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

[2] Cf. In Sentt. 3. dist. 1. qu. 1. a. 3. [3] S. th. 3. qu. 1. a. 5. 6.

[4] S. th. 3. qu. 2. a. 1: Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

[5] Ib. a. 2: Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei etc. (Cf. 1. q. 3. a. 3.)

Natur voraus und außerdem die Subsistenz für sich, d. h. eine besondere Seinsweise, so daß die betreffende Natur nicht Theil eines höheren Wesens ist; wie denn der hl. Thomas die allgemein recipirte Definition aufstellt: persona est individua substantia rationalis naturae [1].

1. Nun haben zwar Einige es versucht, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als eine in der Natur oder zu einer Natur zu erklären, was auf eine dreifache Weise geschehen kann und zwar nach Analogien, die sich in der endlichen Welt finden. Aus zwei an sich vollständigen Wesen kann durch Zusammenfügung und Verbindung eine neue Einheit entstehen, wie aus vielen zusammengefügten Steinen ein Haus gebaut wird; oder zwei Dinge können durch Verwandlung und Vermischung zu einem neuen Wesen oder doch zu einem Wesen werden, so daß beide oder doch wenigstens eines der ursprünglichen Wesen nicht in der Identität verharrt, sondern die Eigenthümlichkeiten verliert; oder endlich drittens, zwei unvollständige Wesen können wie Form und Materie zusammentreten, um ein neues Wesen zu bilden. Indessen alle diese Erklärungsversuche treffen für die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo nicht zu. Nach dem ersten ergibt sich aus der Zusammenfügung nicht einmal eine neue Natur, sondern nur eine einheitliche künstliche Form; und die Vereinigung selbst ist nur eine accidentelle. Der zweite Erklärungsversuch trifft ebenso wenig zu: denn die göttliche Wesenheit kann nicht in eine andere verwandelt werden, weil sie eine absolute ist, noch auch kann die menschliche Natur in die göttliche verwandelt werden, weil letztere durch sich und mit Nothwendigkeit von Ewigkeit her ist. Beim dritten Erklärungsversuch wird vorausgesetzt, daß die in die Vereinigung tretenden Wesen vor derselben unvollständig sind, was von Gott in keiner Weise behauptet werden darf. Die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen kann nur in soweit als Analogie für die hypostatische Union in Christo dienen, als daraus die Einheit der Person resultirt, nicht aber in soweit, als dadurch die Einheit einer menschlichen Natur zu Stande kommt [2].

2. Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist eine hypostatische oder in der Person zu Stande gekommene. Wie die menschliche Einzelperson, d. h. der für sich existirende einzelne Mensch, Manches annehmen und mit sich, wenn auch nur accidentell, vereinigen kann, was nicht zum menschlichen Wesen gehört: so kann auch die einzelne göttliche Person, welche, obwohl nicht realiter, doch virtualiter vom göttlichen Wesen verschieden ist, möglicher Weise Manches mit sich vereinigen, was nicht zum Wesen Gottes gehört, ohne daß dieses dadurch irgend einer Veränderung unterworfen wird, und zwar so, daß es als ein realer Bestandtheil seiner Person angenommen wird. Wenn daher Gott eine menschliche Natur mit sich vereinigt hat, so hat er eben als göttliche Person dieselbe sich angeeignet; und weil durch diese Vereinigung der menschlichen Natur als solcher nichts Wesentliches genommen, noch auch eine wesentliche Verwandlung zugestoßen ist: so ist diese Vereinigung

[1] Ib.: Ad secundum dicendum quod personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat quod in nomine personae intelligitur.

[2] Ib. art. 1.

in der Person und nicht in der Natur zu Stande gekommen[1]. So definirt den Glauben das vierte allgemeine Concil im fünften Actus, wie die folgenden Synoden.

Freilich war die menschliche Natur Christi nicht die allgemeine oder die bloß in der Idee erfaßte Wesenheit des Menschen (nicht eine substantia secunda): dann würde die Incarnation in jedem Menschen stattgefunden haben, der an dieser Wesenheit participirt. Die menschliche Natur Christi war eine individuelle und dennoch keine menschliche Person, weil sie die Subsistenz für sich nicht in sich selbst hatte, sondern als Bestandtheil von einer höheren Person aufgenommen wurde, so daß ihr keine positive Vollkommenheit abging, sondern für die eigene Persönlichkeit das Personsein in Gott gewährt wurde[2]. Die menschliche Natur des Herrn war auch keine volle substantia prima, sondern eine substantia media. Ihr ist nur die Befähigung und Bestimmung für die Personalität wesentlich (cui convenit esse per se), aber sie verliert Nichts von ihren Vorzügen, wenn sie zur Personalität in Gott gelangt. Die Personalität ist nämlich nichts Anderes, als die Subsistenz für sich, was der hl. Thomas in ähnlicher Weise wie der hl. Bonaventura dadurch klar stellt, daß er der abgeschiedenen Seele (anima separata) des Menschen die Personalität abspricht, weil sie kein vollständiges Fürsichsein, sondern die Bestimmung und Sehnsucht hat, mit dem Leibe wieder vereinigt zu werden und mit diesem eine Subsistenz für sich zu gewinnen[3]. Man kann daher die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo sowohl eine persönliche, als eine hypostatische nennen, weil Person sich nur dadurch von Hypostase oder suppositum unterscheidet, daß Person stets ein vernünftiges persönliches Wesen ist, wogegen das Wort Hypostase auch von den unvernünftigen Dingen gebraucht wird[4].

In einem gewissen Sinne kann die Person des Herrn eine zusammengesetzte genannt werden, indem sie, obwohl sie als göttliche Person und Natur die einfachste ist, doch in zwei Naturen subsistirt[5]. Keineswegs aber ergibt sich aus der hypostatischen Union, daß der göttliche Logos die Form (causa formalis) des menschlichen Leibes geworden sei. Der menschlichen Natur ist es wesentlich, daß der Leib von der Seele formirt werde. Wollte der Logos eine uns gleichwesentliche menschliche Natur annehmen, so mußte auch in dieser die Seele die Form des Leibes abgeben. Ebenso wenig darf gefolgert werden, daß die menschliche Natur nur accidentaliter mit dem Logos verbunden worden sei. Wäre dem so, dann würden wir durch den Satz: Gott

---

[1] Ib. art. 2: Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

[2] Ib. a. 2. ad tertium: Licet ergo haec humana natura (sc. Christi) sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam profectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam.

[3] In Sentt. 3. dist. 5. q. 3. a. 2.

[4] S. th. 3. qu. 1. art. 3. [5] Ib. art. 4.

ist Mensch — nur eine vorübergehende Eigenschaft von Gott prädiciren, aber keine mit ihm für immer verbundene reale Natur. Derartige Behauptungen der Nihilisten wurden vom dritten Lateranconcil verworfen[1]. Wohl kann man die hypostatische Union etwas Geschaffenes nennen, insofern sie eine Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Natur bezeichnet, die zwar nicht in Gott, aber wohl in letztere etwas Reales setzt[2].

3. Die hypostatische Union ist von einer Seite die innigste, welche es überhaupt gibt, insofern ein Mensch, Jesus, noch inniger mit dem Sohne Gottes vereinigt ist als dieser mit dem Vater, nämlich eine und dieselbe Person mit ihm bildet. Dagegen ist die menschliche Natur nicht so innig mit dem Sohne Gottes verbunden, als dieser mit dem Vater, indem der Sohn und Vater nur eine Natur und Wesenheit sind, wogegen in Christo zwei Naturen bestehen[3].

4. Die hypostatische Union ist, wenn wir auf den terminus sehen, worin sie endet und gipfelt, dem Sohne Gottes ausschließlich zu appropriiren. Das bewirkende Princip derselben ist jedoch die eine göttliche Wesenheit; und daraus zieht der hl. Thomas den Schluß, daß die Incarnation auch für den Vater wie für den heiligen Geist möglich sei[4]. Ja er will es nicht für metaphysisch unmöglich erklären, daß alle drei göttlichen Personen oder die eine göttliche Trinität die eine menschliche Natur angenommen hätten. Die göttlichen Personen schließen nämlich nur die gegenseitigen Relationen oder persönlichen Proprietäten der andern Person aus, nicht aber die Theilnahme an einer und derselben göttlichen Wesenheit, daher auch nicht die mögliche Theilnahme an einer und derselben menschlichen Natur[5]. Man würde in dem Falle, wo dieses wirklich geworden, sagen müssen: daß alle drei göttlichen Personen ein Mensch seien wegen der Einheit der menschlichen Natur; aber nicht würden sie eine menschliche Person genannt werden können, was ein Widerspruch sein würde[6]. Noch weiter die Möglichkeiten verfolgend führt der heilige Lehrer unter denselben auch die auf, daß der Sohn Gottes wiederholt Mensch würde oder mehrere menschliche Naturen annähme. Denn wenn auch der Vater und heilige Geist Mensch werden kann, und eine zweite oder dritte Incarnation möglich ist, so muß die wiederholte Incarnation auch für den Sohn Gottes als möglich anerkannt werden[7]. Hätte sich also der hl. Thomas die Hypothese über die Bewohnung anderer Himmelskörper von vernünftigen Wesen vorgelegt, so würde er nicht die absolute Unvereinbarkeit derselben mit der Thatsache der Incarnation des göttlichen Logos auf Erden behauptet haben. Ein Bethlehem könnte sich möglicher Weise auch auf anderen Himmels-

---

[1] Cap. 20: Qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus secundum quod est homo, non est quid?

[2] S. th. 3. qu. 2. a. 7. [3] Ib. a. 9.

[4] S. th. 3. qu. 3. a. 5.

[5] S. th. 3. qu. 3. a. 6: Ad primum ergo dicendum quod hac positione facta, scilicet quod tres personae assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere quod tres personae essent unus homo propter unam naturam humanam.

[6] In Sentt. 3. dist. 1. qu. 2. a. 4. Andere Scholastiker, auch Duns Skotus (In Sentt. 3. dist. 1. qu. 3), geben diese Möglichkeit nicht zu.

[7] S. th. 3. qu. 3. art. 7.

körpern wiederholen[1], obwohl für eine solche Hypothese an diesem Orte nichts weiter gesagt sein soll, als die mögliche Vereinbarkeit derselben mit dem Incarnationsdogma.

Wenn nun auch die Incarnation für jede der göttlichen Personen als möglich anzunehmen ist, so spricht doch die Congruenz gerade für die zweite Person in der Gottheit. Bedurfte nämlich die menschliche Natur der Wiederherstellung, so wurde sie am passendsten von demjenigen ausgeführt, welcher das Gleichbild des Vaters und das Urbild für alle Creaturen ist, welcher als die göttliche Weisheit allen Creaturen ihre Güte bei der Schöpfung verliehen hat. Sollten die Menschen in ein übernatürliches Verhältniß der Kindschaft Gottes erhoben werden, so ging diese Heiligung am passendsten ursprünglich von dem aus, welcher der Sohn Gottes seinem Wesen nach ist. — Durch das Streben nach falscher Wissenschaft, symbolisirt durch den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, ist die Sünde in die Welt gekommen und durch dasselbe dehnt sie ihre Herrschaft aus: durch die fleischgewordene göttliche Weisheit soll die Menschheit von der Finsterniß befreit und von ihren Irrgängen auf den rechten Weg zu Gott zurückgeführt werden[2].

5. Was den angenommenen Bestandtheil des Gottmenschen angeht, so ist nur die menschliche Natur dieser Erhebung gewürdigt worden, weil sie vor den unvernünftigen Geschöpfen eine natürliche Ebenbildlichkeit mit Gott und die Bestimmung zur Personalität hatte; weil ferner der Mensch im Unterschiede von den Engeln die Personalität durch den Ursprung oder durch die Zeugung von Andern seinesgleichen hat, und zuletzt, weil er, im Unterschiede von den Engeln, einer Erlösung aus Sünde und Elend nicht nur bedurfte, sondern auch fähig war[3]. Und wenn man außerdem die Erhebung und Vollendung des Universums als Endzweck der Incarnation festhalten oder gar als den höchsten geltend machen will, erscheint wiederum die Annahme der menschlichen Natur das geeignete Mittel und am congruentesten zu sein, weil der Mensch die Krone und Zusammenfassung des Universums, ein Mikrokosmus ist[4].

Allein der Sohn Gottes konnte nicht die menschliche Natur in ihrer Abstraction vom individuellen Dasein annehmen, sondern nur eine individuelle menschliche Natur. Die erstere dachten sich die Platoniker freilich als für sich im Reiche des Idealen existirend, unabhängig von der Materie. Allein selbst zugegeben die Existenz solcher idealer Ursachen — Gott wollte die mit der Materie behaftete und in die Sinnlichkeit versunkene Menschheit erlösen und zu dieser hinabsteigen. Und versteht man unter der angenommenen menschlichen Natur die bloße Idee derselben, wie sie in Gott oder auch wieder in der menschlichen Erkenntniß existirt, so käme wiederum keine Incarnation zu Stande. Die in Gott existirende Idee vom menschlichen Wesen ist Gott selbst, und die im Menschengeiste existirende ist etwas rein Ideelles. Die Annahme der ersteren würde also nichts Anderes als die ewige Selbstaffirmation Gottes, und die andere würde eine bloße Fiction sein[5]. Andererseits wäre es wohl

[1] In Sentt. 3. dist. 1. qu. 2. a. 5. [2] S. th. 3. qu. 3. a. 8.
[3] S. th. 3. qu. 4. a. 1. [4] In Sentt. 3. dist. 2. qu. 1. a. 1.
[5] S. th. 3. qu. 4. a. 4.

denkbar möglich, daß Gott alle einzelnen Naturen des ganzen Menschengeschlechtes in die hypostatische Union mit sich erhoben hätte. Jedoch als congruent kann dieß gewiß nicht gedacht werden, weil dann die durch die hypostatische Union der menschlichen Natur gewordene Erhebung ihren Glanz und ihren unendlichen Vorrang verlieren würde. Weil ferner nur eine göttliche Person Mensch wurde, ist es auch congruent, daß nur eine menschliche Natur angenommen wurde [1].

Was die Vollständigkeit der angenommenen menschlichen Natur anbelangt, so waren die darauf bezüglichen Glaubenslehren schon von den Vätern auf das allseitigste vertheidigt. Der hl. Thomas wiederholt diese Lehrbestimmungen über die Realität und Gleichwesentlichkeit des menschlichen Leibes mit dem unsrigen, über die vollständige menschliche Seele des Herrn (anima rationalis) gegen Arianer und Apollinaristen [2]. Den menschlichen Leib hat der göttliche Logos unter der Vermittlung der menschlichen Seele (mediante anima) angenommen, nicht als wenn die Vereinigung des Logos mit der Seele der Zeit nach der mit dem Leibe vorangegangen wäre, sondern so, daß die Seele der Würde und Ordnung nach das vermittelnde Glied abgab und zwar zunächst mit ihrem Erkenntnißvermögen, durch welches, als das vollkommenste Vermögen, die Seele Gott am ähnlichsten ist [3]. Im Uebrigen haben die einzelnen Momente der Incarnation: die Empfängniß des menschlichen Leibes, die Erschaffung der menschlichen Seele, die Verbindung beider zu der einen menschlichen Natur und die Vereinigung dieser mit dem Logos in einem und demselben Zeitpunkte stattgefunden [4].

Im Uebrigen ist die hypostatische Union nicht durch eine Gnade vermittelt, wohl aber durch den gnädigen Willen Gottes bewirkt worden. Vielmehr ist sie selbst als die erste Gnade für die menschliche Natur des Herrn anzusehen, aus welcher die Fülle der Gnaden hervorquoll [5]. Nur gingen die übrigen Gnaden, zunächst die heiligmachende, nicht unmittelbar (oder auf physischem Wege) aus der Gnade der hypostatischen Union hervor, sondern sie wurden durch einen neuen Act von Gott dem heiligen Geiste der menschlichen Natur des Herrn mitgetheilt [6].

Die erstgenannte Gnade (gratia unionis) verdient den Namen einer unendlichen Gnade, weil sie das Persönlichsein in Gott und in soweit das Gottsein verleiht [7], obwohl sie an sich etwas Geschaffenes ist, aber etwas Ungeschaffenes mit Rücksicht auf die bewirkende Ursache. Zudem hatte sie von selbst die vollkommenste Ausstattung der menschlichen Natur mit allen Gnaden, habituellen wie actuellen, zur Folge, zunächst die heiligmachende Gnade, welche

---

[1] Ib. a. 5. [2] Ib. qu. 5. a. 1—4. [3] Ib. qu. 6. a. 1. 2.

[4] In Sentt. 3. dist. 2. qu. 2. a. 3: Et ideo nullum horum trium est possibile, sc. nec ut caro concepta prius fuerit et postmodum assumta; nec ut anima prius creata et postmodum assumta; neque ut homo prius ex suis partibus constitutus sit, et postmodum assumtus. Cf. S. th. 3. qu. 6. 3—5.

[5] S. th. l. c. a. 6. [6] Ib. qu. 7. a. 13.

[7] Ib. qu. 7. a. 11: Una quidem est gratia unionis, quae sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae: et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita.

zwar an sich etwas Endliches oder Geschaffenes ist, aber in Christo in soweit den Charakter des Unendlichen annahm, als sie der unerschöpfliche Urquell der Gnade für alle Menschen geworden ist und für eine endlose Reihe von Menschen werden könnte. In dieser habituellen Gnade waren alle eingegossenen Tugenden, alle Gaben (dona Spiritus sancti) und Charismen (gratiae gratis datae) eingeschlossen. Nur war statt des Glaubens in Christo die Anschauung Gottes und statt der Hoffnung der unverlierbare Besitz Gottes [1]. Insofern die genannte habituelle Gnade der Urquell für alle Gnaden ist, welche den Menschen vor und nach Christo zu Theil werden, wird sie auch gratia capitis genannt, ohne als solche realiter von der persönlichen habituellen Gnade Christi verschieden zu sein [2].

§ 59.

(Fortsetzung.)

Die Ausstattung der menschlichen Natur Christi mit der Fülle der Erkenntniß und Macht.

1. Der vergöttlichende Einfluß des Logos auf die hypostatisch mit ihm verbundene menschliche Natur machte sich zunächst in der Erhebung der menschlichen Erkenntniß geltend. Wie in Christo zwei Naturen unvermischt und unverändert neben einander existirten, so auch zwei Wirkungs- und zwei Erkenntnißweisen; wie denn die menschliche Natur ohne die ihr wesentlichen Kräfte und Bethätigungsweisen, also auch ohne menschliches Erkenntnißvermögen und ohne menschliche Erkenntniß nicht zu denken ist. Allein erhoben und vergöttlicht wurde das Vermögen wie dessen Bethätigung [3], ohne von der göttlichen Erkenntniß absorbirt zu werden. Um nun den Grad und die Vollendung der menschlichen Erkenntniß Christi genauer zu umgrenzen, geht der hl. Thomas von dem Grundsatze aus, daß sie überhaupt die höchste Vervollkommnung erhalten habe, welcher sie nur immer fähig ist, oder für welche sie nur irgend welche potentia obedientialis hat. Außerdem betrachtet er die menschliche Erkenntniß Christi im Einzelnen als scientia visionis, infusa und acquisita. Ueber erstere waren alle Scholastiker einig: Christo eignet vom Momente der Conception an von Seiten der menschlichen Erkenntniß die Anschauung Gottes, wozu in der menschlichen Natur die Möglichkeit und in der menschlichen Natur Christi auch die Congruenz vorlag, weil alle Menschen durch Christum der Anschauung Gottes theilhaftig werden sollten. Ein Begreifen (comprehensio) Gottes war damit noch nicht gegeben; allein Christus schaute in Gott zugleich auch alle anderen Dinge und war somit des Glaubens überhoben. Jedoch wie den Engeln vom hl. Augustin

---

[1] Ib. qu. 7. a. 1—12.

[2] Ib. qu. 8. a. 5: Et ideo ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput ecclesiae justificans alios; differt tamen secundum rationem.

[3] S. th. 3. qu. 9. a. 1.

außer der cognitio matutina, dem Anschauen der Dinge in Gott, auch die cognitio vespertina eignete, d. h. die Erkenntniß der Dinge aus ihrem eigenen Sein, wozu ihnen die species intelligibiles impressae vom Logos durch anerschaffene Habitus mitgegeben waren: so kam dieselbe Ausstattung auch der menschlichen Erkenntnißkraft Christi zu — es ist die scientia infusa sive indita [1].

Die Frage nach dem Umfange der einen wie der andern Erkenntnißweise beantwortet der heilige Lehrer dahin, daß die scientia visionis Alles umfasse, d. h. Gott selbst und alle wirklichen Dinge nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit allem, was für die endlichen Dinge möglich ist, weil die Erkenntniß des letzteren mit dem Durchschauen und Begreifen der endlichen Kräfte der Dinge gegeben ist. Nur das für Gott Mögliche wird nicht nach seinem ganzen Umfange von der menschlichen scientia visionis Christi umfaßt, weil dieß nur bei einem vollständigen Begreifen Gottes nach seiner Wesenheit und Macht möglich sein würde [2], d. h. bei einer comprehensio Gottes, welche über die endlichen Kräfte hinausgeht. Weil ferner der Bereich des Möglichen auch für die Kräfte der geschaffenen Wesen ein unbegrenzter ist, kann der Umfang der scientia visionis ein unendlicher genannt werden, nicht aber mit Rücksicht auf das Wirkliche in der endlichen Welt, welches stets begrenzt ist [3].

Aber auch mit der scientia indita erkannte Christus der Herr alle Dinge, sowohl die, welche den Inhalt der natürlichen menschlichen Wissenschaften bilden, als die, welche zur übernatürlichen Offenbarung gehören. Nur die göttliche Wesenheit war nicht Object dieser Erkenntnißweise, sondern der scientia visionis [4]. Der Gottmensch bedurfte also auch für die genannte menschliche Erkenntniß keines Unterrichtes und zur Erlangung und Ausbildung derselben keines mühsamen Schließens und Argumentirens. Trotzdem eignete dem Herrn wohl die Fähigkeit, die Wahrheiten aus ihrem Causalnexus, als Wirkungen aus den Ursachen oder als Ursachen aus den Wirkungen zu gewinnen; und er konnte diese Erkenntnißweise, das sogenannte discursive Erkennen oder die Function der ratio, ebenfalls bethätigen, wie er sie nach Matth. 17, 26 ff. bethätigt hat.

Im Uebrigen unterscheidet sich die scientia indita auch dadurch von der

---

[1] Ib. a. 3: Et ideo sicut in angelis secundum eundem Augustinum ponitur duplex cognitio: una sc. matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas, ita praeter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum et res in Verbo; et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas.

[2] Ib. qu. 10. a. 2: Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcunque tempus, sed etiam ad omnia quaecunque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina: et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam.

[3] Ib. a. 3. [4] Ib. qu. 11. a. 1.

scientia visionis, daß letztere ununterbrochen actuell war, wie auch unsere Anschauung Gottes im Himmel eine ununterbrochene sein wird; wogegen erstere eine habituelle war und mehrere Habitus für die verschiedenen Bereiche des Wissens umfaßte[1]. Die Erkenntniß der reinen Geister bedarf, je vollkommener sie sind, um so weniger Habitus und erfreut sich einer um so größeren Einfachheit. Aber die menschliche Erkenntniß — und eine solche eignet dem Herrn — bedarf verschiedener Habitus, weil dieß die größere Schwäche des menschlichen Erkenntnißvermögens mit sich bringt.

Die dritte menschliche Erkenntnißweise wird im Unterschiede von den beiden erwähnten scientia acquisita genannt und dem intellectus agens beigelegt. Der hl. Thomas und die nachfolgenden Scholastiker unterscheiden nämlich mit Aristoteles einen intellectus possibilis, der die geistigen Begriffe in sich aufnimmt und mit verschiedenen Habitus ausgestattet wird, und einen intellectus agens, der gerade den Menschen als solchen charakterisirt und durch Abstraction die sinnlichen Vorstellungen bearbeitet, vergeistigt und die species intelligibiles bildet. Eine solche Abstractionskraft mußte daher auch der menschlichen Seele Christi eignen, wenn auch in einem weit vollkommeneren Grade als den übrigen Menschen, oder vielmehr im vollkommensten Grade.

Ganz besonders kommt dem hl. Thomas diese Unterscheidung an dem Orte zu statten, wo er das Zunehmen in der Erkenntniß bei unserem Herrn nach Luc. 2, 52 erklären will. Denn die Anschauung Gottes kann ebenso wenig als die eingegossene Erkenntniß dem Habitus nach vermehrt werden; eine Vervollkommnung findet in dieser Erkenntnißweise nur in soweit statt, als sich aus dem Habitus fortschreitend immer vollkommenere Acte entwickelten. Allein die erworbene Erkenntniß ist in Christo dem Herrn auch dem Habitus nach erhöht und vervollkommnet worden, in sofern im Anschluß an die neuen sinnlichen Vorstellungen auch neue Begriffsbildungen zu Stande kamen, und so eine Erweiterung und Ergänzung des Habitus des Erkennens stattfand[2]. Nach dieser Erkenntnißweise wußte also Christus der Herr nicht sogleich Alles, sondern erst allmählich.

In den früheren Schriften, namentlich im Commentar zu den Sentenzenbüchern hatte der hl. Thomas einen solchen Fortschritt der Erkenntnißweise Christi nicht angenommen, sondern nur ein fortschreitendes Hervorleuchten und Hervortreten der Erkenntniß Christi in den Mittheilungen an die Menschen und daneben höchstens eine Vervollkommnung der scientia experimentalis,

---

[1] Ib. a. 6: Respondeo dicendum quod sicut dictum est a. 2. et 4., scientia animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae, ut recipiat species in minori universalitate quam angeli; ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit, quod in nobis sint diversi habitus scientiarum .... Et ideo scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

[2] Ib. qu. 12. a. 2: Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere.

d. h. der Sicherheit im menschlichen Erkennen, insofern die fortschreitende sinnliche Wahrnehmung die Erkenntniß mancher Wahrheiten erhärtete und so um so sicherer machte[1].

2. Die Macht eines Dinges richtet sich nach der Natur desselben. Daher kommt die Allmacht nur Gott dem Absoluten zu, nicht der menschlichen Seele Jesu, obschon der Menschensohn wegen der hypostatischen Union der Allmächtige genannt werden muß. Dem Vorhergehenden zufolge kann zwar die menschliche Erkenntniß Christi unter gewissen Beschränkungen als eine allumfassende bezeichnet werden, aber eine eigentliche Allwissenheit, die auch alles für Gott Mögliche vollkommen durchschaut, ist sie doch nicht; und außerdem ist sie dem Grade nach unvollkommener als die göttliche Erkenntniß. Das Medium für die scientia indita sind die angeborenen Ideen, und diese sind in Christo unvollkommener als die göttlichen Ideen, die mit der absoluten Wesenheit identisch sind.

Ebenso ist auch die Macht der menschlichen Seele des Herrn unvollkommener als die Allmacht Gottes, sowohl dem Umfange als dem Grade nach. Gott allein steht es zu, die Dinge aus dem Nichts zu erschaffen und, wenn er will, sie wieder in ihr Nichts zurückzuversetzen und zurücksinken zu lassen. Die schöpferische, vernichtende und erhaltende Macht und Wirksamkeit hat Gott sich allein vorbehalten. Aber im Uebrigen eignete der menschlichen Seele Jesu nicht nur die Macht, welche jeder anderen zusteht, die ihr unterworfenen Dinge zu beherrschen, den Leib zu bewegen, mannigfache Veränderungen an den materiellen Dingen hervorzurufen, sondern auch die, wunderbare und übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, und zwar solche, welche mit den Zwecken der Erlösung in Verbindung stehen; auch die, dieselbe Machtvollkommenheit Anderen zu übertragen. Jedoch diese letztere Machtfülle hatte die menschliche Seele nicht in sich, sondern nur als Organ des mit ihr hypostatisch vereinigten Logos[2].

Auch über den Leib hatte die Seele Jesu keine allmächtige Gewalt. Denn die nutritiven Kräfte, wie auch Gesundheit, Krankheit und Tod sind von der Herrschaft des menschlichen Willens unabhängig. Gott hat sich die Beherrschung derselben vorbehalten. In diesen Punkten mußte die Seele Jesu der unsrigen gleich sein. Aber in soweit diese das Werkzeug des Logos war, konnte die Macht über die genannten Objecte auch von ihr in wunderbarer Weise ausgeübt werden[3].

Uebrigens war der menschlichen Seele wohl die Macht übertragen, thun und ausführen zu können, was sie wollte; denn die Weisheit des Herrn

---

[1] In Sentt. 3. dist. 14. qu. 1. a. 3. ad quintum: Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in angelis, et sensus: dupliciter testificatur de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum, quae nunquam visa sunt. Alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quae videt sensibiliter et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantamcunque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat, unde anima delectatur in visis, etiam quae scivit, et haec vocatur certitudo experimentalis, et quantum ad hanc crevit scientia Christi, in quantum quotidie aliqua videbat sensibiliter, quae prius non viderat, non autem crevit quantum ad essentiam.

[2] S. th. 3. qu. 13. a. 2. [3] Ib. a. 3.

kann keine Willensentschlüsse aufkommen lassen, welche über seine Macht und über die Bestimmung seiner menschlichen Seele, zu gewissen wunderbaren Wirkungen als Organ zu dienen, hinausstreben [1].

§ 60.

(Fortsetzung.)

Ueber die Schwächen und Gebrechen der menschlichen Natur Christi; seine Sündenlosigkeit.

Weil der Sohn Gottes Mensch geworden ist, um die Menschen von der Sünde zu erlösen, so hat er auch die Schwächen und Gebrechen der menschlichen Natur, aber mit völlig freiem Willen übernommen.

1. Zu den Schwächen des Leibes gehören Krankheiten, Leiden, Schmerzen, Hunger, Durst, zuletzt der Tod. Vornehmlich aus einer dreifachen Absicht hat der Herr einen mit allem diesem behafteten Leib angenommen: erstens, um so Strafen für die Sünden erdulden und eine Genugthuung für Alle leisten zu können; zweitens, um so nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Gleichwesentlichkeit seines Leibes mit dem unsrigen, seine Zugehörigkeit zu unserem Geschlechte zu beweisen; und drittens, um uns in der Erduldung der Strafen und Leiden das erhabenste Muster der Geduld, des Starkmuths, der Demuth und aller Tugenden zu geben [2].

In Verbindung mit diesen Schwächen hat der Herr auch eine gewisse Nöthigung übernommen, zwar nicht für den göttlichen Willen, mit welchem sein geistiger menschlicher Wille immer übereinstimmte, aber doch für den Leib und die niederen Triebe der Seele — für den Leib, welcher als materieller seiner Natur nach der Auflösung unterworfen war; für die sinnlichen Triebe, die sich gegen den Schmerz und den Tod empören. Der Leib unterlag den nöthigenden Gesetzen der Schwere, Undurchdringlichkeit, Auflösbarkeit, den Gefühlen des Hungers, Durstes und ebenso dem äußeren Zwange und der Gewalt, welche ihm bei der Geißelung, Fesselung, Kreuzigung angethan wurde. Allein für den göttlichen Willen lag in allem diesem so wenig eine Nöthigung, daß der göttliche Logos alles dieses mit Freiheit auch für die menschliche Natur übernommen hat; d. h. es stand in der Macht des Logos, den Leib über manche dieser Nothwendigkeiten zu erheben oder ihn denselben zu unterwerfen; wie er denn überhaupt in Folge eines freien Rathschlusses Mensch geworden ist. Selbst für den höheren geistigen Willen bestand keine Nothwendigkeit, d. h. kein Zwang, dem er sich etwa mit Widerstreben unterworfen hätte. Der vernünftige Wille der menschlichen Natur (voluntas deliberata) stand mit dem göttlichen Willen stets in voller Uebereinstimmung und nahm daher die genannte Nöthigung zugleich mit freier Zustimmung entgegen [3].

Die Nothwendigkeit zu sterben trägt beim Menschen im gefallenen Zustande noch einen besonderen Charakter an sich, weil derselbe wegen der Sünde Adam's dem Gesetze des Todes, von welchem er im Paradiese durch besondere Gnade frei bleiben konnte, unterworfen worden ist. Der Tod ist nun nicht

[1] Ib. a. 4. [2] Ib. qu. 14. a. 1. [3] Ib. a. 2.

etwa bloß eine natürliche Erscheinung, wie er bei allen organischen Wesen vorkommt, sondern eine Strafe der Sünde, womit Alle vom ersten Augenblick ihres Daseins an behaftet sind. In diesem Sinne war der Herr dem Tode und Sterbenmüssen nicht unterworfen. Er hat nur diejenige Nothwendigkeit des Todes auf sich genommen, welcher alle organischen Wesen ihrer Natur nach wegen der materiellen Zusammensetzung unterworfen sind [1].

Jedoch hat der Herr nicht alle Schwächen der menschlichen Natur auf sich geladen: erstens nicht diejenigen, welche mit der außerordentlichen Ausstattung der menschlichen Natur Christi, mit dem hohen Gnadenmaße für dieselbe unvereinbar waren; zweitens nicht diejenigen, welche aus persönlichen Sünden entstehen, in sträflicher Unwissenheit und in einem unordentlichen Leben ihren Grund haben, wie viele Krankheiten oder Unglücksfälle; drittens nicht diejenigen, welche in einer mangelhaft gestaltenden Kraft der Seele ihren Grund haben und sich als Gebrechen oder als organische Fehler herausstellen. Nur diejenigen Schwächen hat der Herr übernommen, welche sich als Folgen der Erbsünde zeigen [2].

2. Zu den Schwächen und Defecten der menschlichen Seele gehört in erster Linie die Sünde und diese ist offenbar mit der Person des Herrn (also wegen der unio hypostatica) ganz und gar unvereinbar, sowohl die Erbsünde als die actuelle. Sie bilden den directesten Gegensatz gegen den göttlichen Willen. Die Erbsünde kam der menschlichen Natur des Herrn auch nicht wegen etwaiger Abstammung von Adam zu; denn seine menschliche Natur war nicht in Adam secundum seminalem rationem, wie die unsrige, sondern nur secundum materiam. Der Herr hat nämlich nur die materiale Ursache für seinen Leib von der Jungfrau Maria angenommen, indem der heilige Geist bei der Empfängniß des Herrn das active Princip abgab. Und selbst wenn die Zugehörigkeit der menschlichen Natur Christi zum Menschengeschlechte dieselbe mit der unsrigen gewesen wäre, was immerhin denkbar möglich wäre: so würde doch der Logos vor der Erbsünde geschützt haben. Noch weniger konnte die actuelle Sünde in der Person des Gottmenschen entstehen, noch auch ein Zweck für die Zulassung derselben irgendwie gedacht werden [3]. Die Sünde konnte offenbar nicht zur Genugthuung für die Sünde dienen, zu welchem Zwecke der Logos Mensch geworden, noch auch gehörte sie zu den nothwendigen Zeugnissen für die uns gleichwesentliche menschliche Natur Christi, weil die Sünde ja gegen die Natur ist; noch auch konnte Christus uns durch die Sünde ein Vorbild und Muster in der Tugend geben. Der Grund für die vollkommenste Sündenlosigkeit der menschlichen Natur Christi liegt also nach dem hl. Thomas in der hypostatischen Union, obwohl auch die Anschauung Gottes sie mit sich brachte.

Die unordentliche Begierlichkeit (fomes peccati) konnte ebenfalls in der Person des Gottmenschen keinen Platz finden. Die Fülle der Gnade, der heiligmachenden Gnade sowohl als aller eingegossenen Tugenden, hob die unordentliche Begierlichkeit sowie auch die Unwissenheit auf, ohne daß dadurch etwas der menschlichen Natur Wesentliches beseitigt worden wäre [4]. Einzelne sinnliche Begierden, wie die nach Speise und Trank und Ruhe

[1] Ib. a. 3. [2] Ib. a. 4. [3] Ib. qu. 15. a. 1. [4] Ib. a. 2. 3.

regten sich zwar auch in der menschlichen Natur Christi, aber niemals in unordentlicher Weise. Diese Begierden entspringen aus Trieben und Leidenschaften, welche entweder mehr körperlicher Natur sind, wenn sie aus verschiedenen Zuständlichkeiten des materiellen Leibes entstehen, wie der Schmerz aus körperlichen Verletzungen, die Ermüdung aus körperlicher Anstrengung sich ergibt, oder mehr seelische genannt werden müssen, wenn sie im sinnlichen Begehren ihre Quelle haben und sich als Freude, Zorn, Traurigkeit u. s. w. manifestiren. Jedoch gingen derartige Leidenschaften bei Christo niemals auf etwas Unerlaubtes, standen immer unter der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens, bewirkten niemals eine Störung oder Verdunkelung der höheren geistigen Thätigkeiten oder eine Unterbrechung in der Betrachtung der göttlichen Dinge[1]. Christo dem Herrn eignete also die vollkommenste Sündenlosigkeit.

Im Speciellen hat der Gottmensch den Schmerz über körperliche Verletzungen, die Traurigkeit (Matth. 26, 38) über die Sünden der Menschen, auch die Furcht übernommen, insoweit das sinnliche Begehren durch die Erkenntniß eines zukünftigen Uebels ergriffen wurde. Jedoch ist die Furcht bei unserem Herrn nur im uneigentlichen Sinne eine solche zu nennen, war vielmehr eine Traurigkeit; denn Furcht hegen wir stets nur vor einem solchen Uebel, welches uns droht oder uns wahrscheinlich treffen wird, wogegen ein sicher und für eine bestimmte Zeit uns bevorstehendes Uebel in uns ebenso Traurigkeit erregt, wie ein gegenwärtiges. Nun war Christus von keiner Seite ungewiß über die ihm bevorstehenden Uebel[2].

Aehnlich wie mit der Furcht verhält es sich mit der Verwunderung. Dieselbe wird dem Herrn Matth. 8, 10 beigelegt, aber nur in einem gewissen Sinne, da er weder nach der göttlichen Erkenntniß, noch auch nach der scientia visionis und scientia indita etwas Unerwartetes in Erfahrung bringen konnte, sondern nur nach der scientia acquisita sive experimentalis[3].

Christus der Herr befand sich daher nur mit Rücksicht auf die freiwillig übernommenen körperlichen Schwächen und Gebrechen in statu viatoris und konnte in sofern noch etwas für sich verdienen. Aber mit Rücksicht auf die geistigen Zuständlichkeiten war er, wie der heilige Lehrer sagt, ein comprehensor, d. h. ein solcher, der das Ziel bereits erreicht hat[4].

§ 61.

(Fortsetzung.)

Die communicatio idiomatum und die Einheit des Seins in Christo.

A. Mit der hypostatischen Union ist zugleich die Berechtigung gegeben, von dem einen Christus Göttliches und Menschliches, wie von der einen Natur die Eigenthümlichkeiten der anderen in concreto, d. h. mit Rücksicht auf die eine, in zwei Naturen subsistirende Person des Herrn, auszusagen. Daher ist die Ausdrucksweise richtig: Gott ist ein Mensch und ein Mensch ist

[1] Ib. a. 4. [2] Ib. a. 7. [3] Ib. a. 8. [4] Ib. a. 10.

Gott; denn Gott ist in Christo die Hypostase oder der persönliche Träger einer individuellen menschlichen Natur, zu deren Bezeichnung das Wort: „ein Mensch" gebraucht werden kann, wie in den Sätzen: Petrus ist ein Mensch, Paulus ist ein Mensch. Ebenso ist der andere Ausdruck: ein Mensch ist Gott, richtig; denn eine bestimmte, individuelle menschliche Natur, die menschliche Natur Christi, ist Gott, insofern Gott der persönliche Träger derselben ist. — Die Uebertragung der Eigenthümlichkeiten der einen Natur auf die andere darf nie in abstracto geschehen, weil die Naturen nicht wesentlich verändert sind, sondern nur in concreto, weßhalb am richtigsten stets concrete Ausdrücke gebraucht werden, als: Gott, Gottessohn, Mensch, Jesus[1].

Ueber den Ausdruck: Ein Mensch ist Gott geworden, äußert sich der hl. Thomas geradeso wie der hl. Bonaventura. Er ist nur in dem Sinne richtig: es hat sich ereignet, daß ein Mensch Gott war — aber nicht in dem Sinne, als sei eine für sich existirende menschliche Person später Gott geworden[2]. Arianisch lautet der Satz: Christus ist ein Geschöpf. Zu rechtfertigen wäre der Ausdruck nur in dem Sinne: Christus ist, in soweit er eine menschliche Natur besitzt, ein Geschöpf[3].

B. Eine Controverse zwischen Thomisten und Skotisten entstand aus der Behauptung des hl. Thomas: daß Christus, wie Einer der Person, so auch nur Eines dem Sein nach sei, oder ein Sein (unum esse) bilde, nämlich ein göttliches Sein. Der hl. Thomas leitet seine Behauptung durch die Untersuchung ein, ob Christus nicht nur als eine Person (unus), sondern auch als Eins (unum) überhaupt bezeichnet werden müsse, und bejaht dieß. Das erstere kann nicht zweifelhaft sein, weil Christus nur eine Person ist, aber er ist auch sonst nicht zwei, sondern eins, weil man die menschliche Natur im abstracten Sinne nicht von Christo dem Herrn prädiciren kann, ebensowenig von ihm als von einem anderen Menschen. Titus ist wohl ein Mensch, aber nicht die menschliche Natur (humanitas). Wohl kann man von Christo die Gottheit prädiciren, weil in Gott Natur und Person realiter Eins sind; aber im Menschen ist die Natur im abstracten Sinne realiter von der Person verschieden[4] und kann vom einzelnen Menschen nur als eine in der Person subsistirende prädicirt werden.

Damit glaubt der heilige Lehrer auch die andere Frage entschieden und bewiesen zu haben, daß Christo überhaupt nur ein Sein beizulegen sei. Diese Behauptung hängt mit anderen metaphysischen Fragen zusammen, namentlich mit der über die Unterschiede zwischen der Wesenheit und dem Sein. Der hl. Thomas nimmt zwischen beiden auf dem Gebiete des Endlichen reale Unterschiede an, weil die Wesenheit an sich und zunächst nur ein ideales Sein hat. Das Sein ist überhaupt ein ideales oder ein reales, je nachdem es bloß in der Erkenntniß Gottes oder der vernünftigen Creatur besteht oder zugleich auch außerhalb des Erkennenden durch den schöpferischen Willen Gottes existirt. Und weiterhin kann das reale Sein ein accidentelles oder substanzielles, ein potenzielles oder actuelles (vollständiges), ein wesenhaftes oder persönliches sein. Nun will der heilige Lehrer behaupten, daß der menschlichen Natur in Christo nicht jedes Sein abzusprechen sei, nicht das ideelle, was sich von selbst

[1] Ib. qu. 16. a. 5. [2] Ib. a. 7. [3] Ib. a. 10. [4] Ib. qu. 17. a. 1.

versteht, auch nicht ein potenzielles und wesenhaftes, aber wohl das vollständige, weil dieses, nämlich das persönliche Sein in Christo, nur eines sei, so daß die menschliche Natur an dem persönlichen Sein des Logos participirte. Wenn auch jeder einzelne Mensch in dem Augenblicke der Zeugung und Erschaffung nicht nur als Natur, sondern auch als Person das Sein gewinnt, so müssen wir doch in Gedanken das Sein der Natur oder des Wesens von dem der Person unterscheiden. In der Natur oder dem Wesen des Menschen liegt zunächst nur die Bestimmung zum Fürsichsein oder zur Persönlichkeit, welche letztere sich von selbst herausbildet, wenn die Natur nicht von einem Höheren aufgenommen wird. Aber diese Bestimmung zum persönlichen Sein ist nur ein potenzielles Sein, noch nicht Verwirklichung, und in Christo geschah diese Verwirklichung durch die zweite göttliche Person und in derselben, so daß die menschliche Natur Christi abstract für sich noch kein vollständiges Sein hat.

Keineswegs liegt in dem Gesagten, daß die menschliche Natur nur accidentaliter mit dem Logos verbunden sei. Vielmehr hätte dann die menschliche Natur ihr besonderes Sein und bildete nicht ein Sein mit dem Logos, ebenso wenig, als die accidentelle Gnade oder Tugend ein Sein mit der Seele bildet, ebenso wenig, als das Kleid mit dem Menschen, oder die sichtbare Menschengestalt mit dem darin erscheinenden Engel, oder die Taube mit dem darin sich offenbarenden heiligen Geiste bei der Taufe des Herrn ein Sein ausmacht. Hier findet allerdings nur eine accidentelle Verbindung statt. Andererseits ist die Einheit des Seins in Christo auch nicht durch Vermischung der beiden Naturen zu Stande gekommen. Der Sohn Gottes hat sein Sein und seine Persönlichkeit von Ewigkeit her und ist in der Zeiten Fülle zu einer menschlichen Natur in besondere Beziehung getreten, so daß er von da an auch in der menschlichen Natur subsistirt.

Ein Analogon von dieser Vereinigung zu einem einheitlichen Sein haben wir an der Wiedervereinigung des Auferstehungsleibes mit unserem Geiste am jüngsten Tage, nur mit dem Unterschied, daß die abgeschiedene Seele kein vollständiges persönliches Sein hat und dieß erst wiedererlangt durch Wiedervereinigung mit dem Leibe, so jedoch, daß dadurch sowohl eine Person, als auch eine Natur oder Wesenheit entsteht; wogegen die menschliche Natur Christi ihr eigenes wesenhaftes Sein unverändert behielt. An der Person oder dem Fürsichsein des Sohnes Gottes participiren und in die Einheit desselben aufgenommen werden, ist die höchste Würde und Erhebung, welche der menschlichen Natur zu eigen werden kann [1].

Auch in dem Commentar zu den Sentenzenbüchern besteht der heilige Lehrer auf der Einheit des Seins in Christo und stellt diesen Satz besonders einer bloß accidentellen Vereinigung gegenüber, wobei keine Incarnation zu Stande gekommen und keine communicatio idiomatum zulässig sein würde. Von der menschlichen Gestalt, womit ein Engel sich zum Behufe einer Er-

[1] Ib. a. 2: Sic igitur cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter . . . . . et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

scheinung verbindet, kann man nicht sagen, daß sie ein Geist sei [1]. — Wenn schon der hl. Athanasius in der Incarnation die festeste Bürgschaft für den Glauben an unsere Unsterblichkeit und an ein ewiges persönliches Leben in Gott findet, so hat der hl. Thomas dieß in dem angeführten Theologumenon noch weiter begründet, indem die menschliche Natur nicht wie ein veränderliches ablösbares Accidenz mit dem göttlichen Logos verbunden war, noch auch andererseits das Geringste von ihrem Wesen und ihrem wesenhaften Sein, namentlich nicht die Fähigkeit zum persönlichen Fürsichsein verlor, noch auch irgendwie verändert oder verwandelt, sondern zu einem Sein und zu einer Seinsweise mit dem Logos auf ewig vereinigt wurde.

§ 62.

(Fortsetzung.)

Ueber die Zweiheit der Willen und Wirkungsweisen in Christo.

1. Mit der Zweiheit der Naturen ist auch die Zweiheit der Willen, des göttlichen und menschlichen, in Christo gegeben, wie dieß vom sechsten allgemeinen Concil gegen die Monotheleten definirt worden ist. An dem menschlichen Willen sind ferner sowohl verschiedene Kräfte als Bethätigungsweisen zu unterscheiden: in ersterer Hinsicht das sinnliche Begehrungs- und das geistige Willensvermögen; und mit Rücksicht auf die Bethätigungsweise, im Speciellen des geistigen Willensvermögens, das nothwendige oder mit Nöthigung sich geltendmachende Wollen des Endziels und der Seligkeit (voluntas naturalis) und das mit Wahlfreiheit sich bethätigende Wollen (voluntas rationalis) [2]. Das eine wie das andere eignete auch Christo; nur zeigte sich das letztere nicht wie gewöhnlich bei anderen Menschen als mit Berathschlagung und mit einem Schwanken verbunden [3].

Diese verschiedenen Willen und Willensäußerungen waren auch in Christo nicht in Allem unter sich conform und deckend, aber auch nicht in Widerspruch, sondern trotz ihrer Verschiedenheit in vollster Harmonie mit einander. So war das sinnliche Begehren des Herrn nicht auf die Uebernahme der Schmerzen, sondern vorderhand gegen dieselbe gerichtet; aber es wurde dem göttlichen, wie auch dem von der Vernunft geleiteten Willen (voluntas rationalis) unterwürfig gemacht, und diese waren auf die Schmerzen gerichtet, als Mittel für höhere Zwecke, um durch geduldige Ertragung derselben Genugthuung zu leisten und die Erlösung der Menschen zu erwirken [4]. Ein Widerspruch zwischen den Willen wäre aber nur dann vorhanden gewesen, wenn der eine Wille Dieses, der andere das Entgegengesetzte dauernd erstrebte, oder wenn der sinnliche Wille den geistigen überwände und dahin brächte, das von ihm begehrte Object ebenfalls zu erzielen, d. h. wenn das sinnliche Begehren den geistigen Willen insoweit besiegte, daß er ebenfalls das Sinnlichangenehme als sein Ziel verfolgte. In ersterer Hinsicht wäre also noch kein Widerstreit der

[1] In Sentt. 3. dist. 6. qu. 2. a. 2. [2] Siehe oben S. 141. 211.

[3] S. th. 3. q. 18. a. 3. [4] Ib. a. 5.

Willen vorhanden, wenn das sinnliche Begehren auf Befreiung von der Todesangst gerichtet wäre, aber den geistigen Willen nicht hinderte, letztere eines höheren Zweckes wegen zu wollen.

Von der anderen Seite wäre es keine bloße Harmonie zwischen den Willen und Willensbestrebungen, sondern eine Einheit derselben gewesen, wenn das sinnliche Begehren bei entsprechenden Objecten gar nicht mehr erregt oder bewegt worden wäre [1]. Der göttliche wie der vernünftige Wille ließ solche Regungen zu, die mit der menschlichen Natur von selbst gegeben sind [2]. Was daher die Todesangst im Speciellen angeht, an der die erwähnten Unterschiede der Willen deutlich hervortreten, so entstand dieselbe auch bei unserem Herrn im Garten Gethsemani aus den Regungen des sinnlichen Begehrens und der voluntas naturalis, die sich unwillkürlich gegen den Tod wendet. Aber in dem göttlichen wie auch in dem geistigen vernünftigen Willen der menschlichen Natur zeigte sich nicht einmal ein Zagen und Schwanken, als wäre er jetzt zum Leiden bereitwillig und dann wieder unschlüssig gewesen. Die Worte: Wenn es möglich ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen — sind somit Aussprüche des sinnlichen und natürlichen Begehrens, die sich alsbald dem vernünftigen Willen unterordnen.

2. Mit der Zweiheit der Naturen ist ferner auch die Zweiheit der Wirkungsweisen in Christo gegeben, wie dieß ebenfalls vom sechsten allgemeinen Concil definirt worden ist. Wenn nämlich der Logos die menschliche Natur auch als ein Werkzeug für seine göttliche Wirksamkeit gebrauchte und sie an dieser Theil nehmen ließ, so war doch die menschliche Natur kein todtes Werkzeug und hat auch ihre eigene Wirkungsweise behalten. Man kann zwar auch von mehreren Wirkungsweisen des Menschen reden, je nach der Verschiedenheit der Objecte. So kommt dem Menschensohn als einem materiellen Sein eine besondere Wirkungsweise zu, sodann eine vegetative, welche er mit den Pflanzen theilt, ferner eine Wirkungsweise der sensitiven Kräfte, des sinnlichen Wahrnehmungs- und Begehrungsvermögens, zuletzt eine der vernünftigen Seele, wodurch der Mensch über alle anderen sinnlichen Geschöpfe erhaben ist. Da nun auch die sensitiven Kräfte in vielen Punkten der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens unterworfen sind, so gehört auch ihre Bethätigung zu den Thätigkeiten der vernünftigen Seele, sobald jene Herrschaft sich geltend macht. In diesem Sinne gibt es nur *eine menschliche* Wirkungsweise, in welcher sich die menschliche Natur als solche,

---

[1] Ib. a. 6: Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem; si autem secundum diversa et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis; puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum . . . . . Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eandem voluntatem.

[2] Ib.: Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur.

als vernünftige und freithätige kundgibt; und in demselben Sinne, d. h. mit Rücksicht auf das eine Princip, gibt es auch in Christo nur eine menschliche Wirkungsweise, und dieß um so mehr, weil bei ihm alle Thätigkeiten, auch die leiblichen und natürlichen, von dem freien Willen ausgingen, indem der Logos mit seinem göttlichen und sodann auch mit dem vernünftigen menschlichen freien Willen es wollte, daß sein Leib eben das wirke und leide, was seiner Natur entspricht [1].

Der höhere geistige Wille der menschlichen Natur Christi war ein freies Wahlvermögen wenigstens in vielen Punkten, wenn auch nicht zwischen Gut und Böse. Ohne alles Wahlvermögen wäre ein eigentliches Verdienst unmöglich gewesen. Ein Verdienst erwerben wir der Gerechtigkeit eines Andern gegenüber nur dann, wenn wir von dem Unsrigen, welches wir irgendwie unser Eigenthum nennen können, einem Anderen gegeben haben; nur dafür können wir eine Gegenleistung oder einen Lohn nach der Gerechtigkeit erwarten. Nun können wir aber die Thätigkeiten, welche sich aus unserer Natur mit Nothwendigkeit ergeben, nicht unser Eigenthum nennen, wohl aber diejenigen, welche wir vollziehen oder unterlassen, welche wir vor wie nach der Vollziehung als unserer Macht unterworfen betrachten und daher an Andere übergeben, zu ihren Gunsten aufopfern können; nur dafür dürfen wir einen Lohn zu erhalten hoffen. Eine solche Verdienstfähigkeit ist wie der freie Wille ein großer Vorzug für den Menschen und mußte deßhalb auch Christo dem Herrn eignen. Es ist ein großer Vorzug für den Menschen: denn das Bewußtsein, die himmlische Seligkeit verdient, an ihrer Gewinnung mitgearbeitet zu haben, wird die Seligkeit im Himmel erhöhen und läßt uns wenigstens in etwa an der Absolutheit Gottes Theil nehmen, der Alles durch sich selbst ist. Wenn es daher edler und vollkommener ist, den Grund seiner Güte in sich selbst zu haben, so gebührte diese Vollkommenheit auch Christo dem Herrn. Allein die Güte, welche der menschlichen Natur Christi wegen der hypostatischen Union von Anfang an gebührte und eignete, konnte Christus der Herr nicht mehr verdienen, wohl aber die, auf welche er vorläufig mit Freiheit verzichtet hatte — die Verklärung seines Leibes [2]. Ebenso konnte er für Andere verdienen, weil er das Haupt der Kirche und aller Erlösten ist, und zwar konnte der Herr von dem Momente der Conception an verdienen, weil es an keiner Bedingung zum Verdienen fehlte [3].

§ 63.

(Fortsetzung.)

Ueber das Verhältniß Christi zu seinem himmlischen Vater.

1. Christus war nicht seiner Gottheit, aber wohl seiner menschlichen Natur nach dem Vater unterthan und zwar in dreifacher Hinsicht: einmal insoweit jede Creatur und daher auch die menschliche Natur des Herrn nur eine verliehene oder relative Güte und zwar von Gott empfangen hat; sodann

---

[1] Ib. qu. 19. a. 2. [2] Ib. qu. 19. a. 3.

[3] In Sentt. 3. dist. 18. qu. 1. a. 3.

insoweit jede Creatur dem höchsten Herrscherwillen Gottes untergeben ist und dienen muß — es ist die subjectio servitutis (Phil. 2, 10); zuletzt insoweit Christus seinem himmlischen Vater mit Rücksicht auf den gebietenden Willen gehorsam geworden ist bis zum Tod am Kreuze. An dieser Stelle[1] erörtert der hl. Thomas aber nicht, ob und wie weit der Herr diesen Gehorsam als einen pflichtmäßigen geübt, oder ob und wie weit er ihn als einen bloß gerathenen beobachtet habe. Darüber wird weiter unten in der Lehre vom Genugthuungswerke Christi die Rede sein.

2. Christus der Herr konnte wegen seiner menschlichen Natur auch beten zu seinem himmlischen Vater oder ihn um die Erfüllung seiner Wünsche bitten, wenn wir vornehmlich an das Bittgebet denken. So betete er im Garten Gethsemani, daß der Kelch des Leidens an ihm vorübergehen möge, indem er in dieser Bitte das Begehren seiner sinnlichen Natur kundgab. Der Zusatz: Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe — war ein Ausdruck des höheren geistigen Willens (voluntas rationalis), indem so das natürliche sinnliche Begehren diesem untergeordnet und in Harmonie mit demselben wie mit dem göttlichen Willen gebracht wurde. Damit hat der Heiland uns gelehrt, daß es noch nicht Sünde ist, etwas den natürlichen sinnlichen Affecten gemäß zu wünschen, was dem göttlichen Willen nicht vollkommen entspricht, wenn man diese Affecte nur dem göttlichen Willen unterordnet[2]. Denn jenes Wünschen ist, so lange der höhere geistige Wille sich an dasselbe noch nicht vollkommen hingibt oder sich eins mit demselben macht, nur ein schwaches bedingtes Wollen (velleitas), unter der Voraussetzung nämlich, daß die höheren sittlichen Zwecke dadurch nicht beeinträchtigt würden. Die genannten Wünsche des sinnlichen Begehrens gingen auch in Christo nicht sämmtlich in Erfüllung, wohl aber die des höheren geistigen Willens (voluntas rationalis), weil dieser in Christo mit dem göttlichen Willen in vollster Harmonie stand[3].

3. Der Gottmensch war der Mittler zwischen Gott und den Menschen und der wahre Hohepriester für Alle, indem er die göttlichen Gnaden allen Menschen vermittelte und andererseits wiederum die Gebete und Opfer der Menschen mit seinem Opfer verband und dem himmlischen Vater darbrachte. Zugleich war er auch die Opfergabe; einer solchen Opfergabe von unendlichem Werthe, welchen die menschliche Natur des Herrn durch die hypostatische Union erlangte, bedurfte die Menschheit, sowohl um eine entsprechende Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünde bieten zu können, als auch um die nöthigen Gnaden und zuletzt die ewige Seligkeit als Lohn für die Tugend zu erlangen. Dem entsprach das Sühn-, Fried- und Brandopfer, welches Christus auf Golgatha darbrachte, und in jeder dieser Hinsichten war Christus die Opfergabe[4]. Daher währet denn das Priesterthum Christi auch in Ewigkeit nach den Worten des Ps. 109, 4, weil die Seligen durch ihn den Himmel erlangen und sich dieser himmlischen Seligkeit auf ewig in ihm erfreuen[5].

4. Das Verhältniß Christi auch nach seiner menschlichen Natur zu seinem himmlischen Vater ist nicht das eines Adoptirten oder Adoptivsohnes zum

---

[1] S. th. 3. qu. 20. a. 1. [2] Ib. a. 2. [3] Ib. a. 4.
[4] Ib. qu. 22. a. 2. [5] Ib. a. 4.

Adoptivvater. Die Adoption gilt wohl für uns und wird dieß Verhältniß der Menschen zu Gott in der heiligen Schrift öfters erwähnt. Die Adoption bringt für den an Kindesstatt Angenommenen ein gewisses Erbrecht auf die ewigen Güter der himmlischen Seligkeit mit sich und ist eine Theilnahme an dem Verhältniß der Sohnschaft, in welchem der Logos seinem Wesen nach oder von Natur aus zum Vater steht. In der unvollkommensten Weise nehmen daran alle Dinge Theil, insofern sie nach den ewigen Urbildern in Gott geschaffen sind. Vollkommener nehmen daran schon die vernünftigen Geschöpfe von Natur aus Theil mit ihrem Erkennen und Wollen, indem sie durch Erfüllung und Sättigung dieser Kräfte in Gott ihm immer ähnlicher werden, wie in analoger Weise der Schüler seinem Lehrer durch Theilnahme an dessen Wissenschaft immer ähnlicher wird. Die Ansprüche auf die ewige Seligkeit und die ewige Erbschaft Gottes im Himmel erlangt die menschliche Seele erst durch die heiligmachende Gnade und somit erst durch diese die volle Adoption. Indessen dieselbe kann ebenso wie die eigentliche Sohnschaft nur einer Person, einem für sich subsistirenden Wesen beigelegt werden, das dadurch in ein neues Verhältniß zum Adoptirenden tritt. Nun ist Christus als Person der natürliche Sohn Gottes und daher in keinem Sinne ein Adoptivsohn Gottes zu nennen [1].

5. Die Anbetung ist eine Ehrenbezeugung, die wir nur Gott darbringen, indem wir ihn dadurch als den absoluten Herrn und Gebieter aller Dinge anerkennen wollen. Sonst aber schenken wir im Allgemeinen die Ehre nur einer Person, wenn auch die Gründe dafür von verschiedenen Vorzügen ihrer Natur hergenommen werden können. Daher gebührt Christo auch nur eine Anbetung, wie in den Anathematismen des hl. Cyrill und vom dritten allgemeinen Concil gegen Nestorius ausdrücklich gelehrt worden ist [2], obwohl die Veranlassung dazu auch von den Vollkommenheiten der menschlichen Natur Christi entlehnt werden kann. Daher beten wir auch den Leib des Herrn in der heiligen Eucharistie adoratione latriae an, indem wir Gott anbeten, wie er mit dem Fleische überkleidet und mit demselben hypostatisch vereinigt ist. Daneben gibt der hl. Thomas zu, daß der Herr nach seiner menschlichen Natur auch adoratione duliae verehrt werden könne, wie wir denn diese Verehrung vornehmlich den Heiligen darbringen, aber auch Gott darbringen könnten wegen seiner Herrschaft über alle Geschöpfe [3]. Der Herrschaft gebührt eben der Dienst, den wir dulia nennen.

Trotzdem kann auch dem Bilde Christi die adoratio latriae dargebracht werden, aber nur als eine relative, welche auf den Abgebildeten bezogen wird [4]. Dasselbe gilt auch vom Kreuze, insoweit es den Gekreuzigten darstellt, und die dem Kreuze dargebrachte adoratio auf den Herrn selbst gerichtet wird. Das geht um so eher, wenn das Object der Verehrung Reliquien von jenem Kreuze sind, an welchem der Herr den Tod erduldet hat. Hier liegt die Beziehung der Verehrung auf den Herrn selbst um so näher.

---

[1] Ib. a. 4. [2] S. D.-G. II. § 40.

[3] Ib. qu. 25. a. 2.: Nec hoc est inconveniens, quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae propter Deitatem, et honor duliae propter dominium quo gubernat creaturam.

[4] Ib. a. 3.

Der allerseligsten Jungfrau dagegen kommt keine adoratio latriae, sondern nur eine dulia, im Näheren die hyperdulia zu, weil sie nur ein Geschöpf ist[1].

§ 64.

Henricus von Gent und Duns Skotus über das Sein in Christo.

A. Henricus von Gent nimmt unter den Theologen des 13. Jahrhunderts zwar nicht einen den genannten Kirchenlehrern ebenbürtigen, aber doch hervorragenden Platz ein. Er geht in vielen Punkten seine eigenen Wege oder arbeitet dem Skotismus vor, folgt aber rücksichtlich der in der Ueberschrift bezeichneten Frage dem hl. Thomas. Auch nach ihm kommt auf dem Gebiete der geschaffenen Dinge das volle Sein, d. h. die actuelle Existenz, nur der Hypostase und der Person zu. Dem Accidenz kommt kein eigentliches Sein, sondern nur das Sein an einem Anderen (inesse), nämlich an der Substanz, zu. Ebenso eignet der Form wie der Materie für sich das volle Sein nicht; sie kommen zur Existenz erst durch ihre Vereinigung mit einander und haben in den individuellen Dingen als deren Bestandtheile Existenz. Der Wesenheit eines Dinges eignet ebenfalls noch nicht die volle reale Existenz; sie kann die letztere erlangen oder auch nicht erlangen[2]. Nur Gott eignet schon nach seiner Wesenheit und Natur das Sein nothwendig; er ist das nothwendige und volle Sein schon nach seiner Wesenheit und nicht erst als Einzelperson. Die Person wird in Gott durch die gegenseitige Relation des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gebildet; ihr kommt daher ein esse ad alium zu. Das Gesagte gilt auch vom menschgewordenen Sohne Gottes nach seiner göttlichen Seite; es eignet ihm die actuelle Existenz der göttlichen Wesenheit und als der zweiten göttlichen Person die relative Daseinsweise in seinem Verhältnisse zum Vater und heiligen Geiste. Zugleich ist der Logos in Christo auch die Person der menschlichen Natur geworden und hat dieser die Theilnahme an der realen Existenz seiner göttlichen Wesenheit wie die Theilnahme an seinem persönlichen Sein als der zweiten göttlichen Person verliehen. Von letzterem soll noch immer das wesenhafte Sein Gottes (esse essentiae divinae) verschieden sein und Gott als dem absoluten und vollkommensten Wesen eignen. Dieses Sein soll in Christo nur seiner göttlichen Natur zukommen und unverändert und unvermischt bestehen geblieben sein, wie das Wesenhafte der menschlichen Natur (esse essentiae sive naturae humanae), wogegen die actuelle Existenz der menschlichen Natur Christi als solcher gefehlt hat, weil sie im anderen Falle auch eine Person für sich gewesen wäre. In Christo war also nur ein persönliches göttliches Sein (esse ad alium), das Christo als der zweiten göttlichen Person zukam, und nur eine reale Existenz, nämlich die der göttlichen Natur, an welcher die menschliche participirte, aber ein doppeltes wesentliches oder wesenhaftes Sein (esse essentiae), nämlich das der göttlichen Natur und das der menschlichen Natur[3].

---

[1] Ib. a. 5. [2] Quodl. III, qu. 2.

[3] L. c.: Ut sic licet in divina essentia idem sint omnino esse essentiae et actualis existentiae, communicant tamen esse actualis existentiae naturae humanae

Was an dieser Auseinandersetzung von vornherein am meisten Bedenken erregt, ist die Unterscheidung zwischen dem wesentlichen und persönlichen Sein in Gott, indem das Sein Gottes identisch mit seinem Wesen ist. Die ganze Untersuchung verliert sich zu weit in das Gebiet der Metaphysik, so weit, daß keine Berührungspunkte mit den Aussprüchen der heiligen Schrift mehr sichtbar sind, und ein theologisches Interesse nicht mehr hervortritt.

B. Duns Skotus hat sich in der Lehre von der Person und dem Werke des Herrn keine Lorbeeren errungen, auf diesem Gebiete vielmehr mit seinen kritischen Ausstellungen am meisten Fiasko gemacht.

1. Was die Auffassung der Natur und Person in Christo dem Herrn angeht, so bleibt er im Allgemeinen bei der in den Schulen üblichen stehen. Aber über den Unterschied zwischen der individuellen menschlichen Natur und der Person hat er seine besondere Meinung; er neigt dazu hin, bloß einen formalen Unterschied anzunehmen, einen realen für problematisch anzusehen und das Wesen der Person im Unterschied von der individuellen Natur als eine Negation oder vielmehr als einen zweifachen Mangel aufzufassen. Er ist dazu durch eine Pressung der sogenannten incommunicabilitas, welche von den Scholastikern als wesentlicher Bestandtheil der Person hervorgehoben war, gekommen. Der göttlichen Person soll dieselbe als ein positives Sein eignen, der endlichen nur als ein doppelter Mangel. Einmal soll diese nicht mehr bedürftig oder geeignet sein für die Abhängigkeit von einer anderen höheren Person oder für die Zugehörigkeit zu und Incorporation in eine andere höhere Person; und außerdem muß der Mangel der actuellen Abhängigkeit von und der Zugehörigkeit zu einer andern Person hinzutreten. Sowohl der eine als der andere Mangel ist für die Person wesentlich. Der letztere allein constituirt noch nicht die Person. Denn actuell ist auch die anima separata nach dem Tode unabhängig von einer höheren Person und dennoch keine Person; eine Person würde sie erst, wenn der erste Mangel hinzuträte, wenn sie einer Aufnahme in eine menschliche Person durch Wiedervereinigung mit dem Leibe weder bedürftig noch fähig wäre [1]. Die Möglichkeit einer Abhängigkeit und Aufnahme von einer höheren Person kommt nach Duns Skotus jeder endlichen oder geschaffenen, sowohl geistigen als materiellen, Natur zu; dagegen ist diese Möglichkeit von Gott zu negiren. Daher bewirkt denn auch die thatsächliche Aufnahme der menschlichen ge-

---

in quantum est esse existentiae, ut ipsa nullum aliud habeat esse actualis existentiae, quam illud quod est esse divinitatis, sicut non habet aliquod esse personale vel suppositi, nisi quod divinum: non autem communicat ei omnino esse essentiae suae, in quantum est essentiae, quia tunc humana natura et essentia absorberetur et converteretur in divinam. Sic ergo patet in summa, quod in Christo est unum esse ad aliquid ratione suppositi, et unum esse actualis existentiae ratione solius naturae divinae, et duplex esse essentiae ratione duplicis naturae, divinae scilicet et humanae.

[1] Reportt. in Sentt. 3. dist. 1. qu. 1. schol. 2: Ad propositum, negatio dependentiae actualis non constituit personam: nam tunc anima separata esset personata, quod omnes negant, et negatio possibilitatis dependentiae non est in natura creata, quia nihil est in natura creata, cui repugnat dependere. Ideo haec dependentia non constituit personam: igitur relinquitur, quod tertia independentia, quae scilicet negat aptitudinem ad dependendum, constituit personam.

schaffenen Natur in die zweite göttliche Person keine Veränderung für diese Natur. Vielmehr ergab sich durch diese Aufnahme für die menschliche Natur der oben bezeichnete doppelte Mangel und damit die Persönlichkeit in Gott. Denn die menschliche Natur war nach der hypostatischen Union weder habituell bedürftig der Abhängigkeit von einer anderen fremden Person, noch auch actuell von einem Andern als vom Logos abhängig.

Von einzelnen späteren Theologen ist diese nähere Bestimmung der Persönlichkeit nur aus dem Grunde adoptirt worden, weil sie so das unveränderte Fortbestehen der menschlichen Natur in der Person Christi und die Möglichkeit der Aufhebung der hypostatischen Union von Seiten des göttlichen Logos meinten besser erklären zu können. Denn auch in dem Falle einer solchen Aufhebung würde die menschliche Natur keiner wesentlichen und positiven Vollkommenheit entkleidet worden sein; die Möglichkeit und Bestimmung zu der Persönlichkeit würde sich in demselben Momente in der menschlichen Natur so zeigen, daß sie personirt in sich würde[1].

Allein Manches steht dieser Ausdeutung der Persönlichkeit entgegen. Wenn in der Person die Vollendung der Natur und ihrer Seinsweise zu Stande kommen soll, dann begreift sich nicht, wie dieß durch einen Mangel geschehen könne. Ebensowenig erhellt, wie denn die Unmittheilbarkeit der Person an eine andere Person wiederum etwas Negatives sein soll. Vielmehr erscheint das Fürsichsein der Person als eine positive Vollkommenheit und begründet einen realen Unterschied der Person von der Natur[2].

2. Dem Gesagten zufolge wird der Unterschied und Vorrang der Person von und vor der Natur in der skotistischen Schule vermindert und herabgedrückt. Das zeigt sich auch bei der Frage nach der Einheit des Seins in Christo. Duns Skotus verläßt bei der Beantwortung derselben die Wege des englischen Lehrers und will der menschlichen Natur in Christo nicht nur das Sein der Wesenheit (esse essentiae), sondern auch das Sein der Existenz (esse existentiae) beigelegt haben. Den Grund für diese seine Behauptung findet er vornehmlich darin, daß das Sein der Wesenheit eines Dinges zunächst nur ein ideales sei, was für die individuelle Natur offenbar nicht genüge. Wäre diese Voraussetzung richtig, d. h. wäre auch vom hl. Thomas der menschlichen Natur in Christo nur ein ideales Sein beigelegt, und sie als ein ideales Universale aufgefaßt worden — dann würde man sich auf die Seite der Skotisten schlagen müssen. Denn die individuelle menschliche Natur hat auch getrennt vom Logos gedacht ein reales Sein; aber sie hat nicht das vollendete Sein und Dasein für und in sich gehabt, war vielmehr vom ersten Momente ihres Daseins an ein Bestandtheil der göttlichen Hypostase geworden und hatte durch diese und in ihr das volle Dasein gewonnen. Wohl aber hatte die individuelle menschliche Natur schon an sich durch ihre Wesenheit und durch die mit ihr verbundenen Accidenzien ein genau bestimmtes Sein und eben dieses hatte der hl. Thomas das esse essentiae genannt. Duns Skotus gibt dieses Sein nur für ein potenziales aus und will der individuellen Natur daher mehr zuerkennen — nämlich auch die Existenz. Allein der hl. Thomas betrachtet seinem gemäßigten Realismus

[1] Cf. de *Rada*, Controv. 1. a. 1. [2] Cf. *Cajetan* in 3. qu. 4. a. 3.

zufolge die Wesenheit der Dinge nicht als etwas rein Ideales, sondern legt ihr auch in den Dingen eine Realität bei; sie hat auch in den Dingen ein Sein und wird in Vereinigung mit bestimmten Accidenzien zu einer individuellen Natur oder zu einem specifisch und individuell bestimmten Sein. Aber die volle Existenz ergibt sich erst durch die Hypostase oder Person.

Daher kommt es, daß die meisten Argumente des Duns Skotus zu wenig beweisen, d. h. wohl ein Sein, aber noch nicht das volle und vollendete Dasein für die individuelle Natur herausbringen. Dieß ist der Fall, wenn er in folgender Weise argumentirt:

a. Die Zeugung und Geburt des Menschen schließt mit der Existenz einer neuen individuellen Menschennatur ab. Ist nun die menschliche Natur des Herrn in Wahrheit aus der Jungfrau Maria geboren, so kommt ihr auch Existenz zu[1]. Dem entgegnet aber schon der hl. Thomas im voraus, daß man die Zeugung und Geburt wohl von dem Fleische und andererseits auch wohl von dem einen Christus als Person, aber nicht von der menschlichen Natur behaupten dürfe. Sonst würde man der allerseligsten Jungfrau den Titel Gottesgebärerin streitig machen können, unter dem Vorgeben, daß sie nur eine menschliche Natur geboren habe. Der hl. Thomas würde also wohl einräumen, daß die Geburt das Sein der Materie zur Folge habe und in dem Fürsichsein der Person zum Abschluß komme; aber er würde in der zeitlichen Geburt keinen Beweis für das volle Sein (esse existentiae) der menschlichen Natur anerkennen.

b. Das Leben ist für die lebendigen Wesen ein Sein und eine Aeußerung des Seins. War aber in Christo ein menschliches Leben im Unterschiede vom göttlichen, was offenbar zu bejahen ist, weil er den Tod erduldet: so gab es in ihm auch ein menschliches Sein[2]. Kommt der abgeschiedenen Seele in der Trennung vom Leibe ein Leben wie ein Sein zu: so ist beides auch von der menschlichen Natur Christi auszusagen.

c. Die menschliche Seele Jesu wurde von Gott erschaffen, und jede Schöpfung schließt als Hervorrufung eines Dinges aus dem Nichts ins Dasein mit dem Dasein eines Dinges ab. Die menschliche Seele Jesu hatte also Existenz, und diese müssen wir voraussetzen für die Aufnahme der Seele in die hypostatische Union[3].

d. Setzen wir voraus, daß der Logos die hypostatische Union wieder aufgelöst hätte: so wäre damit die menschliche Natur noch nicht vernichtet worden, hätte ihr Dasein vielmehr noch behalten[4].

e. Die bösen Engel wie die Verdammten schauen die menschliche Natur und den sichtbaren Leib des Herrn, was unmöglich sein würde, wenn die menschliche Natur nicht eine Existenz hätte. Aehnlich wie die Accidenzien des Brodes und Weines ihr eigenes Sein in der heiligen Eucharistie noch behalten auch nach der Transsubstantiation, würde auch die menschliche Natur das ihr eigene Sein noch behalten auch nach der Auflösung der hypostatischen Union. Mit alldem beweist Duns Skotus eigentlich nur dieß: der individuellen mensch-

---

[1] Reportt. 3. dist. 6. qu. 1. schol. 2.

[2] L. c. Aliquod vivere amisit Christus in morte, aliter non fuisset vere mortuus; igitur destruebatur unum esse non increatum; igitur vivere creatum, et esse.

[3] Ib. schol. 3. [4] Ib. schol. 2.

lichen Natur kommt ein anderes Sein zu, als der allgemeinen Natur oder Wesenheit, wie sie ideell existirt, obwohl auch dieses Sein (esse existentiae) der individuellen Natur noch nicht die Subsistenz der Person (das subsistere) ist. Aber die weiteren Differenzen haben kaum noch eine dogmatische Bedeutung, wenn ihnen dieß für die höhere Metaphysik auch nicht abgesprochen werden kann.

3. Noch eine andere Controverse zwischen den Thomisten und Skotisten ist bereits oben beim hl. Bonaventura und hl. Thomas besprochen — sie betrifft den Zweck (causa finalis) der Incarnation. Duns Skotus weicht in diesem Punkte von den beiden genannten Kirchenlehrern ab und ist der Ansicht, daß die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes nicht der vornehmlich bestimmende Endzweck für den göttlichen Rathschluß der Incarnation sei, wenn sie auch mit zu den Endzwecken der Incarnation gehöre. Der Logos wäre Mensch geworden, wenn auch keine Sünde in der Engel- oder Menschenwelt dazwischen getreten, ja wenn auch keine anderen Engel oder Menschen neben Christus erschaffen worden wären[1]. Die Begründung dieser These wird von Duns Skotus nicht etwa aus der heiligen Schrift entlehnt, sondern kommt auf den Satz hinaus, daß Gott zunächst den Zweck und dann erst die Mittel und unter den Mitteln zuerst die nächsten und höchsten wolle. Gott wolle also in primärer Weise sich selbst und seine Verherrlichung, sodann die Seligkeit auch für Andere durch ihre Theilnahme an der seinigen, an dritter Stelle wolle er auch von Andern geliebt werden und zuerst von den vollkommensten Geschöpfen, unter denen er die hypostatisch mit dem Logos verbundene menschliche Seele als das vollkommenste vorhergesehen habe. Erst daran schließe sich die Voraussicht des leidensfähigen Gottmenschen, indem Gott Christo dem Herrn die Glorie des Leibes vorläufig vorzuenthalten beschlossen habe, damit er das in Adam gefallene Menschengeschlecht durch sein Leiden und Sterben erlöse[2]. Die Vorherbestimmung des Leidens und Sterbens des Gottmenschen soll also nach Duns Skotus wohl die Erlösung der Menschen zum bestimmenden Zwecke haben; aber die Incarnation wäre nach ihm auch dann in den ewigen Rathschlüssen Gottes beschlossen gewesen, wenn die Sünde auch nicht vorhergesehen wäre. Die Gründe für die gegentheilige Ansicht sind oben beim hl. Bonaventura bereits entwickelt worden, und die Schwäche der

[1] Reportt. 3. dist. 7. qu. 4: Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset angelus lapsus nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus: imo et si non fuissent creandi alii quam solus Christus.

[2] Ib.: Dico igitur sic: Primo diligit Deus se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset. Quomodo igitur sunt intelligendae auctoritates Sanctorum ponentium quod Christus non fuisset mediator, nisi aliquis fuisset peccator? .... Dico quod gloria est ordinata animae Christi et carni, sicut potest carni competere et sicut fuit collata animae in assumtione: ideo statim fuisset collata carni, nisi quod propter majus bonum illud dilatum fuisset, ut per mediatorem, qui potuit et debuit, redimeretur genus humanum a potestate diaboli, quia majus bonum fuit gloria animarum beatarum, quam gloria carnis Christi; et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum; et non venisset ut mediator .... nisi aliquis prius peccasset.

skotistischen Argumentation besteht besonders darin, daß Gott das Höchste und Vollkommenste unter den geschaffenen Dingen nicht zuerst nach sich wollen und ins Dasein rufen muß. Wenn Gott auch bei allen seinen Offenbarungen seine eigene Verherrlichung als das Höchste wollen muß, so muß er deßhalb nicht gerade die vollkommensten Creaturen schaffen. Es schließt keinen Widerspruch in sich, wenn Gott die vollkommenste Offenbarung seiner Liebe und Barmherzigkeit in seinen Rathschluß deßhalb aufnahm, um die in der Menschenwelt vorhergesehene Sünde zu paralysiren und so seine eigene Verherrlichung noch vollkommener zu erreichen, als es sonst der Fall gewesen wäre. Mit Rücksicht auf den Zweck ist ein Unterschied nicht zu übersehen. Es gibt einen Zweck, auf welchen die Creaturen im Allgemeinen gerichtet sind; und es gibt einen Zweck, auf welchen eine einzelne Thätigkeit einer Creatur im Speciellen gerichtet ist. Nur der Zweck der letzteren Art, nämlich der specielle kommt hier in Frage. Dieser kann bei der Incarnation bedingt sein durch die göttliche Voraussicht der Sünde und auf die Erlösung von derselben gehen.

§ 65.

(Fortsetzung.)

Die skotistischen Deutungen der menschlichen Erkenntniß Jesu und seiner Sündenlosigkeit.

A. Duns Skotus hat, wie über andere Punkte des Dogmas von der Incarnation, auch über die menschlichen Erkenntnißweisen und über den Umfang und die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß des Herrn besondere Ansichten aufgestellt, die von denen des hl. Thomas abweichen, aber auch wenig Aufnahme gefunden haben.

Drei verschiedene Erkenntnißweisen nahm auch er an, aber er gab ihnen, wenigstens zweien, andere Namen: scientia visionis, scientia abstractiva, scientia intuitiva, so daß die scientia abstractiva der vom hl. Thomas genannten scientia infusa gleich stehen, dagegen die scientia intuitiva zu ihrem besonderen Objecte die existirenden Dinge haben sollte. Er erkannte nämlich den intellectus possibilis und intellectus agens nicht als zwei specifisch verschiedene Erkenntnißkräfte an, weil beide oft auf dasselbe Object gehen, und legte daher auch kein großes Gewicht auf die Unterscheidung der scientia infusa, für welche der hl. Thomas den intellectus possibilis, und der scientia acquisita, für welche derselbe den intellectus agens als Träger angibt. Trotzdem nimmt Duns Skotus die sinnlichen Vorstellungen ebenfalls als nothwendige Vorbedingung und Grundlage für die menschliche geistige Erkenntniß an, weil diese derselben bedürfe, um Begriffe von ihnen zu abstrahiren.

1. Die Anschauung Gottes (scientia visionis) nahmen alle Theologen für die menschliche Seele des Herrn an. Aber Duns Skotus schränkt sie wieder bedeutend ein, wenn er für dieselbe nur im Sinne einer habituellen eine gewisse Allwissenheit, nämlich dem Umfange nach, annimmt. Die menschliche Seele Jesu soll demnach Gott und in Gott auch Alles geschaut haben,

selbst das für Gott Mögliche, was der hl. Thomas ausgenommen hatte, aber nicht actuell, sondern nur habituell, so daß eine besondere actuelle Hinlenkung der Anschauung auf ein bestimmtes Object nothwendig sein soll, um dieses auch actuell zu erkennen. Der hl. Thomas dagegen hatte diese Erkenntnißweise als eine ununterbrochen actuelle bezeichnet, wie auch die unserige im Himmel sein wird. Dem gegenüber hatte schon der hl. Bonaventura (s. S. 263) der skotistischen Ansicht vorgearbeitet. Allein die Vollkommenheit der Erkenntnißweise war dadurch herabgedrückt worden, wenn Skotus sie andererseits auch wieder dadurch heben wollte, daß er das für die Allmacht Gottes Mögliche nicht mehr von den Objecten der scientia visionis ausschloß, weil auch mit der umfassenden Erkenntniß dieses Möglichen noch kein Begreifen Gottes gegeben sei. Auch in diesem Punkte ist jedoch an der Ansicht des hl. Thomas ohne Zweifel festzuhalten. Eine bloß habituelle scientia visionis des für Gott Möglichen ist freilich noch kein Begreifen der göttlichen Allmacht; aber damit ist auch noch kein besonderer Vorzug für die Seele des Herrn gegeben. Und was Duns Skotus der Ansicht des hl. Thomas entgegenhält, daß zur actuellen Anschauung aller Dinge in Gott eine unendliche Erkenntnißkraft gehöre, ist von diesem selbst schon berücksichtigt worden. Denn alle Dinge nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden als reale immer ein umgrenztes und kein unendliches Gebiet. Eine Uebersicht über dieselben verlangt noch keine unendliche Kraft. Die Kraft der Materie ist gewiß eine endliche und trotzdem hat sie die Möglichkeit zu einer noch viel größeren Reihe von materiellen Dingen in sich, als eben wirklich werden. Sie zu überschauen verlangt also auch noch keine unendliche Kraft. Duns Skotus beschränkte sie aber so, daß Christus der Herr kraft dieser scientia visionis das Zukünftige nur dann schaute, wenn er actuell die Erkenntnißkraft auf ein bestimmtes zukünftiges Object richtete.

2. Eine durch die Gnade Gottes eingegossene Erkenntniß (scientia infusa) der menschlichen Seele Jesu läugnet Duns Skotus nicht. Das höchste Maß von Gnaden, die höchste Ausstattung mußte der menschlichen Seele des Herrn zunächst auf Seiten ihres Erkennens zu Theil werden. Aber die betreffende übernatürliche Erkenntnißweise, die abstractive genannt, erleidet unter der scharfen Kritik des Duns Skotus doch an ihrer Vollkommenheit manche Einbuße. Sie ist allerdings zunächst eine habituelle, indem die menschliche Erkenntnißkraft Jesu mit angeborenen Ideen als bestimmten Habitus ausgestattet wurde, ähnlich wie die der reinen Geister. Aber Christus soll durch sie nicht Alles erkannt haben. Wohl erkannte er durch sie und durch die species concreatae alle Wesenheiten der Dinge [1], und wahrscheinlich deßhalb nannte der Meister der Schule sie die abstractive Erkenntniß; denn die Wesenheit wird abstract für sich, d. h. als der Materie und des Individuellen entkleidet, gedacht. Aber der Herr soll die Einzelheiten der Dinge nicht, wenigstens nicht alle, erkannt haben [2].

---

[1] Oxon. l. 3. dist. 14. qu. 3. n. 4.

[2] Reportt. 3. dist. 14. qu. 2. schol. 2: Dico quod probabile est quod nullorum singularium habuit notitiam infusam; potuit enim acquirere, cum occurrerent sufficienter. Vel si habuit, habuit aliquorum, et aliquorum non. Ratio potest esse: quaedam erant nobiliora et illorum notitiam habuit infusam, non ignobilium.

In dieser Erkenntniß konnte somit nach der Lehre dieser Schule ein doppelter Fortschritt stattfinden: einerseits, insofern immer mehr Einzelheiten der Dinge erfaßt wurden; und andererseits, je allseitiger die habituelle Erkenntniß actualisirt wurde.

Im Vergleich mit der Erkenntniß der Engel stellt Duns Skotus die eingegossene oder abstractive des Herrn als habituelle höher, weil er das höchste Maß von Gnaden erhielt, aber als actuelle niedriger mit Rücksicht auf die von Natur aus schwächere Erkenntnißkraft der menschlichen Seele Jesu im Vergleich mit der der reinen Geister.

3. Die dritte Erkenntnißweise wird nicht scientia acquisita, sondern intuitiva genannt und auf die Dinge bezogen, welche Existenz haben nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese Erkenntniß geht noch weniger auf alle Dinge, als die vorhergehende, sondern nur auf die, welche irgendwie vergegenwärtigt werden und sich der Erkenntnißkraft gegenüberstellen [1]. Das kann aber nur successive geschehen und in einer beschränkten Reihe. Hier war noch mehr ein allmählicher Fortschritt wie auch ein verschiedener Grad von Vollkommenheit möglich. Am deutlichsten wurden die gegenwärtigen Dinge erkannt, die vergangenen habituell, insoweit der Eindruck derselben im Gedächtniß aufbewahrt wurde, und die zukünftigen noch dunkler [2].

B. Die Sündenlosigkeit legte Duns Skotus Christo dem Herrn auch von Seiten seines menschlichen Willens wohl zu. Aber er wollte dieselbe nicht als eine Wirkung der hypostatischen Union oder einer außerordentlich hohen Gnade, sondern als eine Folge der Sättigung des Willens oder der Vollendung der Charitas in dem Genusse ansehen [3]. Die Anschauung Gottes konnte er nicht als Grund ansehen, weil nach ihm das Erkennen keinen nöthigenden Einfluß auf das Wollen ausübt; und aus der hypostatischen Union sollte nur das Unangemessene und Incongruente, aber nicht eine absolute Unmöglichkeit für eine böse Handlung der menschlichen Natur folgen.

---

[1] Reportt. l. c. schol. 3: Actualem autem cognitionem et intuitivam de omnibus non potest anima Christi simul habere, nec successive infinitorum, quia cognitio intuitiva non est nisi quando res est praesens. Sed nunquam erunt omnia sibi praesentia in tali distantia, in qua nata est videre ea intuitive. Ideo secundum istam cognitionem intuitivam proficiebat Jesus.

[2] Oxon. l. 3. dist. 14. qu. 3, 6: Oportet igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, ut existentia sunt, cognoscendas, habere aliqua objecta in se praesentia, ut possint in se intuitive cognosci et videri: et hoc non potest fieri in proprio genere, nisi ipsis rebus in se secundum suam existentiam praesentibus: et illa cognitio intuitiva in genere proprio actualis vel habitualis, non potest dari illi animae de omnibus: et quod hoc necesse est dicere quod profecit sicut et alia anima, quia alia et alia objecta alio et alio modo cognoscit. Similiter quantum ad intuitivam imperfectam, quae relinquitur ex ista perfecta: quia de talibus pluribus perfecta intuitive cognitis derelictae sunt plures memoriae, quibus cognoscuntur illa objecta quantum ad conditiones existentiae, non ut praesentia, sed ut praeterita.

[3] Reportt. 3. dist. 12. qu. unica, schol. 2: Dico igitur quod causa impeccabilitatis naturae in Christo neque est unio ad Verbum, neque gloria neque gratia . . . . Quid igitur reddit illam naturam impeccabilem: Dico quod plenissima fruitio, quam habuit Christus.

§ 66.

Fortsetzung der Differenzen zwischen den Thomisten und Skotisten über die Einheit des Seins in Christo.

Ueber die äußerst schwierige Frage nach der Einheit des Seins in Christo wurden die verschiedenen und entgegengesetzten Ansichten der Thomisten und Skotisten auch in der Folgezeit gegen einander verfochten und festgehalten, ohne daß man zu einer Einigung gekommen wäre. Die Thomisten nahmen also im Anschluß an den Engel der Schule wohl verschiedene Arten des Seins an, ein ideelles Sein, welches den Ideen der Welt in Gott und in den vernünftigen Geschöpfen zukömmt, ein potenzielles Sein, welches der Materie zuerkannt wurde, ein accidentelles Sein, was als ein unvollständiges den Erscheinungen gebührt, ein wesenhaftes Sein (esse essentiae), das der Natur und Wesenheit eignet, und das vollständige Sein oder die Subsistenz als das der Hypostase und Person. Die Skotisten schoben zwischen den beiden letzteren Arten des Seins noch eine besondere ein, das esse existentiae, als Vorzug der individuellen Natur vor der allgemeinen und nahmen andererseits keine realen, sondern nur virtuelle Unterschiede zwischen diesen Arten des Seins an. Auf demselben Standpunkte befindet sich die Controverse bei den späteren Thomisten und Skotisten.

A. Capreolus, princeps Thomistarum im 15. Jahrhundert, will nicht, daß die Zeugung oder Geburt in einem neuen Dasein einer individuellen Natur zum Abschluß komme, sondern nur in dem Dasein der Person, welche neue Elemente in ihr substanziales Sein aufnehmen kann. Ein doppeltes Lebensprincip will er in Christo wohl annehmen, aber kein doppeltes Sein, weil sonst die menschliche Natur nur zu einem Accidenz des Logos werde, d. h. ersterer nur ein accidentelles Sein zukommen würde. Die menschliche Natur ist wohl eine erschaffene, aber dieses erschaffene Sein derselben ist eben nur ein Sein der Natur, nicht ein Sein der Person [1]. Dagegen schwächen die Skotisten den Inhalt des subsistere oder des Seins der Person ab und verschärfen den des Seins der individuellen Natur im Unterschiede von dem der Wesenheit. Hier wird ersichtlich, wie die Differenz mit einer anderen, mit der zwischen Realismus und skotistischem Formalismus, zusammenhängt. Nach dem Realismus des hl. Thomas entspricht unserem Begriffe von der Wesenheit der Dinge etwas Reales in den Dingen, etwas Seiendes, wenn es auch nicht ein allgemeines ist, wie wir es in unseren Gedanken erfassen. Nach Skotus ist dieses Sein aber ein allgemeines und potenzielles und nicht realiter von der Wesenheit verschieden; deßhalb bedarf es eines neuen Seins für die individuelle Natur.

Die Thomisten berufen sich dagegen auf die Analogie von der Aufnahme des auferstandenen Leibes in das lebendige Sein der menschlichen Seele [2].

B. Die Skotisten haben auch in späterer Zeit die Argumente ihres

---

[1] *Capreol.* in Sentt. 3. dist. 6. qu. 1: Plura *esse essentiae* bene ponimus in Christo . . . . In creatione ergo animae Christi esse divinum communicatur ipsi animae et non producitur esse.

[2] Ib. Ad 23.

Meisters nicht erweitert und sind bei den haarspaltenden Distinctionen desselben stehen geblieben. Sie meinen für die individuelle Natur eine besondere Seinsweise annehmen zu müssen, im Unterschiede von dem Sein der Wesenheit (esse essentiae), weil letzteres nur ein potenzielles und daher nicht genügend für die individuelle Natur sei. Diese besondere Seinsweise für die individuelle Natur sei um so eher anzunehmen, als sogar dem Accidenz ein besonderes Sein zukomme, während doch die menschliche Natur Christi mehr sei als ein Accidenz[1]. Allein dieses andere Sein für die menschliche Natur ist nach der thomistischen Lehre richtiger das mitgetheilte Sein des Logos.

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Werke Christi. Soteriologie.

§ 67.

Die Lehre über das Genugthuungsverdienst Christi beim hl. Anselm.

Der erste Versuch, den die mittelalterlichen Theologen im achten, neunten und zehnten Jahrhundert zur Vertheidigung und tieferen Erfassung der Incarnationslehre machten, hatte der Lehre von der Person des Herrn und der communicatio idiomatum gegolten und das Resultat gehabt, den Glauben an die Gottheit und göttliche Persönlichkeit des Erlösers, der ohnehin schon wie ein Ferment das religiöse Denken und Leben der germanischen Völker durchdrungen hatte, noch mehr zu befestigen und zu vertiefen.

An dieser Vertiefung nahm der hl. Anselm, der Vater der Scholastik und der Vertheidiger der Freiheit der Kirche in England, einen hervorragenden Antheil. Wie in der Lehre über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, über Gott und die Trinität seine Auseinandersetzungen bahnbrechend waren, so gilt dieß noch mehr von der Lehre über das Werk der Erlösung und über die stellvertretende Genugthuung des Herrn.

Die stellvertretende Genugthuung Christi, des menschgewordenen Sohnes Gottes, ist der hauptsächlichste Inhalt des Evangeliums an die erlösungsbedürftigen Menschen, dessen erste Anklänge schon im Paradiese gegeben wurden, dessen Typen und Vorbilder sich durch das ganze Alte Testament hindurchziehen, dessen Vollendung auf Golgatha zum Mittelpunkt der Weltgeschichte geworden, dessen Verkündigung wie mit himmlischer Zaubergewalt die Herzen der Menschen bekehrt und den Erdkreis christlich gemacht hat.

Dennoch kommen die Väter, deren Theologie vornehmlich einen apologetischen Charakter gegen Heidenthum und Judenthum wie gegen die Häresie an sich trägt, nicht gerade häufig auf eine besondere Vertheidigung und weitere Ausführung dieser Centrallehre des Christenthums zurück, weil sie von den Häretikern nicht direct, höchstens nur indirect bekämpft oder verunstaltet wurde.

---

[1] Cf. *Dupasquier* de unione hypost. disp. 2.

Wir denken hierbei natürlich nur an weitläufige und theologische Auseinandersetzungen, nicht an die Bezeugung und tiefgläubige Erfassung des christlichen Grunddogmas. Diese findet sich bei allen Vätern. Aber auch die ersteren fehlen nicht, wie in der Dogmengeschichte der vornicänischen und patristischen Zeit an den Lehrentwickelungen des hl. Irenäus, Athanasius, Augustinus und Cyrill von Alexandrien gezeigt worden ist.

Im Mittelalter ist es nun der hl. Anselm, welcher das bezeichnete Centraldogma zum besonderen Gegenstande seiner Speculationen gemacht und darüber eine Monographie in den zwei Büchern: Cur Deus homo verfaßt hat. Die monographische Behandlung der hauptsächlichsten Mysterien des Christenthums liebt er überhaupt in seinen Schriften und eröffnet damit die Bahnen der Scholastik. Bei diesen Speculationen mußte er zuerst zu dem für das Christenthum specifischen und obersten Glaubenssatze greifen, zumal das Incarnationsdogma in Folge des Adoptianismus in den theologischen Schulen damals mit besonderer Vorliebe discutirt wurde, und die ganze Zeitrichtung auf tiefere und intensivere Erfassung und Auswirkung des Heiles in Christo ging. Er unternimmt es sogar, vom Standpunkte der ratio theologica, d. h. der durch den Glauben befruchteten Vernunft, aus eine gewisse Nothwendigkeit der Incarnation sowohl als der Genugthuung Christi nachzuweisen.

1. Er wendet sich zunächst gegen den Erklärungsversuch in Betreff der Genugthuung Christi, welcher sich bei Origenes und einzelnen Vätern findet, aber auch schon vom hl. Gregor von Nazianz verworfen war[1]. Darnach sollte dem Teufel eine gewisse rechtmäßige Herrschaft über die Menschen in Folge der Erbsünde zugefallen sein, so daß dieselbe nur gegen Einsatz eines entsprechenden Lösegeldes von ihm wieder aufgegeben werden mußte. Der Teufel soll sich an dem ihm vom Gottmenschen dargebrachten Lösegeld vergriffen und so ein größeres Lösegeld für sich in Anspruch genommen haben, als ihm nach der Gerechtigkeit zukam. Deßhalb soll er nach den Gesetzen derselben Gerechtigkeit seine Herrschaft verwirkt und die Ansprüche darauf verloren haben. Diese Deutung findet der hl. Anselm unrichtig, wie sie auch der hl. Gregor schon für unrichtig erklärt hatte. Der Schuldbrief, welcher vom Gottmenschen nach Kol. 2, 14 durch den Kreuzestod gelöscht und zerrissen worden ist, gehört nicht dem Teufel, sondern Gott. Nicht dem Teufel war das Lösegeld vom Gottmenschen zu entrichten, sondern Gott, seinem himmlischen Vater, weil das Menschengeschlecht durch die Sünde eben nur Gott gegenüber in das Schuldverhältniß verstrickt worden war. Dem Teufel gebührte in Folge der Verführung und des durch Betrug erlangten Sieges keine rechtmäßige Herrschaft über das Menschengeschlecht; Gott hat sie nur zugelassen und konnte sie dem Teufel jeden Augenblick wieder nehmen, ohne irgendwie dessen Recht zu verletzen. Nur konnte freilich auch der Mensch sich nicht über ein Unrecht beklagen, wenn er von Gott in der Herrschaft dessen belassen wurde, dem er sich mit freiem Willen übergeben hatte[2].

2. Die gemeinsame Voraussetzung für jede richtige Erklärung der Genugthuung ist die richtige Lehre von der Schuld und Strafe der Sünde wie von der Gerechtigkeit Gottes. Nun ist mit jeder Sünde nothwendig und ihrem

[1] Vgl. D.-G. II. § 35. [2] Cf. Cur Deus homo I. c. 7.

Wesen nach Schuld wie Strafwürdigkeit verbunden, wie mit jeder sittlich guten Handlung die Würdigkeit für irgend welchen Lohn. Jedoch der hl. Anselm behauptet nicht nur dieß, sondern außerdem noch, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit auch die Strafe für die Sünde jedesmal verhängen müsse und dieselbe niemals nachlassen könne, es sei denn auf Grund einer entsprechenden Genugthuung. Es ist nämlich etwas Anderes, die Strafwürdigkeit der Sünde ihrem Wesen nach zu behaupten, und etwas Anderes, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes der Sünde gegenüber als eine nothwendige zu erklären, so daß er entweder die Strafe verhängen, oder durch eine entsprechende Genugthuung versöhnt werden müsse. Man kann das erstere behaupten, ohne das letztere unbedingt zuzugeben, und für Gott die Freiheit in der Offenbarung seiner Gerechtigkeit wahren, so daß er je nach seinem freien Willensentschlusse und nach seiner Barmherzigkeit die Schuld und Strafe auch ohne Genugthuung nachlassen kann. Die Gerechtigkeit Gottes wäre erst dann aufgehoben, wenn Gott als ein solcher gedacht würde, der die Strafwürdigkeit der Sünde im Allgemeinen verneinte und in allen Fällen die Strafe der Sünde ohne weiteres nachließe. Bei allen Eigenschaftsbestimmungen, welche sich auf das göttliche Wollen beziehen, ist die Nothwendigkeit nur von dem Wollen des Endzwecks und von dem Wollen der dazu unumgänglich nothwendigen Mittel zu behaupten. Gott muß also den Lohn wie die Strafe nur wollen und ertheilen, insoweit dieß nothwendig ist zu seiner eigenen Verherrlichung und zur Stütze der moralischen Ordnung; und er muß in demselben Grade die Genugthuung als Bedingung zur Erlassung der Strafe wollen und fordern. Aber schon in der Annahme der Genugthuung anstatt der Strafe waltet neben der Gerechtigkeit auch Güte und Barmherzigkeit und zwar ein freies Wollen aus Güte und Barmherzigkeit ob. Warum sollte nun Gott nicht auch soweit Gnade walten lassen können, daß er die Strafe und Schuld der Sünde in einem einzelnen Falle nachläßt, d. h. daß er so einem einzelnen seine Prüfungszeit verlängert? Die Gerechtigkeit wird dadurch noch nicht aufgehoben und das Wollen der moralischen Ordnung in Gott nicht verneint; es handelt sich nur um ein contingentes Mittel, bei dessen Anwendung Gott seine Güte und Barmherzigkeit walten lassen kann. — Jedoch der hl. Anselm ist nicht dieser Ansicht. In der Erklärung und Begründung des freien Wollens ist er überhaupt nicht überall so genau und so correct[1], wie etwa der hl. Thomas, und behauptet hier: daß Gott die Sünde als Beleidigung gegen ihn und seine absolute Majestät eben wegen seiner Gerechtigkeit nicht schlechtweg vergeben könne, daß er als Vorbedingung entweder die Erduldung der Strafen oder die Leistung einer Genugthuung fordern müsse[2]. Einige haben dieses Müssen (necesse esse) beim hl. Anselm für eine bloße Congruenz erklärt, weil er daneben auch von einer Freiheit Gottes in der Offenbarung seiner Gerechtigkeit rede. Allein aus einzelnen Worten, namentlich aus dem einzigen Worte Freiheit in der Offenbarung der Gerechtigkeit,

---

[1] Siehe oben S. 119.

[2] L. c. c. 13: *Necesse* est ergo ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit; quod nefas est vel cogitare.

läßt sich noch nicht entnehmen, daß er die eben genannte Nothwendigkeit nur als Congruenz verstanden habe. Der Kirchenlehrer nennt wie beim Menschen, so auch bei Gott das Wollen des Guten als solches ein freies[1], indem er dabei an eine Freiheit vom Bösen, oder an eine Freiheit von äußerer Nöthigung denkt. Daher kann der hl. Anselm von einer Freiheit des Wollens in Gott reden, wenn er auch voraussetzt, daß für Gott die Möglichkeit, die Schuld der Sünde schlechthin zu vergeben, nicht anzunehmen sei, sondern eine Nothwendigkeit, die Strafe oder die Genugthuung zu fordern. Diese Nothwendigkeit wird nur als eine Unterwerfung unter eine höhere Gewalt und äußere Nöthigung negirt, nicht als eine mit dem göttlichen Wesen gegebene. Denn so argumentirt der heilige Lehrer:

Sündigen heißt: Gott das ihm Gebührende vorenthalten (Deo non reddere debitum), ihm die schuldige Ehre rauben. Die Sünde ist daher ein Unrecht gegen Gott, und es ergibt sich daraus, daß dieselbe nur dann aufgehoben wird, wenn Gott nicht nur die geraubte Ehre wiedergegeben, sondern auch für den Schmerz, der ihm durch die Entehrung zugefügt ward, ein Ersatz geleistet worden ist[2]. Zu der Pflicht, Gott durch Beobachtung seiner Gebote die ihm schuldige Ehre wiederzugeben, welche bestehen geblieben ist, kommt die neue noch strengere Rechtspflicht hinzu, für die zugefügte Beleidigung eine Sühne zu bieten. Aehnlich wie jede Ungerechtigkeit gegen die Ehre des Mitmenschen einen Ersatz durch Restitution als Vorbedingung zur Austilgung derselben erheischt: ebenso soll es sich mit dem Unrechte der Sünde Gott gegenüber verhalten. Der erwähnte Ersatz kann aber nur durch die Strafe geleistet werden: entweder daß der Sünder gegen seinen Wunsch und Willen gezwungen wird, den Willen Gottes zu vollziehen und zu seiner Verherrlichung den schuldigen Tribut durch die Strafe zu zahlen; oder daß die Strafe durch die Genugthuung mit freiem Willen übernommen und in der Regel wenigstens zum Theile erduldet wird.

So richtig und tiefsinnig diese Auffassung von der Sünde und der vindicativen Gerechtigkeit auch ist, so ist doch der Beweis für die unbedingte Nothwendigkeit der Strafe oder der Genugthuung für die Sünde nicht erbracht, keineswegs durch den Satz erbracht, daß bei einer schlechthinigen Vergebung die Sünde von allem Gesetze und von aller Ordnung frei sein würde, wogegen die Tugend und Gerechtigkeit dem Gesetze unterliege, wie der hl. Anselm im 12. Kap. erwähnt. Dem kann man mit vollem Rechte entgegnen, daß die moralische Ordnung durch einzelne Ausnahmen noch nicht aufgehoben wird, wie denn das Sprüchwort sagt: exceptio firmat regulam. Die gleichzeitigen Schriftsteller und nachfolgenden Scholastiker sind nicht einig darin, ob sie die erwähnte Nothwendigkeit als eine eigentliche, oder als eine bloße Congruenz auffassen sollen, und klagen den hl. Anselm des Irrthums und Widerspruchs mit den Vätern an, wenn sie seine Worte im ersten Sinne glauben deuten zu müssen. So schon Roscelin, oder wer denn immer der

---

[1] L. c. c. 12: Libertas enim non est, nisi ad hoc, quod expedit aut quod decet.

[2] L. c. c. 11: Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est; sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.

Verfasser des Briefes ist, welcher in der Migne'schen Patrologie [1] unter den Schriften Abälard's aufgenommen ist.

3. Folgen wir dem Kirchenlehrer in seiner Argumentation Schritt für Schritt, so handelt es sich nunmehr, nachdem er die Nothwendigkeit des aut aut, entweder Strafe oder Genugthuung für die Sünde, erwiesen zu haben glaubt, darum: welches von beiden Gott fordern mußte: ob Strafe oder Genugthuung. Das eine aut ist nur dann nothwendig, wenn das andere als unmöglich auszuschließen ist. Und eben das letztere, nämlich die Unmöglichkeit für Gott, die Strafe zu fordern, meinte wiederum der hl. Anselm erweisen zu können. Dabei geht er von dem Satze aus, daß Gott einmal den Beschluß in unabänderlicher Weise gefaßt habe, die Menschen zu beseligen und durch sie nicht nur die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen, sondern die Zahl der Seligen überhaupt zu ergänzen. Nachdem nämlich ein Theil der Engel gefallen, konnte Gott die dadurch entstandene Lücke nicht ausfüllen durch neu zu schaffende Engel, weil diese keine eigentliche sittliche Probe mehr bestanden haben würden, nachdem sie die Strafe der gefallenen Geister handgreiflich vor Augen hatten. Die seligen Geister hatten die Probe im Glauben an den verheißenen Lohn bestanden, und den Lohn vor der Befestigung im Guten und vor Erlangung des unverlierbaren Besitzes Gottes nicht gesehen. Die nachgeschaffenen Engel hätten eine solche Probe nicht mehr bestehen können [2]. Es mußten daher andere vernünftige Wesen, die Menschen, erschaffen werden, aber nicht um bloß die Zahl der Engel wieder auszufüllen, sondern um die Zahl der Auserwählten überhaupt voll zu machen. Gegen die erstere Hypothese von der bloßen Ausfüllung der Lücke ist Manches einzuwenden. Setzen wir nämlich voraus, sagt der hl. Anselm, daß nach Eccl. 18, 1 alle Geschöpfe zumal erschaffen sind, so wäre ja, wenn die Menschen nur zur Ausfüllung der Lücke der gefallenen Engel geschaffen wären, der Fall einiger Engel, oder wenn alle Engel bestanden hätten, der Fall aller Menschen nothwendig gewesen. Sodann spricht zweitens gegen die genannte Hypothese, daß der Mensch als vernünftiges Wesen nicht der Engel wegen, sondern nur Gottes wegen geschaffen sein kann. Nicht minder würde drittens folgen, daß der Mensch sich zu freuen hätte über den Fall der Engel. Zuletzt wäre die Erschaffung der Menschen und der materiellen Natur ganz zwecklos geworden, wenn die Engel sämmtlich die Prüfung bestanden hätten. Dann hätte der Mensch keine Stelle mehr finden können unter den Auserwählten, und die Natur wäre ebenfalls mit dem gefallenen Menschen bestraft worden, oder sie hätte zugleich mit den Engeln verklärt werden müssen [3].

Gott hat also den Menschen die Bestimmung gegeben, selig zu werden und die Zahl der Seligen überhaupt voll zu machen. Wollte Gott diesen seinen Endabsichten treu bleiben auch da noch, als der Stammvater durch seinen Fall alle Nachkommen in die Sünde und die ewigen Strafen verstrickt hatte: so mußte er eben nicht die Strafe fordern, sondern die Genugthuung, wenn dadurch die Schuld getilgt, und das Heil der Menschen wieder möglich gemacht werden konnte.

Diese Nothwendigkeit wird jedoch vom hl. Anselm nicht als eine etwa

---

[1] Tom. 178, 358 sqq. [2] C. 17. [3] C. 18.

über Gott stehende, oder als eine in seinem Wesen begründete aufgefaßt, sondern als eine, welche Gott sich selbst mit freiem Willen auferlegte, insofern er den Endzweck, die Beseligung der Menschen, mit Freiheit festgesetzt hat, und nun die dazu nothwendigen Mittel wollen muß. Er vergleicht diese Nothwendigkeit mit derjenigen, welche der Gelobende durch das Gelübde sich selbst auferlegt hat, nämlich das Versprochene zu halten, wobei er aber den Werth des freien Opfers der Liebe nicht schmälert, weil er jene Nothwendigkeit mit Freiheit oder in freier Liebe übernommen hat[1]. Der heilige Lehrer erklärt also auf das deutlichste den Beschluß Gottes, von den Menschen statt der Strafe die Genugthuung zu fordern, nicht als einen nothwendigen in dem Sinne, daß Gott ihn fassen mußte, sondern als einen, der seinen aus freier Liebe mit den Menschen gefaßten Endzwecken conform ist, als einen, der erst in sofern nothwendig wurde, wenn Gott den mit Freiheit gefaßten Beschluß, die Menschen zu beseligen, weder aufgeben konnte noch wollte.

4. Das folgende Glied in der Reihe der Schlüsse bildet der Satz, daß der Mensch aus sich nicht im Stande war, eine der unendlichen Schuld der Sünde entsprechende oder äquivalente Genugthuung mit seinen eigenen Kräften zu leisten, und daß überhaupt auch keine Creatur eine äquivalente stellvertretende Genugthuung für das ganze Menschengeschlecht leisten konnte.

Der hl. Anselm beweist die Unzulänglichkeit des Menschen für die Genugthuung erstens daraus, daß er nur eine solche ex debito, aber niemals eine ex indebitis leisten könne, weil er schon von vornherein alle seine Kräfte, mit denen er möglicher Weise Genugthuung leisten könne, Gott als seinem höchsten Herrn und Gebieter schulde. Die Genugthuung müsse über die Pflicht und Schuldigkeit hinausgehen, indem nicht nur Gottes Gebote erfüllt, sondern die ihm zugefügte Beleidigung und Beschimpfung gesühnt werden müßte[2]. Wenn man dem heiligen Anselm entgegnen wollte, daß der Mensch in einzelnen Handlungen über die Pflicht hinausreichen und etwas Räthliches thun könne: so bleibt doch bestehen, daß der Mensch aus sich über das Knechtsverhältniß nicht hinauskommen und im Allgemeinen die Grenze der Pflicht für sein ganzes Leben nicht erreichen kann. Das Räthliche existirt vornehmlich nur für den schon Gerechtfertigten, und zwar für ihn nur in einzelnen Fällen. Zweitens ist die Größe und Schwere der Sünde nach der Majestät des Beleidigten zu bemessen, und dann überwiegt die Sünde weit die ganze Welt[3]. Die Creatur kann hierfür keine äquivalente Genugthuung anbieten. Drittens: die Genugthuung muß der Sünde Adam's entsprechen und auf andere Weise das zu Stande bringen, was Adam's Bewährung in der Probe hervorrufen sollte. Adam sollte die gefallenen Engel beschämen und die durch sie Gott

[1] Cf. L. II, c. 5: Quamvis namque servare illud ex necessitate post votum debeat, ne apostatae damnationem incurrat, et licet cogi possit servare, si nolit: si tamen non invitus servat, quod vovit, non minus, sed magis gratus est Deo, quam si non vovisset: quoniam non solum communem vitam, sed etiam ejus licentiam sibi propter Deum abnegavit; nec sancte vivere dicendus est necessitate, sed eadem, qua vovit, libertate. Quare multo magis si Deus facit bonum homini quod incoepit, liceat non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputare; quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit.

[2] C. 20. [3] C. 21.

geraubte Ehre wieder zurückgeben. Das konnte er nur als ein von Gott in den Zustand der Gnade Erhobener und den Engeln Gleichgestellter. Das vermag der Mensch jetzt nicht mehr als einer, der dem Teufel unterlegen ist, als ein Gefallener und der Dienstbarkeit des Teufels Ueberlieferter[1]. Viertens: es soll die Genugthuung Gott dasjenige wieder zurückerstatten, was die Sünde verdorben und dem lieben Gott geraubt hat. Nun hat die Sünde Adam's das ganze Menschengeschlecht in Sünde und Elend verstrickt und ihm das ewige Leben geraubt, ein unendliches Gut; etwas Aequivalentes dafür zu leisten geht über die Kräfte des Menschen hinaus.

Und dennoch entschuldigt diese Unmöglichkeit den Menschen nicht; denn sie sollte eben nicht vorhanden sein und lastet deßhalb als Schuld auf jedem einzelnen Nachkommen Adam's[2]. Ein solches Unvermögen, welches selbst Sünde ist, kann nicht den Grund für Gott abgeben, die Strafe oder die Genugthuung zu erlassen; denn dann würde der Mensch ja der Sünde wegen (d. i. jenes Unvermögens wegen) selig[3].

5. Eine äquivalente Genugthuung konnte nur von einem Gottmenschen geleistet werden; nur Gott konnte eine Genugthuung darbringen, die mehr Werth hatte, als die ganze Welt oder von unendlichem Werthe war; und Mensch mußte er sein, weil dieser eben der Schuldner war, für den etwas verdient werden sollte[4]. Das Eine wie das Andere, Gott und Mensch ohne Vermischung und Verwandlung der Naturen mußte derjenige sein, von dem eine äquivalente Genugthuung geleistet werden sollte, und als Mensch zugleich aus dem Geschlechte Adam's, weil alle Menschen in ihrem einen Stammvater Adam die Bestimmung erhalten hatten, das Reich Gottes zu ergänzen. Ein Glied des Geschlechts aus Adam konnte nun der Gottmensch werden: entweder auf dem gewöhnlichen Wege der fleischlichen Zeugung, welche jedoch als eine unreine für den Gottmenschen nicht congruent war, oder von einem Manne genommen werden wie Eva, oder von einem Weibe und zwar von einer Jungfrau. Die letztere Art und Weise des Eintrittes in das Menschengeschlecht war für den Gottmenschen am angemessensten, damit, wie von einer Jungfrau im Paradiese die Sünde ausgegangen war, so auch das Heil[5]. Daß aber gerade die zweite Person in der Gottheit Mensch werden mußte, hatte der hl. Anselm bereits in anderen Schriften als congruent erwiesen[6].

Daß nur der Gottmensch eine äquivalente Genugthuung zu leisten im Stande war, ersehen wir noch deutlicher aus der Art und Weise, wie er diese geleistet hat. Er mußte mit Freiheit Gott ein Gut aufopfern können, das größeren Werth hatte als die ganze Welt oder von unendlichem Werthe

---

[1] C. 22.

[2] C. 24: Quapropter impotentia reddendi Deo quod debet, quae facit ut non reddat, non excusat hominem, si non reddit: quoniam effectum peccati non excusat peccatum quod facit.

[3] C. 24: Sed si dimittit (Deus), quod sponte reddere debet homo; ideo quod reddere non potest: quid est aliud quam dimittit Deus quod habere non potest? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. At si dimittit quod invito erat ablaturus (sc. poenam) propter impotentiam reddendi quod sponte reddere debet: relaxat Deus poenam et facit beatum hominem propter peccatum, quia habet quod debet non habere.

[4] L. II, c. 6. [5] L. c. c. 8. [6] Siehe oben S. 153.

war. Wenn nun auch die Gerechtigkeit und Tugend, welche Christo als dem Sohne Gottes eignete, lobenswürdig war, insofern sie sein Eigenthum ausmachte, wie denn auch Gott zu preisen ist wegen seiner Majestät und Vollkommenheit[1]: so liegt doch darin nicht der eigentliche Grund für das Verdienst Christi, und in diesem Unabhängigsein von einer äußeren Nothwendigkeit noch nicht die sittliche Freiheit als Wahlvermögen, das Princip jeglicher verdienstlichen Handlung. In diesem Punkte läßt es der hl. Anselm zuweilen an der scharfen Umgrenzung fehlen. Aber er hebt diese Wahlfreiheit recht deutlich hervor beim Tode des Herrn, in welchem er in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift und Tradition den Culminationspunkt des Genugthuungswerkes findet. Auf Christo dem Herrn lastete nicht ein Sterbenmüssen wie auf uns: weder aus Schwäche und äußerer Nothwendigkeit, weil er der allmächtige Gott war; noch aus Strafe für die Sünde, weil er ohne alle Makel der Sünde war; noch aus Pflicht (ex debito), weil er kein verpflichtendes Gesetz vom Vater erhalten hatte. Wenigstens erklärt der heilige Anselm den Gehorsam bis in den Kreuzestod nicht für einen pflichtmäßigen, obschon andere Theologen oder vielmehr die meisten dieß annehmen. Ein debere hinsichtlich des Todes nimmt der Kirchenlehrer für den Herrn nur insoweit an, als er wegen seiner Treue und Beharrlichkeit das, was er einmal mit Freiheit beschlossen hat, auch durchführt[2]. Es eignete also Christo die volle Wahlfreiheit, sein Leben zu behalten oder es in den Tod dahinzugeben; sein Tod war ein freiwilliger Opfertod.

Im Näheren zeigt der hl. Anselm den unendlichen Werth des Kreuzesopfers vornehmlich an dem Werthe der Opfergabe, wie sie nur von einem Gottmenschen dem himmlischen Vater dargebracht werden konnte. Das Leben des Gottmenschen war nämlich wegen der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit der göttlichen werthvoller als die ganze übrige geschaffene Welt. Es war das Leben eines Gottes. Kein Mensch durfte wissentlich einen Angriff auf dasselbe machen, und wenn er dadurch hätte die ganze Welt gewinnen können. Es war von einem unendlichen Werth[3].

Für solch eine freiwillig Gott dargebrachte Opfergabe mußte Gott nach seiner Gerechtigkeit, die Jedem das Seinige gibt, einen Lohn zukommen lassen: d. h. ein Gut geben, das noch fehlte, oder ein Uebel entfernen, das noch vorhanden war, und zwar einem anderen als dem Sohne, weil diesem kein entsprechender Lohn gewährt werden konnte, weil diesem schon Alles gebührte nach der hypostatischen Union. Wem anders sollte dieser Lohn zugewandt werden, als denjenigen, welche dem Gottmenschen verwandt, seine Brüder und Schwestern waren, den armen Menschenkindern? Jedoch kann für diese Anrechnung und Zuwendung des Genugthuungsverdienstes Christi zu Gunsten der Menschen oder für den stellvertretenden Charakter der Genugthuung Christi wiederum keine Nothwendigkeit, sondern nur eine Congruenz auf Seiten der Güte und Barmherzigkeit Gottes behauptet werden.

Ueberblicken wir die ganze Argumentation des Kirchenlehrers, so will

---

[1] C. 10. [2] C. 18.

[3] C. 14. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? Imo plus potest in infinitum.

er selbst zwischen den einzelnen Gliedern, wie im Obigen an seinem Orte bemerkt worden ist, an vielen Stellen keine stringente Nothwendigkeit behaupten. Aber er hat doch in einer höchst gründlichen Weise den Zusammenhang zwischen den Heilswahrheiten über die göttliche Gerechtigkeit, die Sünde des Menschengeschlechtes und die Erlösung desselben nachgewiesen. Die nachfolgenden Theologen haben an diese Argumentation des hl. Anselm angeknüpft und dieselbe in einzelnen Punkten, wie in der Begründung des unendlichen Werthes der Genugthuung Christi oder in der näheren Bestimmung seiner Freiheit, noch weiter entwickelt oder die Nothwendigkeit der einzelnen Glieder derselben geprüft und als bloße Congruenz dargestellt. So haben namentlich die meisten Theologen die unter Nummer 1 erwähnte Nothwendigkeit für den göttlichen Willen, entweder Strafe oder Genugthuung ausnahmslos fordern zu müssen, nicht anerkannt; andere, wie Duns Skotus, haben bei jedem Gliede der Schlußkette nur eine Congruenz, nirgends eine bedingte Nothwendigkeit angenommen, wie dieß seiner ganzen Richtung, die Argumente des hl. Thomas und anderer Scholastiker zu kritisiren und in Zweifel zu ziehen, entsprach, um so das Band zwischen den Lehren der Offenbarung und den natürlichen Wahrheiten zu lockern und Alles auf die freien Entschließungen Gottes, damit auch Alles auf den Glauben allein, zurückzuführen.

§ 68.

Die Irrthümer des Abälard in der Erlösungslehre und die Bekämpfung derselben durch Wilhelm von St. Theodorich und den hl. Bernhard.

Ein Zeitgenosse des großen Kirchenlehrers, des hl. Anselm, war Abälard; allein in der Theologie herrscht zwischen beiden eine um so größere Kluft. Abälard stand zu sehr auf einem rationalistischen Boden und hatte den Glauben und die einzelnen Geheimnisse desselben viel zu oberflächlich in sich aufgenommen, als daß er das Centralgeheimniß des Christenthums, das von der Erlösung aller Menschen, hätte richtig würdigen oder gar so gründlich hätte erfassen können, wie sein genannter Zeitgenosse, der hl. Anselm.

Eine Erbsünde im Sinne der Kirche wurde von Abälard nicht angenommen, namentlich nicht eine eigentliche Erbschuld, sondern nur eine Straffälligkeit aller Menschen, welche in der Sünde Adam's ihren Ursprung hat [1]. Verschieden von dieser Straffälligkeit sind die persönlichen bösen Werke, sowohl die der Unwissenheit als die des bösen Willens, nur diese werden

[1] Expos. in ep. ad Rom. l. 2. cap. 5: Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit, uno quidem modo et proprie pro ipsa animae culpa et contemptu Dei, id est, prava voluntate nostra, qua rei apud Deum statuimur. Altero autem modo peccatum dicitur ipsa peccati poena quam per ipsum incurrimus, vel cui propter ipsum obnoxii tenemur .... Tertio modo ipse Christus ab Apostolo peccatum dicitur, id est, hostia pro peccato.

Cum itaque dicimus homines cum originali peccato procreari et nasci, atque hoc ipsum originale peccatum ex primo parente contrahere, magis hoc ad poenam peccati, cui videlicet poenae obnoxii tenentur, quam ad culpam animi et contemptum Dei referendum videtur.

Sünden genannt[1]. Es fehlte daher an der nöthigen Grundlage zu einer richtigen Auffassung der Erlösung und des Genugthuungswerkes Christi. Ebenso mußten andere Irrthümer in der Theologie Abälard's, bei consequenter Durchbildung, die Erlösungslehre alteriren, namentlich seine Irrthümer über die Person des Erlösers.

Die zweite Person in der Gottheit wurde in einseitiger Weise für die göttliche Weisheit erklärt, und daher als Zweck für alle Offenbarungen derselben in den alttestamentlichen Theophanien wie in der Incarnation die Belehrung der Menschen an die Spitze gestellt[2]. Ueberall wird die Belehrung und Erleuchtung durch Wort und Beispiel als der vornehmlichste Bestandtheil des Werkes Christi hervorgehoben[3].

Die Einheit der Person in Christo wird in keiner Weise durchgeführt und verfolgt, um daraus für die verdienstlichen Werke im Leben des Herrn eine Bedeutung zu gewinnen. Noch auch wird die Sünde des Menschen in Beziehung gebracht zur Gerechtigkeit Gottes, wenigstens das durch die Sünde Gott zugefügte Unrecht an seiner Verherrlichung und die dadurch herausgeforderte Gerechtigkeit gar nicht beachtet. Ehe jedoch Abälard, von solchen Voraussetzungen aus, seine Erlösungslehre auseinanderlegt, wendet er sich vom Standpunkte seines Rationalismus aus gegen die Lehre vom Versöhnungstod Christi und von der dadurch bewirkten Befreiung aus der Herrschaft des Teufels[4].

Zunächst wird gegen die allgemeine Herrschaft des Teufels über alle Menschen geltend gemacht, daß doch auch schon vor der angeblichen Zerstörung derselben durch den Tod des Herrn die Auserwählten davon befreit waren, wie der arme Lazarus, der in Abraham's Schooß sich befand und getröstet wurde (Luc. 16, 25). Außerdem konnte aber der Teufel über den Menschen keine rechtmäßige Gewalt erlangen, nachdem Gott die Versuchung desselben im Paradiese und die Besiegung des Menschen zugelassen; vielmehr hätte der Verführte das Recht erlangen müssen, sich an dem Verführer durch Strafe

[1] Ethica seu liber dictus Scito teipsum c. 14 (ed. Cousin II, 616. — ed. *Migne* T. 178, 654): Cum parvulos originale peccatum dicimus habere, vel nos omnes secundum Apostolum in Adam peccasse, tale est, ac si diceretur a peccato illius originem nostrae poenae vel damnationis sententiam incurrisse: opera quoque ipsa peccati vel quidquid non recte scimus aut volumus nonnunquam peccata dicimus.

[2] Introductio ad Theol. I, 10: Sive ergo ad aliud docendum antiquis temporibus in angelo vel in aliqua specie corporali Deus apparuerit, sive tempore gratiae per hominem assumptum se mundo visibilem exhibuerit, Filio id proprie aut specialiter propter suprapositam causam adscribitur.

[3] Theol. chr. (ed. Martene V, l. 4, p. 1307): Sapientiam itaque Dei in carne esse tale est, carnales, id est, homines hac incarnatione verae sapientiae lumen suscepisse et eam nostrae mortalitatis testem luce sua accendisse ac si aperte diceret: Ad hoc ipsa sapientia incarnata est, ut per illuminationem nobis inhabitet verae notitia Sapientiae, qui in ipsa carne, quam assumsit, tum ut dixi conversatione vitae tum etiam passione mortis suae sive etiam gloria resurrectionis suae vel ascensionis perfecte nos instruxit et docuit. Moriendo quippe docuit, quanto nos dilexerit .... atque in hoc ipso nobis usque ad mortem pro ipso certandi exemplum proposuit. Resurgendo autem vitam immortalitatis exhibendo praedicavit. Ascendendo docuit nos, illuc milites esse trahendos, quo jam in rege nostra regnat substantia.

[4] Cf. L. II. Expos. in ep. ad Rom. (Migne T. 178, 833).

zu rächen, zumal der letztere sein Versprechen, dem Menschen Unsterblichkeit zu verleihen, nicht hielt. Höchstens konnte der Teufel etwa als Kerkermeister von Gott angenommen werden, um die Menschen für ihre Sünden zu strafen; und dann hatte er sich nicht zu beklagen, wenn Gott die Menschen auch ohne den Versöhnungstod Christi befreit hätte, wie er denn auch die Prädestinirten in der vorchristlichen Zeit, welche sich in Abraham's Schoß befanden, unter keiner Herrschaft des Satans belassen habe. Es liegt daher keine Nothwendigkeit für eine Sühne durch den Tod des Gottmenschen vor: Gott hätte einfach die Sünden vergeben können[1]. — Sollte man nicht zu der Annahme versucht werden, daß Gott den schrecklichen Frevel, welchen das jüdische Volk durch seine Repräsentanten in der Kreuzigung des Gottmenschen beging, den Menschen noch höher zur Strafe angerechnet habe, als die Sünde im Paradiese? Wie hätte Gott überhaupt, dem doch eigentlich das Lösegeld zu entrichten war, an dem Blute des Unschuldigen, seines eigenen Sohnes, Wohlgefallen haben und auf Grund desselben die Sünden der Menschen vergeben können? So fragt Abälard.

Das Vorgebrachte ist nun zwar nicht in Allem die Ansicht Abälard's; er verfährt hier ähnlich wie namentlich in der Schrift Sic et non, wo er die entgegengesetzten Ansichten zu Worte kommen läßt und gegenüberstellt. Aber die darauf folgende Erklärung von dem Erlösungswerke genügt in keiner Weise der Lehre der heiligen Schrift und der Väter.

Denn zur Lösung der aufgeworfenen Zweifel wird nur bemerkt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden und das Bitterste für uns gelitten habe, um dadurch Beweise von seiner Liebe gegen uns Menschenkinder zu geben und durch Belehrung in Wort und Beispiel die Charitas in uns zu entzünden. Diese in uns angefachte und entzündete Liebe zu Gott und den Menschen sei eben unsere Erlösung[2]. Eine solche Deutung von der Erlösung wird nicht nur einmal und nebenbei, sondern wiederholt in dem Commentar zu dem Briefe an die Römer gegeben. Außer dieser Belehrung und Anregung der Liebe in den Menschen bedurfte es nach der oben erwähnten Ansicht Abälard's über die Erbsünde nur einer Nachlassung der Strafe[3]. Wie dazu die Herab-

---

[1] L. c.: Quae itaque necessitas, aut quae ratio vel quid opus fuit, cum sola visione sua divina miseratio liberare hominem a diabolo potuisset: quid, inquam, opus fuit propter redemptionem nostram Filium Dei carne suscepta tot et tantas inedias, opprobria, flagella, sputa, denique ipsam crucis asperrimam et ignominiosam mortem sustinere, ut etiam cum iniquis patibulum sustinuerit?

[2] L. c.: Nobis autem videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod Filius suus nostram susceperit naturam, et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrinxit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare ipsum vera reformidet charitas. Quod quidem beneficium antiquos Patres etiam hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tanquam homines temporis gratiae non dubitamus accendisse . . . . . Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus.

[3] L. c. l. II. c. 5. p. 873: Non est enim aliud Deum condonare peccatum, quam aeternam ejus relaxare poenam.

kunft des Sohnes Gottes vom Himmel und die Menschwerdung nothwendig gewesen sei, ist vollends nicht ersichtlich. Abälard weiß keinen andern Zusammenhang dieses Straferlasses mit dem Werke Christi, als daß der menschgewordene Sohn Gottes eben wegen seiner göttlichen Natur und seiner sittlichen Vollkommenheit ihn mit um so eindringlicheren Gebeten vom himmlischen Vater erflehen konnte und erflehet hat. So wird die Genugthuung Christi zu einer bloßen Fürbitte, und hierin wie in der Belehrung durch Wort und Beispiel das ganze Erlösungswerk gefunden [1].

Man sieht, wie eines der tiefsten Geheimnisse des Christenthums kaum flacher aufgefaßt, kaum mehr durch die Lauge des Rationalismus abgebleicht werden konnte, als es von dem seichten Dialektiker geschah. In der glaubensinnigen Zeit des elften und zwölften Jahrhunderts mußten dergleichen Versuche zu einer Abschwächung des christlichen Glaubensinhalts auf den heftigsten Widerstand stoßen, zumal der hl. Anselm mit seiner tiefsinnigen Auffassung des Erlösungswerkes schon vorangegangen war.

B. Einer der ersten, welche gegen die Irrthümer Abälard's auftraten, war Wilhelm von St. Theodorich, einem Kloster bei Rheims († ungefähr 1150) [2]. Er verfolgt dieselben bis zu den letzten Wurzeln in der Lehre von der Sünde, von der Person des Herrn und von der Gerechtigkeit Gottes, und zeigte, wie im Lichte dieser Glaubenslehren die Erlösung aller Menschen einen ganz andern Sinn habe, als ihr von Abälard gegeben wurde. Die Sünde hat nicht ihren vollständigen Verlauf allein und ausschließlich im freien Willen des Menschen, als könnte von einer eigentlichen Sünde, auch vom Habitus derselben überall da noch keine Rede sein, wo der freie Wille sich noch nicht bethätigt hat. Sie hat zwar im freien Willen der Creatur ihren Ursprung, aber einmal erzeugt aus demselben, ergreift sie das ganze Wesen oder die ganze Natur derselben, sie corrumpirend [3]. Die Natur des Menschen bedurfte daher auch der Erlösung. Und diese wurde von demjenigen gebracht, der das Gleichbild Gottes und das Urbild aller Creaturen ist, indem er die menschliche Natur persönlich mit sich vereinigte und vergöttlichte. Gott wurde der persönliche Träger aller menschlichen Thätigkeiten Christi, welche aber dadurch einen unendlichen Werth erhielten. Gott hat nicht etwa mitgelitten in Christo, sondern selbst am Kreuze gelitten [4]; denn der Sohn Gottes ist in Christo

---

[1] L. c. (p. 865): Cum enim Filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit, quam jam communem omnibus dederat hominibus. Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximum ipsum tanquam se diligere, et in nobis charitatis suae gratiam exercere, tum instruendo nos, tum pro nobis orando. Praecepto itaque divino et pro nobis et maxime pro dilectione ei adhaerentibus orare cogebatur, sicut in evangelio Patrem saepissime interpellat pro suis. Summa vero ejus justitia exigebat, ut in nullo ejus oratio repulsam sustineret, quem nihil nisi quod oportebat velle vel facere unita ei divinitas permittebat.

[2] Er verfaßte ein Buch adv. Abaelardum; Aenigma fidei; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris. Letztere Schrift ist auch abgedruckt im T. V. der Schriften des hl. Bernhard.

[3] Aehnlich der hl. Bernhard sermo in fer. IV. hebd. sanctae n. 7: Et grave quidem omnino delictum illud originale, quod non solum personam infecit, sed et naturam.

[4] Aenigma fidei p. 111: Passa enim est divinitas cuncta quae carnis erant in

Mensch und ebenso der angenommene Mensch Gott geworden. Dagegen wurde der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur von Abälard gar keine Folge gegeben; in seinem Systeme genügte eine moralische Vereinigung Gottes mit dem Menschen Jesus, wie Nestorius sie gelehrt hatte.

Ferner bedurfte die Sünde vor der göttlichen Gerechtigkeit einer Sühne, wenn sie vergeben werden sollte, und nicht bloß die Sünde Adam's, sondern auch die persönlichen Sünden aller Menschen, welche ihren Culminationspunkt in dem Hasse erreicht haben, womit die Priesterschaft des jüdischen Volkes den Gesalbten des Herrn, die höchste Offenbarung der göttlichen Liebe, verfolgt und ans Kreuz geschlagen hat. Was somit Abälard gegen die Sühne des Gottmenschen einwendete, daß dieselbe erst durch die Sünde der Kreuziger möglich geworden, welche die Sünde Adam's im Paradiese weit überboten habe, hat im Gesagten schon seine Widerlegung. Es war ganz congruent, daß die Sünde gerade bei dieser Gelegenheit mit ihrem titanenhaften Bestreben, gleichsam ihren Todeskampf ringend und in ihrer gräßlichsten Gestalt sich gegen Gott erhob und so sich selbst vor den Augen der ganzen Welt verurtheilte. Wie Gott das Böse überhaupt dazu verwendet, das Gute zu befördern, so hat er auch diesen höchsten Grad menschlicher Bosheit in seine Pläne verwoben, um den Gehorsam des menschgewordenen Sohnes Gottes in der höchsten Vollkommenheit hervortreten zu lassen, indem durch jene Bosheit der Menschen vom Sohne Gottes das vollkommenste Opfer verlangt wurde, welches er mit vollkommenster Ergebung in Gottes Willen auf das bereitwilligste darbrachte [1].

Was gegen die Dienstbarkeit der Menschen in der Herrschaft des Teufels von Abälard vorgebracht wird, geht eigentlich nur gegen die Rechtmäßigkeit derselben, und diese braucht auch nach der Lehre der Offenbarung nicht im vollen Sinne des Wortes behauptet zu werden. Aber sonst erklärt die heilige Schrift diese Herrschaft des Teufels ausdrücklich als eine von Gott zugelassene [2]. Damit Gott dieselbe wieder aufhebe, war nach dem freien Wohlgefallen Gottes eine Sühne erforderlich, in welcher Forderung Abälard eine Grausamkeit erkennen will, in der That aber die göttliche Gerechtigkeit sich offenbart, indem sie für den Hochmuth der Sünde einen Act der Verdemüthigung, für den Ungehorsam derselben den Act des vollkommensten Gehorsams als Entgelt und Ersatz verlangt. Wer diese Gerechtigkeit Gottes nicht anerkennt, die nicht an dem vergossenen Blute, sondern an dem vollkommensten Gehorsame seines Sohnes Wohlgefallen hat und Befriedigung findet: der kann überhaupt weder von einer Erlösungsbedürftigkeit beseelt sein, noch der Erlösung durch Christum den Herrn einen Sinn abgewinnen [3].

C. Der hl. Bernhard, welcher die Irrthümer Abälard's mit dem größten Erfolge bekämpfte, erinnert an die Aussprüche der heiligen Schrift Joh. 11, 51; 14, 30; 19, 11; Luk. 22, 53; Kol. 1, 13; 2 Tim. 2, 25, um die Herrschaft des Teufels über das Menschengeschlecht zu beweisen, und bezeichnet die-

---

carne: quia passibilem carnem cum humanis affectibus Deus suscepit: non tamen compassa est cum carne, quia impassibilis semper in sua natura divinitas permansit.

[1] Disp. adv. Abael. c. 7. [2] Cf. l. c.

[3] De natura et dignitate amoris c. 11. n. 34.

selbe insoweit als eine gerechte, als Gott nach seiner strafenden Gerechtigkeit dieselbe als Strafe über das Menschengeschlecht verhängte [1]. Dieser vindicativen Gerechtigkeit Gottes sollte nun Genüge geschehen in dem Genugthuungswerke Christi, damit sie, verbunden mit der Barmherzigkeit die genannte Dienstbarkeit wieder aufhebe. Nicht durch physische Gewalt, sondern in Folge der Gerechtigkeit war jene Herrschaft begründet worden, auf demselben Wege sollte sie wieder beseitigt werden [2]. Hier gedenkt der hl. Bernhard auch der Ungerechtigkeit, womit der Teufel den Gerechtesten, welcher nicht unter dem Gesetze des Todes stand, mit den Banden desselben zu fesseln unternahm, und daher nach der Gerechtigkeit seiner Herrschaft vollständig beraubt wurde. Nur will der heilige Bernhard damit nicht sagen, daß Christus der Herr also dem Teufel die Genugthuung dargebracht habe, sondern nur, daß der Teufel durch seinen ungerechten Angriff auf den Gottessohn auch nach der Gerechtigkeit alle Ansprüche auf die die ihm eingeräumte Herrschaft verloren habe. Die Gerechten des Alten Bundes, auf welche Abälard hinwies, sind daraus befreit worden durch den Glauben an den kommenden Erlöser [3].

Eine Nothwendigkeit des Genugthuungswerkes Christi in dem Sinne, daß die Menschen nur durch den blutigen Kreuzestod Christi hätten gerettet werden können, behauptet der hl. Bernhard nicht, erkennt vielmehr in dem Erlösungswerke die Ausführung eines freien Rathschlusses Gottes [4]. Trotzdem aber leuchtet aus dem Erlösungswerke, wie es gerade ausgeführt worden ist, die Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit Gottes am glänzendsten hervor [5].

Eine Sühne für die Gerechtigkeit Gottes in dem Tode Christi zu finden, ist Abälard so fern, daß er eine solche Vorstellung für Gottes unwürdig hält, weil sie eine Grausamkeit in sich schlösse. Jedoch Gott hat kein Wohlgefallen an dem vergossenen Blute als solchem, sondern an dem vollkommenen Gehorsam, womit der Kreuzestod übernommen wurde. Und dieser Gehorsam erreichte einen so hohen Grad der Vollkommenheit gerade durch die Sünde und Bosheit derjenigen, welche diesen Tod über ihn verhängten, daß Gott den Gipfel der Bosheit dazu verwandte, um die Tugend auf dem Gipfel der Vollkommen-

---

[1] De erroribus Abaelardi c. 5: Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum; juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo.

[2] Ib. c. 6: Quid namque ex se agere poterat, ut semel amissam justitiam recuperaret homo servus peccati, vinctus diaboli? Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua; et ipsa sic est. Venit princeps hujus mundi, et in Salvatore non invenit quidquam: et cum nihilominus innocenti manus injecit, justissime quos tenebat amisit; quando is, qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria, jure illum, qui obnoxius erat, et mortis debito, et diaboli solvit dominio.

[3] L. c. c. 7: Propterea jam tunc sanguis Christi rorabat etiam Lazaro, ne flammas sentiret, quod et ipse credidisset in eum, qui erat passurus. Sic de omnibus electis illius temporis sentiendum, natos quidem et ipsos, aeque ut nos, sub potestate tenebrarum propter originale peccatum; sed erutos antequam morerentur et nonnisi in sanguine Christi.

[4] L. c. c. 8: Quis negat omnipotenti ad manum fuisse alios et alios modos nostrae redemptionis, justificationis, liberationis?

[5] Ib.: Cur, inquis, per sanguinem quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet, quod ita: cur ita, non licet.

heit erglänzen zu lassen[1]. Und das ist Gottes im höchsten Grade würdig. Dagegen läßt Abälard, wie oben schon bemerkt, das ganze Erlösungswerk bis dahin erblassen, daß der Sohn Gottes durch die Menschwerdung, durch sein bitteres Leiden und Sterben nichts Anderes gebracht haben soll als Belehrung. Wäre dem so, dann hätte sein Werk den unmündigen Kindern Nichts genützt, dann wäre der Pelagianismus mit seiner Behauptung, daß auch die Sünde Adam's von keinem andern Einfluß auf die Nachkommen gewesen wäre, als daß ihnen ein schlechtes Beispiel gegeben worden wäre, die einzig richtige Consequenz. Ueberkommen wir aber durch die Zeugung von Natur aus die Sünde, dann bedürfen auch wir der vollständigen Wiedergeburt zu einem neuen Leben und der Einpflanzung der Gnade Christi in unsere Natur und in unser Sein[2].

Die Wirkungen des Beispieles Christi sind wie der bloße Eindruck eines Gemäldes, wenn nicht die Entsündigung und Heiligung durch die neuschaffende Gnade Christi als Fundament vorangeht.

In ähnlicher Weise stellt der hl. Bernhard in allen anderen Schriften das Geheimniß der stellvertretenden Genugthuung Christi dar. Der menschgewordene Sohn Gottes hat mit voller Freiheit als einer, der eine unbeschränkte Macht über sein Leben hat[3], den schimpflichen Kreuzestod übernommen, darin das erhabenste Muster der Demuth, des Gehorsams und der Liebe gegeben und Genugthuung geleistet für die Sünden der ganzen Welt[4].

§ 69.

Die Lehre vom Werke der Erlösung bei Petrus Lombardus, Alexander von Hales und dem hl. Bonaventura.

A. Unter den Scholastikern des zwölften Jahrhunderts ist von besonderem Einfluß auf die Entwicklung der Schultheologie **Petrus Lombardus** gewesen.

1. Die Möglichkeit eines Verdienstes und einer Genugthuung auf Seiten

---

[1] L. c. c. 8: Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis, et illa morte expugnantis mortem, operantis salutem, restituentis innocentiam, triumphantis principatus et potestates, spoliantis inferos, ditantis superos, pacificantis quae in coelo sunt et quae in terra omnia instaurantis. Et quoniam haec tam pretiosa mors, voluntarie suscipienda adversus peccatum, non tamen poterat fieri nisi per peccatum; non delectatus quidem, sed tamen bene usus malitia sceleratorum et mortem de morte et de peccato damnavit peccatum. Et quanto illorum major iniquitas tanto hujus voluntas sanctior et eo potentior ad salvandum.

[2] Ib. c. 9.

[3] Cf. Sermo in fer. IV. hebd. s. n. 3: Potest humana vesania sibi ipsi in mortem sceleratas injicere manus; sed non est ponere animam suam: urgere eam magis et violenter abrumpere, quam ad nutum ponere est. Tibi, impie Juda, misera plane facultas fuit, non ponendi animam, sed perdendi: nec tradente te, sed trahente laqueo nequissimus ille spiritus tuus exivit, non emissus a te, sed amissus. Solus in mortem tradidit animam suam qui solus virtute propria regressus est ad vitam. Solus potestatem habuit ponendi, qui solus facultatem aeque habuit liberam resumendi, imperium habens vitae et mortis.

[4] Ib. n. 1. 5.

Christi findet auch Petrus Lombardus bedingt durch das freie Wahlvermögen desselben, freilich nicht der Sünde gegenüber, weil er nicht sündigen konnte, aber wohl den Leiden und den zeitlichen Strafen der Sünde gegenüber, welche der Gottmensch nicht mit Nothwendigkeit wie wir, sondern mit freier Wahl übernommen hat. Namentlich meint er die Ausdrücke des hl. Hilarius über die an sich leidensfreie menschliche Natur Christi dahin deuten zu können, daß dieser heilige Lehrer nur die Nothwendigkeit zum Leiden geläugnet habe[1].

Wegen dieser Freiheit des Willens konnte Christus auch für sich etwas verdienen, die Vorzüge des verklärten Leibes nämlich, auf welche er während seines irdischen Lebens mit Freiheit verzichtet hatte: die Leidensfreiheit und Unsterblichkeit des Leibes[2]. Freilich hätte Christus der Herr diese Vorzüge auch von vornherein in Folge der hypostatischen Union und ohne vorangehendes Verdienst beanspruchen können. Aber dann würde die menschliche Natur dadurch nicht so hoch erhoben worden sein, als jetzt, wo sie durch ein Verdienst erworben worden sind, an dem die menschliche Natur mitgewirkt hat[3]. Ohne alles Verdienst für sich — hätte der Herr eine Aehnlichkeit mit unserer sittlichen Beschaffenheit abgelehnt, die uns einen ganz besonderen Antrieb zur Nacheiferung gibt. Vornehmlich aber wollte der Herr für uns etwas verdienen, nämlich die Erlösung aus der Sünde und die Kindschaft Gottes. Zu dem Behufe hat er mit freiem Willen den Tod erduldet und dadurch zunächst eine Genugthuung für die Sünde Adam's geleistet. Denn wie Adam aus Stolz Gott gleich sein wollte und in dieser Absicht das Verbot Gottes im Paradiese übertrat, so ist der Gottmensch dem Menschen sogar im Tode, in der größten Erniedrigung, gleich geworden und hat dadurch einen Act der Verdemüthigung vollzogen, wodurch der Stolz des ersten Adam in superabundanter Weise aufgewogen worden ist, weil der Gottmensch sich viel tiefer verdemüthigt hat, als Adam sich voll Stolz erheben wollte. Wenigstens erhellt so das Entsprechende der Opfergabe und der Opferhandlung als eines Ersatzes für die Ueberhebung des ersten Adam[4].

Wir sind also durch den Tod des Herrn erlöst worden, vornehmlich weil durch das Blut des Unschuldigsten der Schuldbrief für alle Sünden gelöscht worden ist, aber auch insofern, als wir in dem Tode des Gottmenschen die unendliche Liebe Gottes gegen uns erblicken und dadurch zur Gegenliebe erwecket werden[5].

2. Hinsichtlich der vom hl. Anselm wenigstens scheinbar angenommenen Nothwendigkeit der Incarnation und Erlösung ist Petrus Lombardus nicht derselben Ansicht. Er will es nämlich zugeben, daß Gott auch auf einem anderen Wege die Menschen erlösen konnte[6]. Aber congruent ist der Weg, den Gott wirklich gewählt hat, in dem Grade, daß wir keinen congruenteren für die Menschen denken können; — denn auf welchem anderen Wege hätten wir so viel Vertrauen und Zuversicht auf Sündenvergebung und Heiligung gewinnen und eindringlicher belehrt werden können, uns vielmehr durch

[1] L. 3. dist. 15, 7. [2] Dist. 28, 2. [3] Ib. n. 4.

[4] Ib. n. 5: Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia, qui multo amplius est humiliatus, amaritudinem mortis gustando, quam ille Adam superbiit per esum ligni vetiti noxia delectatione perfruendo.

[5] Ib. dist. 19, 1. [6] Ib. dist. 20, 1.

Gottesliebe, Gehorsam, Geduld und Tugend an dem Kampf gegen das Reich des Bösen zu betheiligen als durch Macht und Gewalt?

B. Alexander von Hales steht in der Frage nach der absoluten Nothwendigkeit der Incarnation auf Seiten des hl. Anselm, und das kann als Beweis dienen, daß der Ausdruck in der Schrift des hl. Anselm Cur Deus homo wirklich auf eine solche Nothwendigkeit hindeutet, obschon auch eine andere Erklärung möglich ist. Alexander von Hales sagt nämlich, daß die Vergebung der Sünde ohne alle entsprechende Genugthuung, wenn sie auch für die Barmherzigkeit Gottes, abstract für sich betrachtet, möglich sei, für die göttliche Gerechtigkeit und Wesenheit einen Widerspruch in sich schließe[1]. Nun ist aber keine Creatur, somit auch kein Mensch vermögend, Gott eine äquivalente Genugthuung für die Sünde zu leisten[2].

Die Unendlichkeit des Verdienstes Christi wird bei Alexander von Hales vornehmlich aus dem unendlichen Werthe der Opfergabe hergeleitet, die der Gottmensch seinem himmlischen Vater darbrachte, indem das geopferte Leben Christi das Leben Gottes war[3].

C. Der hl. Bonaventura fußt in vielen Punkten auf der Summe seines eben genannten Ordensgenossen und Lehrers, aber er hat die Soteriologie weiter geführt.

1. Der Satz von der freien Uebernahme aller Gebrechen, Mühseligkeiten und Leiden der menschlichen Natur, mit Ausnahme derjenigen, welche zur Sünde reizen oder aus der persönlichen Sünde stammen oder für den Gottmenschen incongruent sind, kehrt auch beim hl. Bonaventura wieder und zwar mit der näheren Erklärung, daß der Herr diese freie Wahl nicht nur mit dem göttlichen, sondern auch mit dem menschlichen Willen vorgenommen hat[4]. Zu diesen angenommenen Gebrechen gehört nicht die Unwissenheit[5], wohl aber das Schmerzgefühl, welches bei Christo größer war, als bei irgend einem Andern, wir mögen nun die Ursache des Schmerzes berücksichtigen, indem er nicht für sich litt, sondern für seine Feinde und für die undankbaren Menschen, oder die Intensivität des Schmerzes, indem er gerade des schmerzlichsten Todes am Kreuze gestorben ist, oder die Empfindlichkeit des Leidenden, die bei keinem Menschen eine gleiche gewesen ist[6].

---

[1] Summa P. 3. qu. 1. membr. 4: Si ergo misericordia hominis laudatur ex remissione alicujus delicti sine satisfactione: cum ipsa Dei misericordia sit in infinitum laudabilior: debet dimittere peccatum de sua misericordia sine aliqua satisfactione; ergo potest haberi reparatio per remissionem peccati sine satisfactione ..... Si autem referatur ad adnotatum, quia tunc posse de justitia est posse secundum congruentiam meritorum, et hoc modo non potest Deus peccatum inpunitum sine satisfactione dimittere, nec peccator ad beatitudinem, qualem habiturus erat ante peccatum, poterit pervenire.

[2] Ib. membr. 7.

[3] Ib. qu. 16. membr. 4. a. 2: Vita Christi qua vivebat in carne, erat vita Dei; sed nulla vita, qua vivat creatura, est major vita Dei. Relinquitur ergo quod dare hanc vitam erit majus quam fuerit ablatio vitae aeternae.

[4] In Sentt. 3. dist. 15. a. 1. qu. 3: Et sic patet, quod tales defectus fuerunt in Christo non necessitate generationis, sed voluntate dispensationis, voluntate, inquam, divina praeveniente, sed voluntate creata concomitante.

[5] Siehe oben S. 264. [6] Ib. dist. 16. a. 1. qu. 2.

Nothwendig ist das Leiden des Herrn nur in einem bedingten und beschränkten Sinne zu nennen, d. h. nothwendig necessitate finis unter der Bedingung, daß Gott schon beschlossen hatte, das Menschengeschlecht durch eine äquivalente Genugthuung zu erlösen, weil dann das Leiden des Herrn als das einzige Mittel sich darstellte. Auch insofern kann man das Leiden und Sterben des Herrn nothwendig nennen, als dasselbe mit der leiblichen Natur, wie sie Christus einmal angenommen hatte, von selbst verbunden war, wenn es nicht durch ein Wunder gehindert wurde [1].

Thatsächlich hat der Herr den Schmerz empfunden sowohl in seiner sinnlichen Natur, und zwar hier zunächst den körperlichen Schmerz, als auch in seiner geistigen Natur, und hier zunächst und vornehmlich das Mitleiden über die Sünden der Menschen [2].

2. Die Erlösung der Menschen begriff auch die Befreiung aus der Herrschaft des Teufels in sich, der einerseits die Menschen zurückhielt von dem Eintritt in den Himmel und die abgeschiedenen Seelen in der Vorhölle in Gefangenschaft hatte, andererseits auch zur Sünde reizte und verführte. In ersterer Hinsicht ist die Macht des Teufels vollständig gebrochen, in anderer Hinsicht geschwächt worden, weil die christliche Wahrheit und Gnade die Unwissenheit und Schwäche vielfach verscheucht, und die Kirche ein mächtiges Gottesreich auf Erden gegründet hat [3].

3. Die Möglichkeit, die Menschen auch auf anderem Wege zu erlösen, wird vom heiligen Lehrer ausdrücklich betont, und die vom hl. Anselm gelehrte Nothwendigkeit als eine bedingte gedeutet, unter der Voraussetzung nämlich, daß die Incarnation und Erlösung durch den Gottmenschen von Ewigkeit her beschlossen war [4]. Aber daneben wird die Congruenz der Erlösung auf dem Wege einer äquivalenten Genugthuung sowohl für Gott als für die Menschen festgehalten und ausgeführt. Für Gott war sie am congruentesten, weil durch sie nicht nur seine Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit zur glänzendsten Offenbarung kam; für den Menschen, da durch Erduldung der Strafe und durch das Verdienst eines Gliedes der Menschheit Gott die geraubte Ehre wiedergegeben wurde, was ehrenvoller für ihn ist, als einfache Vergebung [5]. Eine äquivalente Genugthuung mußte einen Ersatz einerseits für die Schuld der Sünde und andererseits für den durch die Sünde angerichteten Schaden umfassen; und dazu war eine Creatur nicht vermögend. Sie kann höchstens irgend eine Genugthuung für die persönliche Sünde leisten. Dagegen war das Genugthuungswerk Christi ein solches, daß es vollkommener nicht gedacht werden kann, indem vom Menschen nichts Schmerzlicheres erduldet werden kann als der Tod, und dem Stolze des ersten Adam keine größere Verdemüthigung entgegengestellt werden konnte, als die Erniedrigung des Herrn über die ganze Welt bis in die Fesseln des Todes; da nichts Geeigneteres gedacht werden kann, um die Liebe der Menschen zu gewinnen, als die Liebe des sterbenden Heilandes [6].

---

[1] Ib. qu. 3. [2] Ib. a. 2. qu. 3. [3] Ib. dist. 19. a. 1. qu. 3.

[4] Ib. qu. 6: Ad illud vero quod objicitur in contrarium de Anselmo, dicendum quod illae auctoritates intelliguntur quantum est ex parte nostra praesupposita dispositione divina, qua nos sic et non alio modo liberare decrevit.

[5] Ib. dist. 20. a. 1. qu. 2. [6] Ib. qu. 5.

§ 70.

Die Lehre des hl. Thomas über das Werk des Erlösers. Die Empfängniß, Geburt, Taufe und das öffentliche Lehramt des Herrn; Beziehungen dieser Begebenheiten auf das Werk der Erlösung.

In der Summe der Theologie behandelt der hl. Thomas unter dem Titel über das Werk des Herrn nicht nur die Soteriologie oder die Glaubenslehren über das Heil, welches der Gottmensch uns durch seine stellvertretende Genugthuung, wie durch sein Lehramt und Hirtenamt gebracht hat, sondern auch die über alle Phasen und wichtigen Abschnitte seines irdischen Lebens.

1. Den menschlichen Leib hat der Sohn Gottes bei der Empfängniß vom heiligen Geiste der Materie nach aus dem Geschlechte oder Samen Adam's, aber aus dem Blute der reinsten Jungfrau Maria entnommen, nicht aus einem integrirenden Theile des Leibes Mariens, indem er deren Integrität nicht im geringsten trüben oder beeinträchtigen wollte, sondern aus dem reinsten Herzblute derselben, nicht ex sanguine menstruo, welches Blut zur Reinigung des übrigen dienen soll [1]. So war also der Leib des Herrn der Materie und dem Ursprunge nach (originaliter) in Adam und in den Vorfahren Mariens vorhanden, aber nicht wie der unsrige seminaliter, dem Keime nach, weil alle natürliche Zeugung bei der Empfängniß des Herrn ausgeschlossen war. Das active Princip bei der Empfängniß des Leibes Christi war der heilige Geist, und gerade diese dritte Person in der Gottheit, weil die Incarnation die vollkommenste Offenbarung der Liebe und Gnade Gottes und auf die Heiligung der Menschen berechnet war [2]. Jedoch ist die Verursachung des Leibes Christi durch den heiligen Geist eine wunderbare gewesen und nicht zu vergleichen mit der natürlichen Zeugung in dem Sinne, als könnte er auch der Vater Christi genannt werden. Durch die Präposition de in dem Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses (qui conceptus est de Spiritu sancto) soll die Gleichwesentlichkeit des Herrn mit dem heiligen Geiste nach seiner göttlichen Natur, wie die Verursachung des menschlichen Leibes durch den heiligen Geist ausgedrückt werden [3]. Der allerseligsten Jungfrau kam von Seiten ihres Leibes nur eine passive Mitbetheiligung bei der Empfängniß des Herrn zu.

Ueber den Ursprung des einzelnen Menschen theilt der englische Lehrer mit Aristoteles dieselbe Ansicht, daß nur die nutritive und sensitive Seele im Momente der Conception mit dem menschlichen Leibe sich verbinde, wogegen die vernünftige Seele erst nach einiger Zeit geschaffen werde und mit dem Fötus sich vereinige [4]. Jedoch nahm er für die Empfängniß des Herrn eine Ausnahme an, indem bei diesem die vernünftige Seele nicht etwa später, sondern in dem Momente der Empfängniß und zwar die vollständige menschliche Natur erschaffen und mit dem Logos vereinigt wurde. Ueber die genannte aristotelische Voraussetzung wird im folgenden Theile der Dogmengeschichte eingehend die Rede sein.

---

[1] S. th. 3. qu. 31. a. 5. [2] Qu. 32. a. 1. [3] Ib. a. 2.
[4] Qu. 33. a. 2.

Richtig folgert der heilige Lehrer ferner, daß die Ausstattung der menschlichen Natur Christi mit allen Gaben und Gnaden sogleich bei der Empfängniß stattgefunden hat, weil es an der Empfänglichkeit zur Aufnahme der Gnade in keinem Momente gebrach. Auch das menschliche Erkennen ward sogleich durch das lumen gloriae und die Anschauung Gottes erfüllt und mit der eingegossenen Erkenntniß (scientia infusa) ausgestattet, weil diese Erkenntnißweise, die auch den Engeln eignet, der sinnlichen Wahrnehmung als Vorbedingung nicht bedurfte, und selbst wenn sie derselben bedurft hätte, nicht ohne die Hülfe des fünften Sinnes, des Gefühls, gewesen wäre. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß der Gottmensch vom ersten Momente der Empfängniß an verdienstliche Handlungen setzen konnte und wirklich verdient hat [1].

2. Die Geburt kommt in einem gewissen Sinne der Person und in einem anderen der Natur zu: der Person, insofern sie der Träger des Seins und des Subsistirens ist; der Natur, insofern durch sie die Person ein besonders qualificirtes Sein erhält. Insofern also das Geborenwerden das Sein und Dasein für sich oder die Subsistenz zum Ziele hat, gehört auch das Geborenwerden aus der Jungfrau Maria dem Sohne Gottes an und wiederum auch der menschlichen Natur, indem durch die Natur die Qualität des Seins, das wesenhafte oder wesentliche Sein (esse essentiae) bedingt war [2]. Hinsichtlich der Naturen wird daher Christo dem Herrn eine doppelte Geburt beigelegt; und von der anderen Seite muß man sagen, daß derselbe Sohn Gottes, welcher von Ewigkeit her aus dem Vater geboren, auch aus der Jungfrau Maria geboren sei; daß Maria die Gottesgebärerin sei [3]. Demgemäß beantwortet sich die Frage, ob Christo dem Herrn eine doppelte Sohnschaft oder nur eine Sohnschaft beizulegen ist, kraft welcher er von Ewigkeit her aus dem Vater und in der Zeiten Fülle aus der Jungfrau geboren ist. Gott kann zwar im Laufe der Zeiten in verschiedene Beziehungen zu seinen Geschöpfen treten, als Schöpfer, Erhalter, Herr, Gesetzgeber, Heiligmacher u. s. w.; aber alle diese Beziehungen oder Relationen sind nur in den Geschöpfen von einander realiter, in Gott, dem absolut Einfachen, nur virtuell (secundum rationem) verschieden. Daher ist in Christo die Sohnschaft, worin er zum himmlischen Vater steht, nicht realiter von der Sohnschaft aus der Jungfrau Maria verschieden. Insofern gibt es nur eine Sohnschaft Christi, sobald wir sie von der Person des Gottmenschen aussagen. Allein in der menschlichen Natur Christi ist doch die Sohnschaft von der Jungfrau Maria realiter vorhanden und nicht identisch mit der Gottessohnschaft. Insofern kann Christo eine doppelte Sohnschaft beigelegt werden, wie eine doppelte Geburt: eine ewige aus dem Vater und eine zeitliche aus der Jungfrau.

In der endlichen Welt kommt eine Verdoppelung oder Vervielfachung einer analogen Beziehung öfter vor. Der Vater kann, während er zu seinen leiblichen Kindern in dem Verhältniß der leiblichen Vaterschaft steht, zu andern angenommenen Kindern das Verhältniß einer andern Vaterschaft haben. Aehnlich ist der Schüler gleichsam ein geistiger Sohn seines Lehrers, aber der Lehrer

---

[1] Qu. 34. a. 2. [2] Qu. 35. a. 1. 2. [3] Ib. a. 3.

kann in mehreren verschiedenen Wissenschaften Unterricht ertheilen; und dann stehen die einzelnen Schüler in den verschiedenen Wissenschaften auch in einem verschiedenen Verhältniß der Sohnschaft zu ihm. Aehnlicher Weise ist die Beziehung oder Relation der allerseligsten Jungfrau zu ihrem göttlichen Sohne eine andere mit Rücksicht auf dessen göttliche und eine andere mit Rücksicht auf dessen menschliche Natur. Die letztere Relation ist realiter in der menschlichen Natur des Herrn, und insofern der persönliche Träger dieser menschlichen Natur der Sohn Gottes ist, insofern ist derselbe auch realiter und in Wahrheit der Sohn Mariens [1].

Die Geburt des Herrn vollzog sich fern von dem öffentlichen Schauplatz der Welt und wurde zunächst nach der allerseligsten Jungfrau nur Einzelnen, dem hl. Joseph, der hl. Elisabeth, den Hirten zu Bethlehem und den Weisen aus dem Morgenlande mitgetheilt, damit sie durch diese auch Andern kund werde. Dieß ist nämlich der gewöhnliche Weg für die Verbreitung der göttlichen Offenbarung [2].

Die Beschneidung hat der Herr übernommen, um die Wahrheit seiner menschlichen Natur bestätigen zu lassen, um die Beschneidung als eine göttliche Anordnung zu heiligen, sich als einen wahren Israeliten legitimiren zu lassen, um uns durch diese Beobachtung des Gesetzes ein Beispiel des Gehorsams zu geben, um durch die Uebernahme der Gesetzeslast alle Menschen davon zu befreien [3].

3. Christus der Herr ließ sich von Johannes im Jordan taufen, um so die Taufe einzuweihen für die Bestimmung, welche sie in seinem Reiche erhalten sollte, um das Wasser für dieselbe zu heiligen, ferner um durch das Zeugniß des damaligen größten Propheten und durch die Stimme vom Himmel sich als den Sohn Gottes und damit als den Welterlöser zu offenbaren, sowie um alle Menschen durch sein Beispiel zu ermuntern und willfährig zu machen für den Empfang der Taufe und für die Uebung der Buße [4].

Uebrigens legt der hl. Thomas der Taufe des Johannes keine sündentilgende Kraft bei, wie sie von einigen Vätern angenommen worden war; sie soll nach ihm nur eine auf das Christenthum vorbereitende Bedeutung haben, nämlich auf die Taufe Christi hinzuweisen und zur Buße und Sinnesänderung aufzufordern [5]. Die Taufe des Johannes konnte daher in keinem Falle das Sacrament ersetzen.

4. Mit Absicht hat der Herr während seines öffentlichen Lehramtes nicht ein Leben der strengsten Abtödtung wie Johannes geführt, sondern sich der gewöhnlichen Lebensweise der übrigen Menschen angeschlossen (Matth. 11, 9); wie denn auch der Apostel Paulus dem Herrn hierin folgte und sich bestrebte, Allen Alles zu werden (1 Cor. 9, 22) [6]. Namentlich übte der Herr nicht ununterbrochen das Fasten, wohl aber befolgte er für seine Person vollkommen die freiwillige Armuth, weil dieß überhaupt der Weg ist, welcher am sichersten zur Vollkommenheit führt, indem dieselbe einerseits gegen die Gefahren des Reichthums, andrerseits auch gegen die der unfreiwilligen und drückenden Armuth schützt, welche nur zu leicht zum Stehlen,

---

[1] Qu. 35. a. 5. [2] Qu. 36. a. 1. [3] Qu. 37. a. 1.
[4] Qu. 38. a. 1. [5] Ib. a. 3. [6] Qu. 40. a. 2.

Lügen und Betteln Anlaß gibt. Er wollte uns zeigen, wie man mit ungetheiltem Herzen dem Lehramte sich hingeben und sein Herz von allen zeitlichen Sorgen frei machen solle, um dem Berufe mit ganzer Seele zu leben; er wollte die äußerliche Armuth mit Freiheit auf sich nehmen, um uns reich zu machen an geistigen Gütern der Gnade; er wollte verhüten, daß man seinem öffentlichen Wirken egoistische Motive unterlege, und seine göttliche Würde durch das unscheinbare Gewand der Armuth um so glänzender hindurchleuchten lassen [1].

Nach der Taufe und dem vierzigtägigen Fasten ließ sich der Herr versuchen, um zu zeigen, daß Jeder, auch der Heilige, der Wachsamkeit gegen Versuchungen bedürfe, um uns mit seinem Beispiele zu lehren, wie wir die Versuchungen überwinden sollen [2].

5. Christus der Herr hat als der erste und einzige allgemeine Lehrer der ganzen Menschheit nur mündlich und nicht schriftlich gelehrt. Die vollkommenste Lehrweise ist nämlich die mündliche, weil so das Wort, je unmittelbarer es vom Herzen kommt, auch um so leichter zum Herzen dringt. Die Lehre Jesu ist außerdem so inhaltreich, daß sie in einer Schrift nicht erschöpft werden konnte; sie sollte wie ein Sauerteig das geistige Leben der Menschheit ganz durchdringen; sie sollte, wie ein Samenkorn in die Erde geworfen, zu einem Baume heranwachsen, an dessen Früchten sich nähren alle Völker bis zum Ende der Tage. Hätte aber der Herr eine schriftliche Abfassung seiner Lehre hinterlassen, so würde man darüber hinaus nichts mehr anzunehmen verleitet werden. Er wollte auch durch das mündliche Lehramt seiner Kirche und durch die sichtbaren lebendigen Träger desselben alle Gläubigen zu einer großen sichtbaren Gemeinschaft vereinigen und zu einem lebendigen Organismus zusammenfügen. Hätte der Herr aber seine Lehre schriftlich abgefaßt, so würde der Einzelne nur an die todte Schrift sich wenden und das Band mit der Kirche zerreißen oder lockern.

§ 71.

(Fortsetzung.)

Das Leiden und Sterben des Herrn und sein stellvertretendes Genugthuungswerk.

1. Der hl. Anselm hatte durch die tiefsinnigen Erörterungen in der Schrift: Cur Deus homo der christlichen Speculation über das Grunddogma von der stellvertretenden Genugthuung Christi einen gewaltigen Anstoß gegeben und den Versuch gemacht, die Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung eines Gottmenschen und die der Incarnation mit rationellen Gründen zu erweisen. Unter allen nachfolgenden Erklärungsversuchen ist jedoch der des englischen Lehrers der gelungenste und vollkommenste. Er hält namentlich die goldene Mitte zwischen seinem Vorgänger, dem hl. Anselm, und seinem Nachfolger, dem Duns Skotus. Demgemäß erkennt er weder eine Nothwendigkeit der Incarnation, noch eine der stellvertretenden Genugthuung durch den Gott-

---

[1] Ib. a. 3. [2] Qu. 41. a. 1.

menschen an, als wäre dieß der einzig mögliche Weg gewesen, auf welchem die Menschen aus Sünde und Elend erlöst werden konnten. Noch weniger kann in diesem Sinne eine Nothwendigkeit des bitteren Leidens und Sterbens des Gottmenschen behauptet werden, als wenn die Erlösung nur dadurch hätte bewirkt werden können. Auch war der vom Gottmenschen gewählte Weg nicht in dem Sinne ein nothwendiger, als wenn der Herr durch äußere unwiderstehliche Gewalt gezwungen worden wäre. Gott konnte namentlich die Schuld der Sünde Adam's auch einfach ohne Strafe vergeben, weil er als Richter in eigenen Angelegenheiten nicht durch die Gerechtigkeit im Interesse Anderer genöthigt wurde, sondern auf sein Recht verzichten konnte. Nur der Richter in Angelegenheiten Anderer darf die Rechte dieser nicht verletzen, noch auch das Wohl einer ganzen Communität (bonum commune) beeinträchtigen [1]. Jedoch liegt in der genannten Möglichkeit für Gott noch nicht, daß er die Sünde überhaupt für straflos erklären oder daß Gott bei der Beherrschung der moralischen Ordnung von der Offenbarung seiner Gerechtigkeit ganz und gar Abstand nehmen könnte. Es wird nur angenommen, daß Gott seinen vernünftigen Geschöpfen während ihrer Prüfungszeit die Sünde auch ohne Strafe in einzelnen Fällen vergeben, unter Umständen ihnen also die Prüfungszeit verlängern kann. Den höchsten Endzweck und die dazu unumgänglich nothwendigen Mittel will Gott nach seiner Gerechtigkeit nothwendig; aber die Strafe und Genugthuung für die Sünde ist nicht in jedem einzelnen Falle ein nothwendiges Mittel zur Aufrechthaltung und Beherrschung der moralischen Ordnung. Jedoch stimmt der heilige Lehrer rücksichtlich einer bedingten Nothwendigkeit der Incarnation mit dem hl. Anselm überein, und hält die Ansicht aufrecht, daß, wenn Gott einmal beschlossen hatte, nach seiner strengen Gerechtigkeit eine äquivalente Genugthuung für die Sünde von den Menschen als Vorbedingung zur Erlösung zu erlangen, kein anderer Weg für diese möglich war, als die stellvertretende Genugthuung des Gottmenschen. Unter dieser Voraussetzung des göttlichen Rathschlusses über die Forderung einer äquivalenten Genugthuung betrachtet also auch der hl. Thomas die Incarnation als ein nothwendiges Mittel [2].

Außerdem ist auch die Art und Weise der Genugthuungsleistung Christi, obwohl sie nicht nothwendig an sich war, jedenfalls die passendste und congruenteste. Denn aus dem Leiden und Sterben des Gottmenschen erkennen wir, wie sehr Gott uns geliebt hat; in ihm haben wir das vollkommenste Tugendbeispiel für alle Lagen des Lebens und für alle Bedrängnisse, in welche wir gerathen können; jetzt sind wir nicht nur frei geworden von aller Schuld, was auch durch einfache Vergebung hätte geschehen können, sondern wir haben auch Ansprüche auf die Gnade und die ewige Glorie erhalten. Durch dasselbe Leiden und Sterben des Gottmenschen haben wir einen um so kräftigeren

---

[1] Qu. 46. a. 2: Ad tertium dicendum quod haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem.

[2] Ib. a. 1.

Antrieb erhalten, die Sünde nicht wieder zu begehen; und ebenso haben wir jetzt, wo ein Glied unseres Geschlechtes den Teufel überwunden hat, unsere Ehre gegenüber dem Teufel wieder gewonnen [1].

Im Speciellen ist auch gerade der Tod am Kreuze die passendste Genugthuung für die Sünde geworden; denn durch den schimpflichsten Tod hat Christus die größte Genugthuung geleistet und uns das erhabenste Muster gegeben; durch den Tod am Holze hat er die Sünde unter dem Holze im Paradiese wieder gut gemacht und durch den am meisten öffentlichen Tod vor den Augen der Welt am passendsten die Welt erlöst [2].

Der obenerwähnte Satz von der bedingten Nothwendigkeit der Incarnation, wenn Gott einmal eine äquivalente Genugthuung zu fordern beschlossen hatte, wird vom hl. Thomas damit begründet, daß eine äquivalente Genugthuung für die Sünde eine unendliche sein mußte, somit eine solche, welche über die Kräfte der Creatur hinausgeht. Denn die Sünde involvirt in sich eine unendliche Schuld und ist ein unendliches Uebel: einmal deßhalb, weil die Schuld der Sünde zu bemessen ist nach der unendlichen Majestät des Beleidigten; sodann, weil durch die Sünde dem Menschen ein unendliches Gut geraubt wurde, der Besitz Gottes; und zuletzt, weil die Sünde Adam's zur Sünde der menschlichen Natur geworden war, die in einer unendlichen Reihe von Individuen sich wiederholen kann [3]. Die entsprechende Genugthuung für diese Sünde zu leisten geht also über die Kräfte eines endlichen Wesens hinaus und zwar aus dem zuerst angeführten Grunde ganz unbedingt. Die Unendlichkeit der Schuld, wegen der unendlichen Majestät des Beleidigten, kann nur auf entsprechende Weise gesühnt werden durch ein Verdienst und eine Genugthuung, welche wegen der unendlichen Majestät des Genugthuenden einen unendlichen Werth erhält. Der Genugthuende mußte also Gott selbst sein und doch wiederum ein Mensch, wenn er Strafe übernehmen und dadurch eine Sühne leisten, und wenn er die Früchte derselben den Mitmenschen zuwenden wollte.

2. Um diese von Gott beschlossene äquivalente Genugthuung zu leisten, mußte also Gott Mensch werden, und er hat sie geleistet durch freiwillige Uebernahme der Strafen der Sünde, vornehmlich des Todes, aus Gehorsam und Liebe gegen den himmlischen Vater — derjenigen Sündenstrafen nämlich, deren Uebernahme mit der göttlichen Persönlichkeit des Gottmenschen vereinbar war [4]. Ein Verdienst hat der Gottmensch durch jede freie Handlung erworben, welche aus Liebe zu Gott hervorging; aber Genugthuung hat er geleistet durch Uebernahme der zeitlichen Sündenstrafen, gegen welche das sinn-

---

[1] Ib. a. 3. [2] Ib. a. 4.

[3] In Sentt. 3. dist. 20. qu. 1. a. 2: Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam, quia peccatum pro quo fiebat satisfactio infinitam quandam habebat ex tribus. Primo ex infinitate majestatis divinae, in quantum offensa fuerat per contemtum inobedientiae; quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono, quod per peccatum auferebatur quod est infinitum, id est ipse Deus, cujus participatione homines fiunt beati. Tertio ex ipsa natura quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quandam habet, in quantum possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem purae creaturae non potest habere infinitam efficaciam.

[4] Siehe oben S. 277.

liche Begehren der menschlichen Natur sich empörte. Jedoch zum Verdienen wie zum Genugthun gehört die Freiwilligkeit des betreffenden Werkes, mit andern Worten, daß der Verdienende oder Genugthuende der Herr (dominus) seines Werkes sei. Diese Freiwilligkeit fehlte nicht bei der Uebernahme des Leidens und Sterbens von Seiten des Gottmenschen. Ihm stand nicht nur die Macht zu, die Gewalt, welche man ihm anthat, zurückzuweisen, wie er zum Beweise dessen die Cohorte, welche ihn im Garten Gethsemani gefangen nehmen wollte, zu Boden streckte, sondern auch die, den Leib vor dem Tode zu schützen. Und auf den Gebrauch dieser Macht leistete er mit Freiheit Verzicht, sowohl mit seinem göttlichen, als mit seinem menschlichen vernünftigen und freien Willen [1]. Die Strafen der Sünde mußte der Herr übernehmen, wenn die verdienstliche Leistung den Charakter einer Genugthuung an sich tragen sollte, und zwar den Tod, wenn die Genugthuung eine universale für alle Menschen und zugleich das Muster für alle andere menschliche Genugthuung sein sollte, weil der Tod alle anderen zeitlichen Sündenstrafen in sich schließt und selbst die höchste derselben ist [2]. Jedoch will der heilige Thomas damit nicht behaupten, wie er ausdrücklich bemerkt, daß keine andere stellvertretende Genugthuung möglich gewesen sei, als durch Uebernahme des Todes. Dieser Weg war nur der congruenteste [3].

Und Gott hatte diese Art und Weise der Genugthuung einmal festgesetzt, und Christus der Herr hat diesen göttlichen Willen in freiem Gehorsam zur Ausführung gebracht. Hier könnte man fragen, ob denn nicht der Gehorsam verlangende Wille Gottes eine Nöthigung für den Gottmenschen mit sich gebracht und so die Verdienstlichkeit aufgehoben habe, weil Christus nicht sündigen und daher auch den schuldigen Gehorsam nicht zurückweisen konnte. Der heilige Thomas ist auf solche Bedenken nicht ausdrücklich eingegangen. Aber wenn auch ein verpflichtender Wille Gottes zur Uebernahme des Todes für Christus gegeben war: dem freien Willen bleibt trotzdem Spielraum genug, um die Verdienstlichkeit zu begründen. Denn die Art und Weise wie der Zeitpunkt des Todes, noch mehr die Vollkommenheit der Gottesliebe und der freudigen Gehorsamsgesinnung war ein Gebiet, welches jedenfalls der freien Entscheidung des Gottmenschen anheimgestellt war [4].

Diese Freiheit von Zwang und Nöthigung wird vom englischen Lehrer stets als unerläßliche Bedingung für jegliches Verdienst überall hervorgehoben, ausdrücklich da, wo er die Bedingungen zum Verdienste speciell erörtert (In sentt. 3. dist. 18. qu. 1). Da stellt er ausdrücklich als solche drei auf: erstens rücksichtlich des Verdienenden, daß er eben noch etwas zu erwerben hat, daß er den Lohn und sein letztes Endziel noch nicht vollkommen besitzt

---

[1] S. th. 3. qu. 47. a. 1.

[2] In Sentt. 3. dist. 20. qu. 1. a. 3: Dicendum quod Christi satisfactio fuit non pro uno homine tantum, sed pro tota humana natura, unde duas conditiones concernere debuit, ut esset universalis omnium satisfactionum quodammodo et ut esset exemplaris omnium satisfactionum particularium.

[3] Ib. a. 4.

[4] S. th. 3. qu. 47. a. 2: Ad secundum dicendum, quod obedientia, etsi importat necessitatem respectu ejus quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu imputationis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi.

(daß er in statu viatoris sei); zweitens rücksichtlich der Handlung, daß der Verdienende Herr (dominus) derselben sei, sie als sein Eigenthum betrachten könne, d. h. sie mit freiem Willen hervorgebracht habe; drittens, daß die Handlung dem Lohne in etwa entspreche und proportionirt sei, wenn auch nicht nach der Regel für die justitia commutativa, doch für die justitia distributiva, welche Proportion durch die heiligmachende Gnade und die Charitas, d. h. durch die von dieser befohlene, unmittelbare Beziehung der Handlung auf das letzte Endziel hervorgerufen wird [1]. Alle diese Bedingungen treffen nun bei jeder guten Handlung, namentlich beim Leidensgehorsam des Gottmenschen zu, und daher konnte Christus auch für sich etwas verdienen, weil er während seines irdischen Lebens die Verklärung seiner leiblichen Natur noch nicht besaß. Durch freie gute Werke hat er sich Ansprüche darauf, als auf ein ihm Gebührendes der Gerechtigkeit gegenüber gewonnen, und zwar er als Gottmensch nicht nur der distributiven, sondern auch der strengen Gerechtigkeit gegenüber [2].

3. Christus der Herr hat durch sein bitteres Leiden und Sterben, welches er aus freier Liebe übernommen, sich nicht nur ein hohes Verdienst, sondern das höchste, ein Verdienst von einem unendlichen Werthe erworben und Genugthuung geleistet für die Sünden der Welt. Die Höhe des Verdienstes richtet sich auch nach der Größe der Schmerzen, welche der Herr erduldet hat; und diese war die denkbar größte, wir mögen sehen auf den Umfang derselben, denn der Herr hat gelitten den schmerzlichsten Tod, an allen Gliedern des Leibes, an der ganzen Seele, indem er die Sünden der Welt auf sich lud, oder wir mögen in Anschlag bringen die natürliche Empfindlichkeit für den Schmerz am Leibe wie an der Seele, oder wir mögen sehen auf das ungehinderte Hervortreten des natürlichen Schmerzgefühls, welchem der Herr ganz freien Lauf ließ, oder wir mögen an die klare Voraussicht denken, womit die Schmerzen schon im voraus vollständig erkannt und empfunden wurden [3].

Weiterhin erhellt die Vollkommenheit des Verdienstes Christi und sein unendlicher Werth aus der Vollkommenheit der Liebesgesinnung, womit der Kreuzestod übernommen wurde, und aus dem Werthe der Gabe, welche Gott zur Sühne dargebracht wurde [4]. Nicht das Leben eines einfachen Menschen

---

[1] In Sentt. 3. dist. 18. qu. 1. a. 2: Et haec tria in Christo reperiuntur. Ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, scilicet quantum ad operationem animae, quibus erat beatus et comprehensor, tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum quae ad gloriam pertinent, in quantum sc. erat passibilis anima et corpore, et in quantum erat corpore mortalis; et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi. Similiter et omnis actus ejus informatus erat charitate; et iterum actus sui dominus erat per libertatem voluntatis, et ideo omni actu suo meruit.

[2] Ib. qu. 1. a. 5: Cum igitur Christus passionem suam voluntarie sustinuerit (oblatus enim est, quia ipse voluit Is. 53) et voluntas ista charitate fuerit informata, non est dubium, quod per suam passionem meruerit.

[3] S. th. 3. qu. 46. a. 6.

[4] Ib. qu. 48. a. 2: Ad tertium dicendum quod dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam. Cf. In Sentt. 3. dist. 20. qu. 1. a. 3: Ad secundum dicendum quod vita corporalis Christi habebat quendam infinitum valorem ex divinitate conjunctum, in quantum non erat

wurde der göttlichen Gerechtigkeit zur Sühne dahingegeben, sondern das Leben des Gottmenschen, welches einen unendlichen Werth hat, weil Gott selbst der persönliche Träger desselben war. Vornehmlich jedoch erhielt das Verdienst und die Genugthuung Christi daher einen unendlichen Werth, weil es das Werk des menschgewordenen Sohnes Gottes war, der die menschliche Natur als Instrument gebrauchte, um dadurch Göttliches zu wirken und den guten Werken einen göttlichen und unendlichen Werth zu verleihen. Der hl. Thomas kommt oft auf diesen entscheidenden Grund zurück, so oft er den unendlichen Werth und das Superabundante des Verdienstes Christi beweisen will [1]. Darin ruht ganz besonders die Wahrheit und der Vorzug der Auffassung des hl. Thomas von dem Genugthuungswerke Christi vor der Auffassung des Duns Skotus, welche im folgenden Paragraphen vorgelegt werden soll.

4. Die Genugthuung Christi war eine stellvertretende und zwar für alle Nachkommen Adam's, so daß sie an sich zur Vergebung aller Sündenschulden und Sündenstrafen für alle Menschen ausreicht. Dafür macht der heilige Lehrer besonders zwei Gründe geltend: einmal hat Christus als der Sohn Gottes allen seinen Werken, obwohl sie auch aus der menschlichen Natur (dem principium quo) hervorgingen, einen unendlichen Werth und zwar nicht etwa bloß für eine Einzelperson, sondern für die menschliche Natur im Allgemeinen und für die ganze Menschheit verliehen [2]; sodann war er ein Glied der menschlichen Gesellschaft, von Gott als Haupt derselben hingestellt und zum Haupte derselben erhoben, so daß seine Verdienste dem ganzen Leibe zuflossen und zu gut kamen. Dieser zweite Grund wird wiederholt ausgeführt und kann zugleich zum Zeugniß dienen, daß das bittere Leiden und Sterben Christi, obschon es den Charakter einer Genugthuung von unendlichem Werthe schon an sich der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber hatte, doch einer gnädigen Annahme von Seiten Gottes bedurfte, um zugleich für die ganze Menschheit zu gelten. Gott hatte nämlich seinen menschgewordenen Sohn aus gnädigem Wohlwollen gegen die Menschheit auch zum Haupte derselben erhoben [3], so daß alle Eine mystische Person mit Christo bilden. Im Uebrigen hebt der hl. Thomas an dieser zuletzt angeführten Stelle als Grund für die universelle Bedeutung der Genugthuung Christi die Vollkommenheit und Rein-

---

vita puri hominis, *sed Dei et hominis* et ideo poterat esse sufficiens recompensatio vitae spiritalis et praecipue ratione *charitatis eximiae,* ex qua offerebatur.

[1] S. th. 3. qu. 48. a. 6. ad 1. — — Ib. qu. 1. a. 2. In Sentt. 3. dist. 18. qu. 1. a. 6: Caro Christi et anima erat quasi instrumentum deitatis, unde quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim divinitatis sicut instrumentum vi agit principalis agentis. Et propter hoc dicit Damasc. quod ea quae hominis sunt, supra hominem agebat, unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina etc.

[2] Im Anschluß an die zuletzt angeführte Stelle heißt es: Et ideo erat potestas supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis quia majus est bonum gentis quam bonum unius hominis: et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi .... inde est, quod meritum Christi quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat et ita aliis mereri potuit. Cf. S. th. 3. qu. 46. a. 12.

[3] S. th. 3. qu. 48. a. 2: Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra.

heit der Liebe, womit sie geleistet, den hohen Werth des Lebens, welches dahin gegeben, und die Größe des Schmerzes, womit der Tod erduldet wurde, hervor. Der Kreuzestod Christi war daher auch ein Sühnopfer für die ganze Menschheit, indem wir unter Opfer eine Handlung verstehen, wodurch die göttliche Majestät besonders geehrt und anerkannt wird, und unter Sühnopfer ein solches, welches der strafenden Gerechtigkeit Gottes eine Genugthuung darbringen soll[1]. Der Kreuzestod des Herrn war das vollkommenste Sühnopfer, weil der Leib des Gottmenschen für die Menschen geopfert wurde und als Opferfleisch Allen zum sacramentalen Genusse gereicht wird, weil der Leib als ein sterblicher zur Hinschlachtung geeignet war, weil diese von Sünden freie Opfergabe zur Reinigung von Sünden dargebracht werden konnte, und weil dieselbe wegen der Vereinigung mit dem Sohne Gottes und wegen der vollkommensten Gesinnung des Opferpriesters Gott wohlgefällig war[2].

Zum Schlusse bemerkt der heilige Lehrer, daß das Leiden Christi nicht bloß als verdienende Ursache für unsere Erlösung anzusehen ist, sondern auch als bewirkende (causa efficax), insofern der Sohn Gottes dadurch, wie durch eine werkzeugliche Ursache (per instrumentum), die Erlösung bewirkt hat[3].

5. Was die Wirkungen und Früchte des Leidens Christi betrifft, so darf die Kraft (virtus) desselben nicht in diejenigen Grenzen eingeschlossen werden, innerhalb deren sich die Wirksamkeit (efficacia) desselben an den einzelnen erlösten Menschen zeigt. Die letztere ist bedingt durch die Mittheilung der Früchte an den einzelnen Menschen, und diese vollzieht sich durch den in Liebe lebendigen Glauben (Röm. 3, 25) und durch die heiligen Sacramente[4]. Die Kraft des Leidens Christi ist aber wegen seiner göttlichen Person eine unendliche und hinreichend zur Austilgung aller Sünden der Menschen, zur Befreiung der Menschen aus der Herrschaft des Satans, zur Aussöhnung aller Sünder mit Gott, zur Vergebung aller Sündenstrafen. Durch dasselbe haben wir Ansprüche auf alle Gnaden und auf den Himmel bekommen. Denn durch die Betheiligung des Sohnes Gottes an dem Leiden und Sterben hat dieses eine unendlich wirksame und göttliche Kraft erhalten; durch die Mitbetheiligung des menschlichen freien Willens der menschlichen Natur Christi hat es den Charakter eines Verdienstes, durch die Mitbetheiligung des menschlichen Leibes an der Uebernahme der Strafen und des Todes den Charakter einer Genugthuung erhalten.

Die Kraft des Leidens und Sterbens unseres Herrn zur Vergebung der Sünden zeigt der hl. Thomas von einer dreifachen Seite. Es weckt in uns die Gegenliebe, wodurch wir der Sündenvergebung theilhaftig werden (per modum provocantis ad charitatem); es wurde zum Lösegelde, wodurch Christus als das Haupt der Menschheit alle seine Glieder aus der Schuld befreite (per modum redemptionis); es wurde zum Werkzeug, wodurch der menschgewordene Sohn Gottes Göttliches wirkte und die Sünde wirklich austilgte[5] (per modum efficientiae). Verschieden von dieser Kraft ist jedoch die thatsächliche Auswirkung derselben an den einzelnen Menschen, und diese ist von Bedingungen und Vehikeln abhängig, welche auf Seiten des Menschen

---

[1] Ib. a. 3. [2] Ib. [3] Ib. a. 6. [4] L. c. — Ib. qu. 49. a. 1.
[5] Qu. 49. a. 1.

liegen — von einem in Liebe thätigen Glauben und vom Empfang der heiligen Sacramente. Das sind die Lehrpunkte, welche nicht nur der hl. Thomas, sondern die ganze Scholastik im Unterschiede von der späteren Irrlehre der Reformatoren hervorhob, und die ebenso deutlich im Briefe des Apostels an die Römer schon ausgesprochen waren.

6. Eine besondere Wirkung des bitteren Leidens ist die Befreiung aus der Herrschaft des Teufels, und diese Seite des Erlösungswerkes hat der hl. Thomas wieder mit besonderer Genauigkeit dargestellt.

Durch die Sünde sind wir einer doppelten Dienstbarkeit überantwortet worden: dem reatus culpae wie dem reatus poenae. In erster Hinsicht wurden wir durch die Sünde des göttlichen Wohlgefallens beraubt, aus dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes verstoßen und der Herrschaft des Teufels überlassen, der wir von selbst durch die Sünde anheimgefallen waren. In anderer Hinsicht wurden wir durch die Sünde Schuldner der Gerechtigkeit Gottes gegenüber, und zugleich dem Teufel als dem Executor der Strafe übergeben, indem derselbe als der Folterer (tortor) von Gott bestellt wurde. Weder in der einen noch in der anderen Hinsicht hatte also der Teufel auf seine Herrschaft ein eigentliches Recht, für dessen Aufgabe er ein Entgelt hätte fordern können. Das Lösegeld war nicht ihm zu entrichten, sondern dem, welcher uns der Schuld wegen der Gefangenschaft übergeben hatte. Freilich hatten in dieser Hinsicht einzelne Väter die Genugthuung Christi in bildlicher Weise so gedeutet, als wäre durch den Tod vom Herrn dem Teufel ein Sold gezahlt worden [1]. Der hl. Thomas hat diese Vorstellungen berichtigt, aber auch das Wahre an denselben festgehalten. Der Gerechtigkeit Gottes mußte vielmehr die Sühne gebracht werden, damit das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschengeschlecht wieder geordnet, und dann die zugelassene Herrschaft des Teufels wieder aufgehoben werde [2].

Diese Befreiung aus der Herrschaft des Teufels ergab sich auf dreifache Weise: einmal weil der Mensch von der Sünde als der Ursache der Dienstbarkeit befreit wurde; sodann weil Gott durch das Kreuzesopfer versöhnt, uns nach der Gerechtigkeit nicht mehr in der Dienstbarkeit des Teufels läßt; zuletzt auch deßhalb, weil der Teufel durch seinen ungerechten Angriff auf den Gottmenschen die strafende Gerechtigkeit Gottes gegen sich herausgefordert hat, so daß ihm die Herrschaft nicht länger mehr gelassen werden konnte [3].

Zwar kann der Teufel auch jetzt noch die Gläubigen versuchen unter der Zulassung Gottes, aber sie besitzen die nöthigen Mittel zu einem vollständigen Siege über den bösen Feind und brauchen selbst die Schrecken des Todes nicht mehr zu fürchten.

7. Auch für die eigene Person hat Christus durch sein Leiden und Sterben die Erhöhung seiner menschlichen Natur verdient. Wie derjenige, welcher sich ungerechter Weise mehr aneignet, als ihm gebührt, nicht bloß das zurückgeben muß, was er sich angeeignet, sondern auch eine Strafe für den Frevel zu übernehmen hat, wenn er der Gerechtigkeit in Allem genügen will: so hat umgekehrt derjenige, welcher aus Liebe auf Etwas verzichtet, das ihm von Rechtswegen gebührt, nicht nur ein Recht auf Rückerstattung des Dahin-

[1] Siehe D.-G. II. § 35. [2] S. th. 3. qu. 48. a. 4. [3] Ib. qu. 49. a. 2.

gegebenen, sondern auch auf einen besonderen Lohn. Und dieß trifft bei Christo zu. Er hat sein Leben aus freier Liebe für die Menschen dahingegeben und dadurch nicht nur Ansprüche auf Wiedergewinnung, sondern auch auf Erhöhung desselben gewonnen [1].

8. Das Erlösungswerk Christi war sowohl von Seiten des Verdienstes als von Seiten der Genugthuung ein ganz vollkommenes, hinreichend nicht nur für die Auserwählten, sondern für alle Menschen, hinreichend nicht nur zur Austilgung der Schuld für alle Sünden der Menschen, sondern auch zur Nachlassung aller ewigen und aller zeitlichen Strafen; obgleich Gott die volle Wirksamkeit des Werkes Christi in letzterer Hinsicht aus weisen Absichten nicht sogleich hat eintreten lassen, sondern erst im vollsten Glanze bei der dereinstigen Auferstehung hervortreten lassen wird. Denn die zeitlichen Strafen, welche Gott noch bestehen läßt, hat er in medicinale verwandelt und will uns dadurch Mittel gewähren, um durch sie höhere Güter und größere Vollkommenheit zu erreichen [2].

Im Speciellen entsprach die Genugthuung Christi, wenn der Rathschluß Gottes zur Erlösung der Menschen auch von seiner Barmherzigkeit ausgegangen ist, allen Anforderungen der strengen Gerechtigkeit Gottes. In dieser Hinsicht stimmen die Ausführungen des hl. Thomas nicht nur mit denen des heiligen Anselm überein, sondern sind auch noch genauer und tiefer greifend, indem er den äquivalenten und unendlichen Werth der Genugthuung Christi vornehmlich aus der hypostatischen Union und aus der Theilnahme der menschlichen Natur Christi an dem Sein des Logos herleitet. In späterer Zeit hat die Theologie die Anforderungen der Gerechtigkeit an eine äquivalente Genugthuung noch präciser formulirt und gesagt, daß sie ad alterum, ex propriis, ex alias indebitis geschehen müsse. Beim hl. Thomas sind diese Bedingungen wenigstens inclusive auch vorausgesetzt. Was namentlich die erstere angeht, daß die Genugthuung als ein Act der Gerechtigkeit einer a n d e r n Person gegenüber geleistet werden müsse: so wurde oben bereits erwähnt, daß der menschgewordene Sohn Gottes eben in seinem sterblichen Leibe als eine zusammengesetzte Person, die der Träger der Gottheit, aber auch der Träger einer menschlichen Natur war, zunächst dem himmlischen Vater, aber auch zugleich sich selbst als der zweiten Person in der Gottheit, welche als solche wenigstens durch die Art der Subsistenz (ratione subsistendi) von dem menschgewordenen Sohne Gottes noch immer zu unterscheiden ist [3], die Genugthuung geleistet hat. Die beiden andern Bedingungen sind bereits oben unter 2 und 3 erörtert.

§ 72.

(Fortsetzung.)

Der Tod, die Hadesfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und dereinstige Wiederkunft Christi.

1. Der Tod des Herrn am Kreuze, worin das Leiden desselben den Gipfelpunkt erreichte, bildet zugleich die Krone seines Genugthuungswerkes. Durch denselben wurde aber der göttliche Logos weder von der menschlichen Seele, noch auch von dem menschlichen Leibe getrennt. Die hypostatische Union

---

[1] Ib. a. 6. [2] In Sentt. 3. dist. 19. a. 3. q. 2. [3] S. th. 3. qu. 2. a. 4.

hätte nur durch eine Sünde aufgehoben werden können, wie denn ja auch die heiligmachende Gnade nur durch die Todsünde verloren geht. Nun war aber die Sünde in der Person des Herrn nicht möglich, und in soweit die hypostatische Union ebenso unauflöslich.

Im Uebrigen widerspricht der hl. Thomas dem Petrus Lombardus, wenn dieser den Herrn in der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung einen Menschen (homo) nennt[1]; denn die menschliche Person ist durch den Tod zeitweilig bis zur Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe aufgelöst.

2. Bei dem descensus ad inferos stieg der Herr nicht in den Ort der Verdammten hinab, sondern in das purgatorium und in den sinus Abrahae. Am letzteren Orte befanden sich die, welche für persönliche Sünden nicht mehr zu büßen hatten. Daher brachte der Herr den im Purgatorium Weilenden die Hoffnung auf baldige Befreiung und den Heiligen des Alten Bundes in Abraham's Schoß Befreiung von den Schmerzen des Harrens und blieb so lange in der Unterwelt, als er mit seinem heiligen Leichnam im Grabe ruhte[2]. Die im Purgatorium sich Befindenden wurden jedoch nicht sogleich befreit, ebenso wenig als wir durch die Verdienste Christi sogleich von allen zeitlichen Strafen befreit werden.

3. Die Auferstehung bildet ein wesentliches Glied im Leben des Gottmenschen und im Erlösungswerke. In ihr kommt die Gerechtigkeit Gottes der unbeschreiblichen Erniedrigung des Gottmenschen gegenüber zum Ausdruck; in ihr ist der kräftigste Beweis für die Gottheit des Herrn gegeben, und uns die Bürgschaft für unsere dereinstige Auferstehung verliehen, in ihr finden wir das Vorbild für unsere geistige Auferstehung von der Sünde und überhaupt die Vollendung der Erlösung aus der Sünde und dem Tode[3].

Der Herr hat an seinem verklärten Leibe die Wundmale beibehalten, um an ihnen beständige Zeichen seines Triumphes zu haben, um die Jünger von seiner Auferstehung und der Identität seines Auferstehungsleibes zu überzeugen, um seinem himmlischen Vater sein Genugthuungswerk immer vor Augen zu stellen, um den Erlösten ununterbrochen die Zeichen seiner unendlichen Liebe vorzuhalten und sie an sich zu ziehen, wie auch dazu, um den Verdammten die Gerechtigkeit ihrer Verwerfung zu zeigen[4].

4. Es war nicht congruent, daß Christus mit seinem verklärten Leib sichtbar unter den Menschen blieb, sondern daß er zu dem Orte der Unvergänglichkeit, in den Himmel, erhoben wurde[5]. Durch ein Wunder Gottes kann derselbe Leib des Herrn an vielen Orten zugleich und mit einem anderen materiellen Körper an demselben Orte sein[6]. Die Himmelfahrt Christi ist die Ursache unseres Heiles, insofern Christus uns dort die Wohnungen bereitet und zum Beweise dessen die Gerechten aus Abraham's Schoß mit sich geführt hat, insofern er als Hoherpriester für uns im Himmel ununterbrochen fürbittet und seine Gnadenschätze den Menschen zufließen läßt[7].

5. Zum Abschluß wird das Werk der Erlösung bei der Wiederkunft Christi und beim allgemeinen Weltgerichte kommen. Die richterliche Vollmacht ist dem Gottmenschen im Besonderen eigen, weil ihm überhaupt die höchste

---

[1] Ib. qu. 50. a. 4. [2] Ib. qu. 52. a. 1—8. [3] Ib. qu. 53. a. 1.
[4] Ib. a. 4. [5] Qu. 57. a. 1. [6] Ib. a. 4. [7] Qu. 57. a. 6.

Jurisdictionsgewalt zukömmt; aber es eignet ihm ebenso der Eifer für das Recht, wie die höchste Weisheit, selbst nach seiner menschlichen Natur. Gott hat nun Christo dem Herrn die richterliche Gewalt über alle Menschen übertragen als dem Haupte derselben und als einem Solchen, der die Schwächen der menschlichen Natur an sich erfahren hat, der am Ende der Tage die Auferstehung bewirken und in seiner verklärten menschlichen Gestalt den um den Richterstuhl Versammelten sichtbar entgegentreten wird, während seine göttliche Natur den Bösen verhüllt bleiben wird [1]. Die richterliche Gewalt Christi erstreckt sich über alle Menschen und alle menschlichen Angelegenheiten, obwohl er über die irdischen und zeitlichen in seinem irdischen Leben und in seinem Berufe als Welterlöser nicht gerichtet hat. Am Ende der Tage wird er deßhalb richten über alle Menschen. Dieses allgemeine Gericht wird das besondere, welches gleich nach dem Tode abgehalten wird, ergänzen, weil Manches von dem einzelnen Menschen auch nach dessen Tode noch fortlebt und zwar zunächst sein Ruf, seine Kinder und ganz besonders die Früchte seiner guten und bösen Werke. Diese gehören nämlich auch seiner Persönlichkeit an, insofern letztere auch hierüber Rechenschaft abzulegen hat.

§ 73.

Die Erlösungs- und Satisfactionslehre in der skotistischen Schule.

Duns Skotus, der Vater der kritischen Methode in der Dialektik, Metaphysik und speculativen Theologie, hat die Schattenseiten derselben nirgends greller hervortreten lassen, als in der Erlösungslehre. Wie von ihm in vielen Punkten an den freien Willen Gottes und nach Entkräftung der speculativen Gründe an das Geheimniß des Glaubens appellirt wird, so geschieht dieß auch in der Erlösungslehre.

Im dritten Buche der Reportata, welche nach seinen Vorträgen in Paris abgefaßt sind, stellt er die Erlösungslehre des hl. Anselm in vier sich aneinander reihenden Kettensätzen zusammen:

1. Die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes war nothwendig, weil durch dieses die Lücken in der Zahl der Auserwählten, welche die Sünde der Engel unter ihnen hervorgebracht, wieder ausgefüllt werden mußten; weil ohne sie eine ganze Species von Creaturen, nämlich die Menschen, aus dem Reiche Gottes entfernt geblieben, und die Endzwecke Gottes vereitelt worden wären.

2. Für diese Erlösung war den Gesetzen der Gerechtigkeit gemäß eine äquivalente Genugthuung unbedingt nothwendig, und daher mußte Gott dieselbe nach seiner Gerechtigkeit fordern.

3. Die äquivalente Genugthuung konnte nur von einem Gottmenschen geleistet werden, weßhalb die Incarnation zur Erreichung der für Gott mit Nothwendigkeit sich ergebenden Endzwecke sich als nothwendige Vorbedingung herausstellte.

---

[1] Qu. 59. a. 2.

4. Die Erlösung konnte nur durch den freiwilligen Tod des Gottmenschen zu Stande kommen, weil nur darin die äquivalente Genugthuung gegeben war.

Freilich bemerkt Duns Skotus wie andere Scholastiker, daß man die Argumentation des hl. Anselm in dem Buche Cur Deus homo auch in dem Sinne deuten könne, als solle nur an eine nachfolgende Nothwendigkeit gedacht werden, wie sie sich aus den einmal feststehenden, von Ewigkeit her gefaßten Rathschlüssen Gottes ergebe [1]. Aber sonst verwirft er nicht nur den ersten Satz, weil Gott den Menschen aus freier Liebe die Bestimmung zur übernatürlichen Seligkeit gegeben hat, und den zweiten, weil Gott ohne alle Satisfaction die Sünde verzeihen konnte, sowie den vierten, weil Christus den Tod freiwillig übernommen hat — darin stimmt er mit den übrigen Scholastikern überein — sondern auch den dritten. Er kommt also bei der Betrachtung der Erlösung in jedem einzelnen der vorgelegten Punkte auf die absolute Freiheit Gottes zurück, der die Sünde nicht nur schlechthin ohne alle Genugthuung vergeben, sondern auch einzelnen Acten der Charitas eines Menschen oder Engels ebenso mit freiem Wohlgefallen einen unendlichen Werth verleihen konnte, wie er durch freie Acceptation dem Werke des Gottmenschen einen unendlichen Werth zur Sühnung der Sünden der Welt zuerkannt hat.

In dieser skotistischen Auffassung, welche von der des hl. Thomas und aller übrigen Scholastiker weit abweicht, liegt ein doppelter Irrthum vor, wodurch die ganze Lehre von der Erlösung wie vom Verdienste und von der Gerechtigkeit nicht wenig verunstaltet und getrübt worden ist. Es wird dadurch

1. Das Verdienst und die Genugthuung der freien Creatur überhaupt ganz unrichtig bloß aus der gnädigen Acceptation oder aus der freien Güte Gottes hergeleitet, und sogar ein unendlicher Werth desselben für möglich gehalten.

2. Außerdem wird das Verdienst des Gottmenschen dem jeder anderen Creatur gleichgestellt, und dadurch sowohl die Stellung und Würde des Gottmenschen vor allen anderen Geschöpfen, als auch der entscheidende und vornehmliche Zweck der Incarnation des Sohnes Gottes, nämlich der, die Menschen aus Sünde und Elend zu erlösen, verkannt und abgeschwächt, weil möglicher Weise dieser Zweck nach Duns Skotus auch durch eine Creatur und durch die Barmherzigkeit Gottes erreicht werden konnte. Die unendliche Erniedrigung und Verdemüthigung des Gottmenschen bis zum Tode am Kreuze bleibt dann nur noch etwas Congruentes, aber nicht mehr wesentlich und nothwendig für eine äquivalente Genugthuung und Erlösung, verliert also den innigen Zusammenhang mit den Heilsplänen Gottes.

1. Anlangend den ersten Punkt, so ist für den Menschen allerdings mit Hülfe der Gnade ein Verdienst und eine Genugthuung möglich. Ferner bedarf es zur Begründung eines Verdienstes namentlich in der übernatürlichen Ordnung zwar eines Versprechens von Seiten Gottes, wodurch der Mensch gleichsam ein vertragsmäßiges Recht auf den verheißenen und damit ausbedungenen Lohn erhält. Aber sonst erlangt auch der Mensch durch guten Gebrauch seines freien Willens Ansprüche auf Lohn der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber. Durch Bitten wollen wir bloß von der göttlichen Güte etwas erlangen und stellen Alles der freien Acceptation von Seiten Gottes anheim

[1] Cf. Oxon. 3. dist. 20. — Reportt. ib. schol. 4, 12.

aber durch das eigentliche Verdienst (meritum de condigno) legen wir uns Ansprüche der Gerechtigkeit gegenüber zu. Denn Gott hat den geistigen Creaturen den Gebrauch ihres freien Willens als ein ihnen gehöriges Nutzungsrecht und die Früchte desselben als ihr Eigenthum überlassen. Daher werden durch die freiwillige Dahingabe dieser Früchte an Gott gewisse Ansprüche der Gerechtigkeit (wenigstens der justitia distributiva) gegenüber gewonnen, ohne daß dem Menschen dadurch ein jus strictum zukommt. Letzteres findet nur unter Gleichgestellten statt. Dagegen macht Duns Skotus alles verdienstliche Handeln zu einem uneigentlichen Verdienste (meritum de congruo), bei welchem nach der Lehre der kirchlichen Theologie nur eine entferntere Angemessenheit des Lohnes obwaltet, und eine gnädige und freiwillige Acceptation hinzutreten muß, ehe der Lohn ertheilt werden kann.

Noch in einem anderen Punkte griff Duns Skotus über die Grenzen des menschlichen Verdienstes hinaus, indem er für dasselbe, wie auch für das menschliche Genugthuungswerk einen unendlichen Werth wenigstens als möglich annahm, freilich erst für den Fall, daß Gott in Folge besonderer Gnädigkeit dem menschlichen Werk aus freiem Wohlwollen diesen unendlichen Werth verlieh. Das gute Werk des Menschen soll durch gnädige Acceptation Gottes in ähnlicher Weise einen unendlichen Werth erlangen können, wie die Schuld einen unendlichen Charakter erhalten hat. Allein bei dieser Gegenüberstellung wurde der unendliche Charakter sowohl beim Verdienste, als bei der Schuld irrig aufgefaßt. Denn die Unendlichkeit der Sünde und Schuld Adam's wurde von Skotus vornehmlich nur darein gesetzt, daß durch dieselbe ein unendliches Gut verloren ging, und dieselbe in Gottes Augen so groß erschien, daß ihretwegen eine *unendliche* Zahl von Menschen der ewigen Seligkeit verlustig geworden wäre. Dagegen hatte die Sünde Adam's der Lehre des hl. Thomas gemäß nicht nur in den genannten beiden Rücksichten den Charakter eines unendlichen Uebels, sondern auch den Charakter einer unendlichen *Schuld* und zwar vornehmlich aus einer dritten Rücksicht, nämlich deßhalb, weil Gott als die *unendliche Majestät* dadurch beleidigt worden war. Die Person des Beleidigten und zwar die unendliche Majestät desselben ist es, welche die Schuld der Sünde zu einer unendlichen macht[1]. — So kam es, daß für die unendliche Sündenschuld im Sinne des Duns Skotus eher eine Genugthuung von unendlichem Werthe auch durch eine Creatur geleistet werden konnte. Wie nämlich die Sünde Adam's den Charakter eines unendlichen Uebels nach ihm vornehmlich von *der* Seite her erhalten soll, daß sie ein unendliches Gut den Menschen geraubt hat und möglicher Weise auf eine endlose Zahl von Menschen übergehen kann: so legte er auch dem Verdienste oder der Genugthuung einer Creatur einen unendlichen Werth in einer doppelten Rücksicht bei: einmal mit Rücksicht auf das Object des Tugendactes, sodann mit Rücksicht auf die unendliche Anzahl von Menschen, denen die Genugthuung zu Gute kommen konnte. Und zwar sollte einer vollkommen sittlich-guten Handlung einer Creatur dieser Charakter eines Verdienstes oder einer Genugthuung von unendlichem Werthe durch die freie und gnädige Acceptation Gottes zufließen können. Auf diese Weise wäre also die Erlösung durch einen

[1] Cf. In Sentt. 3. dist. 20. qu. 1. a. 2. Siehe oben S. 319.

Liebesact von Adam oder von einem Engel möglich gewesen, wenn nur Gott nach seiner freien Barmherzigkeit denselben als stellvertretende Genugthuung für Alle angenommen hätte[1]. Ebenso möglich ist es dann auch, daß jeder Mensch für sich selbst Genugthuung leiste.

Nun können wir allenfalls zugeben, daß irgend eine heroische Handlung durch eine gnädige Acceptation Gottes eine Bedeutung und einen Werth für eine endlose Reihe von Menschen erhalten kann, wie die Sünde Adam's hingereicht hat, eine endlose Zahl von Menschen ins Verderben zu ziehen. Aber dieß ist noch nicht ein unendlicher Werth im positiven Sinne. Ebenso wenig hat ein Act der heroischen Charitas, weil Gott das Object desselben ist, einen unendlichen Werth. Gottes gnädige Acceptation macht nicht das Endliche zu etwas Unendlichem. Unendlich an Werth wird ein heroischer Act nur durch die unendliche Würde dessen, der ihn vollzieht, und das ist es, was in der skotistischen Auffassung gar nicht zur Geltung kommt.

2. Mit dem zuletzt Gesagten ist schon angedeutet, daß von Duns Skotus das Genugthuungswerk des Gottmenschen in keiner Weise gewürdigt, vielmehr geringgeschätzt ist, wenn es den verdienstlichen Werken der Geschöpfe gleichgeachtet und der gnädigen Acceptation Gottes bedürftig erachtet wird. Eine freie und gnädige Annahme des Genugthuungswerkes Christi als eines stellvertretenden für alle Menschen muß immerhin angenommen werden. Wie Gott den Adam nach freiem Wohlgefallen zum Haupte der Menschheit und zum Repräsentanten derselben im Paradiese bestimmt hat: so hat er auch den Gottmenschen zum geistigen Haupte der Menschheit erhoben und nach seiner Barmherzigkeit beschlossen, sein Verdienst Allen zukommen zu lassen. Aber den unendlichen Werth hat Gott den heroischen Tugendacten im Leben des Herrn nicht aus Barmherzigkeit verliehen, sondern sie hatten denselben an sich, — und dieses ist es, was in der skotistischen Theorie geradezu verneint wird. Das Leiden und Sterben des Herrn, wie alle sittlichguten Werke desselben, sollen, weil sie mit den Kräften einer endlichen menschlichen Natur erduldet, bezüglich vollzogen worden sind, an sich nur einen endlichen Werth haben, wie die heroischen Handlungen der Creaturen, und nur durch die gnädige Acceptation Gottes einen unendlichen Werth erhalten haben[2]. Diese Ansicht ließe sich freilich rechtfertigen auf der Grundlage des Nestorianismus, wenn in Christo eine menschliche und eine zweite göttliche Person angenommen würde; und es bedürfte dann allerdings der gnädigen Acceptation Gottes, um dem Verdienste Christi einen unendlichen Werth zu verleihen[3]. Ausdrücklich will Duns Skotus

---

[1] Reportt. l. 3. dist. 20. qu. 1. schol. 3: Quia si Adam per gratiam datam et charitatem habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se ex majori conatu liberi arbitrii, quam fuit conatus in peccando, talis dilectio suffecisset pro peccato suo et redimendo et remittendo et fuisset satisfactio; et tunc propositio illa est falsa, quod debuit offerre Deo aliquid majus omni eo pro quo peccare non debuerat: sed sicut pro amore creaturae, ut objecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid majus attingendo per actum objective, quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se.

[2] L. c.: Tamen ille actus quo convertor ad Deum per amorem, in sua formali ratione non est major omni creatura, nec etiam amor Christi creatus, quo dilexit Deum, fuit talis.

[3] Oxon. l. 3. dist. 19. qu. unica: Quantum ad sufficientiam dico, quod meri-

dem Werke des Gottmenschen im Vergleich mit den heroischen Tugendacten der Creaturen nur eine größere Congruität für die gnädige Acceptation von Seiten Gottes zuerkennen, sowohl mit Rücksicht auf das Werk, als mit Rücksicht auf die Person. Damit ist aber der unendlichen Würde des Gottmenschen in keiner Weise Genüge geschehen, sondern nur ein gradueller Vorzug vor den übrigen Menschen vorausgesetzt. Für den Werth des Verdienstes kommt es in erster Linie auf die Person und die Würde des Verdienenden an. Lehrt ja die Kirche, daß zu einem eigentlichen Verdienste für den Himmel der Zustand der heiligmachenden Gnade von Seiten der verdienenden Person eine nothwendige Vorbedingung sei, weil so erst ein entsprechendes Verhältniß zwischen der Person und dem Lohne zu Stande kommt.

Aehnlich wie die Unendlichkeit der Schuld vornehmlich aus der verletzten und beleidigten unendlichen Majestät Gottes sich ergibt: ähnlich resultirt der unendliche Werth des Verdienstes Christi aus der unendlichen Würde der gottmenschlichen Person, welche als das persönliche Princip alle heroischen und freien Handlungen während des irdischen Lebens als ihr persönliches Eigenthum besaß und durch Aufopferung derselben auch Ansprüche auf unendlichen Lohn der Gerechtigkeit Gottes gegenüber sich erwarb. Ja diese Ansprüche waren sogar solche der strengen Gerechtigkeit gegenüber und begründeten ein jus strictum, weil die verdienende Person selbst Gott und demjenigen gleichwesentlich war, welcher den Lohn zu verleihen hatte. Eine Verkennung dieser Vorzüge des Genugthuungsverdienstes hat also eine flache Auffassung der Incarnation zur Voraussetzung und eine Abschwächung der Begriffe von Gerechtigkeit und Verdienst.

Die skotistische Kritik kommt in der Erlösungslehre zu einem Resultat, wodurch die Ehre des Menschengeschlechtes dem Verführer gegenüber nicht wieder hergestellt, sondern in den Staub getreten bleibt, weil gar nichts als die Erbarmung Gottes gegen ein armes, hülfloses Geschlecht hervorgehoben, ja selbst der Gottmensch als Haupt unseres Geschlechtes in das Verhältniß eines armen Bettlers Gott gegenüber gestellt wird. — Dennoch erhellt aus dem Gesagten, daß die Lehre der skotistischen Schule über die Person und das Werk des Erlösers in allen ihren einzelnen Theilen ein wohl zusammenhängendes Ganzes bildet. Trug die Lehre über die Person des Gottmenschen eine zersetzende und verflachende Tendenz an sich und neigte sie nach der Seite des Nestorianismus hin: so entsprach derselben auch die Auffassung vom Werke Christi. Wurde ferner der innere Zusammenhang zwischen der Erlösung des Menschengeschlechtes und der Person des Gottmenschen gelöst, und die Genugthuung durch eine Creatur für möglich gehalten: so konnte die Erlösung des Menschengeschlechtes auch nicht mehr als der hauptsächlich bestimmende Endzweck für die Incarnation festgehalten werden.

---

tum Christi fuit finitum, quia a principio finito dependens; etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus .... Ex formali ratione sui non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extrinsece pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae tunc nec ratione operis nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis.

§ 74.

Die Lehre von der Genugthuung Christi bei den Thomisten im 15. Jahrhundert, besonders bei Capreolus.

Die Erklärungen des Duns Skotus über das Verdienst und die Genugthuung Christi fanden im 14. und 15. Jahrhundert nur bei wenigen Theologen Anklang, wie bei Durandus und Aureolus (oder Aureoli)[1]. Einige Andere, wie Dionysius Carthusianus, registriren sie als auffallende und abweichende Meinungen. Die Thomisten jedoch bekämpfen sie, namentlich Capreolus.

Von Durandus und Aureolus wurde als Obersatz die Behauptung an die Spitze gestellt: daß überhaupt keine Creatur Gott eine äquivalente Genugthuung nach den Forderungen der Gerechtigkeit leisten könne, weil sie Alles, was sie ist und vermag, von Gott empfangen hat, und daher Gott Nichts ex propriis zu bieten im Stande sei. Das gelte auch von Christo dem Herrn in seiner menschlichen Natur, weil er diese mit allem dazu Gehörigen von Gott empfangen habe. Capreolus[2] bringt dagegen nicht gerade neue Beweismomente vor, sondern bezieht sich auf die Auseinandersetzungen des h. Thomas, nach denen das Gesagte wohl von einer gewöhnlichen Creatur Gott gegenüber gilt, aber nicht vom Gottmenschen. Das Verkehrte der skotistischen Doctrin liegt eben darin, daß die hypostatische Union in Christo für das Werk der Erlösung nicht zur Verwerthung kommt. Je tiefer nach dem hl. Thomas[3] die Incarnation als eine Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme am Sein des göttlichen Logos aufgefaßt wurde, desto höher steigt der Werth der menschlichen Natur Christi über die ganze übrige Schöpfung; und je mehr die göttliche Person in Christo an seinen Werken, an seinem Leiden und Sterben, betheiligt war, desto höher erhebt sich der Werth derselben über alles Endliche hinaus.

Im Speciellen hat man gegen die heiligmachende Gnade als ein Object eines menschlichen Verdienstes geltend gemacht, daß der sündige Mensch im Zustande der Trennung von Gott diesem gegenüber Nichts verdienen könne. Dem ist wirklich so. Im Zustand der Trennung von Gott kann der Mensch Gott auch keine äquivalente Genugthuung darbringen. Aber alles dieses steht weder der Genugthuung Christi, noch auch seinem Verdienste entgegen, weil er vom ersten Momente der Empfängniß an sowohl der Gnade der hypostatischen Union als der heiligmachenden sich zu erfreuen hatte. Für sich konnte der Heiland also die heiligmachende Gnade zwar nicht verdienen, denn er besaß sie schon von Anfang an: aber für Andere, und zwar für alle Menschen, hat er sie im eigentlichen Sinne nach den Anforderungen der strengen Gerechtigkeit verdient, so daß alle Menschen ein gewisses Recht darauf als auf etwas ihnen Gebührendes (sibi debitum) gewonnen haben. Denn der Gottmensch

---

[1] Vgl. über den Namen „Katholik“ 1882. S. 319.

[2] In Sentt. 3. dist. 18, 19 und 20.

[3] Cf. In Sentt. 3. dist. 9. a. 1. ad 8: Deus est in anima Christi vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse divinae personae, quod communicatur naturae humanae.

schuldete den Tod nicht als Strafe der Sünde; er hat sein Leben mit vollstem freien Willen in den Tod dahingegeben und durch dieses Lösegeld die Schuld und Strafe von allen Menschen genommen und allen das Recht auf die heiligmachende Gnade verliehen. Jedoch ist dieses Recht, welches für die menschliche Natur überhaupt erworben wurde, dadurch noch nicht eo ipso zum Eigenthum jeder einzelnen Person geworden. Das Hinreichende (sufficientia) des Erlösungswerkes ist nicht identisch mit den thatsächlichen Wirkungen und Früchten (efficientia) desselben. Wie die Sünde Adam's, welche ideell für alle Nachkommen begangen ist, actuell allen einzelnen Personen durch die fleischliche Zeugung zufließt: so geht auch das Verdienst Christi nur durch die geistige Wiedergeburt bei dem persönlichen Empfange der heiligen Sacramente als instrumentaler Ursachen und durch lebendigen Glauben als disponirende Ursache auf die einzelne Person über.

Diese Mittelursachen, und das betont Capreolus [1] zur näheren Erklärung des Dogmas, sind von dem freien gnädigen Willen Gottes abhängig; wir haben als Einzelpersonen kein Recht darauf; unser Recht auf die Gnade ist nur ein Recht der menschlichen Natur im Allgemeinen. Dagegen sind die Gnaden mit Rücksicht auf ihre Ertheilung an die Einzelpersonen von der freien göttlichen Prädestination oder vom freien gnädigen Willen Gottes abhängig, zugleich jedoch auch von den Verdiensten Christi, der die heiligen Sacramente eingesetzt, die von ihm verdienten Gnaden mit ihnen verbunden und für uns auch die actuellen übernatürlichen Gnaden verdient hat, mit deren Hülfe wir uns durch die verschiedenen Heilsacte des Glaubens, der Liebe und Buße für den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereiten. Diese Mittelursachen und Vorbedingungen zur persönlichen Theilnahme an den Früchten des Erlösungswerkes waren es, welche von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ganz übersehen oder verkehrt gedeutet wurden. Die Theologie des Mittelalters war wie in allen Punkten, so auch in diesen weit über jene Vorstellungen und einseitigen Ideen hinausgekommen, welche von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts wieder in Schwung gebracht wurden und aus ganz anderen Gründen als wegen einer etwa größeren Rationalität eine so weite Verbreitung fanden.

---

[1] L. c.: Si enim intelligatur sic quod Christus meruerit omnibus membris suis vel qui futuri erant membrum Christi primam gratiam secundum efficientiam nulla praecedente nec praerequisita dispositione recipientium facta per eorum actum proprium aut alienum aut receptionem sacrorum, falsus est intellectus, quia Christus non meruit omnes praecedentes dispositiones ad gratiam suorum electorum; alias prima gratia nullo modo esset gratia, sed esset reddita vel reddenda ex debito puta per merita Christi praecedentia. Si autem sic intelligatur quod Christus meruit primam gratiam membris suis ad hoc dispositis ex actu proprio personali vel ex alieno vel alia gratuita Dei motione qualicunque praecedente ordine temporis vel naturae primam gratiam habitualem quae dicitur gratia gratum faciens, talis intellectus est verus.

Dritter Theil.

Die Geschichte der anthropologischen Dogmen über die Natur, den Urzustand, die Erbsünde, Gnade und die letzten Dinge des Menschen.

§ 75.

Vorbemerkung.

Die Dogmen, welche die Natur des Menschen, dessen Zuständlichkeiten und letzten Dinge betreffen, lassen sich am übersichtlichsten in fünf Gruppen theilen, wenn wir von der Entwicklung derselben im Allgemeinen wie im Speciellen ein anschauliches Bild gewinnen wollen. Sie betreffen nämlich erstens die Natur des Menschen und seine Bestandtheile, oder zweitens den Urzustand, oder drittens die Ursünde und Erbsünde, oder viertens die Gnade Gottes zur Rechtfertigung und Heiligung, oder fünftens die letzten Dinge desselben. Alle diese einzelnen Lehrpunkte haben bei den mittelalterlichen Theologen die eingehendsten Erörterungen gefunden, aber zugleich auch eine reichhaltige Entwicklung erlebt, die sich einestheils an die immer fortschreitende systematische Durchdringung und Bearbeitung des Glaubensinhalts von selbst anschloß, anderntheils aber auch durch das Eindringen der arabischen aristotelischen Philosophie in die Scholastik eingeleitet und veranlaßt wurde. Das Letztere hat sich schon recht merklich in der Vorhalle, bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, gezeigt, wird sich aber noch deutlicher in der Psychologie oder in der Lehre über die menschliche Natur und deren Kräfte, wie in der Lehre über Natur und Gnade, besonders im ersten, zweiten und vierten Kapitel dieses Theiles zeigen.

Erstes Kapitel.

Die Entwicklung der dogmatischen Lehren über die Natur des Menschen.

§ 76.

Die Lehre über die Natur des Menschen bei den mittelalterlichen Theologen bis auf Petrus Lombardus.

Die hauptsächlichsten dogmatischen Lehren der göttlichen Offenbarung über die Natur des Menschen beziehen sich auf ihre Zusammensetzung aus Seele

und Leib, auf diese Bestandtheile im Einzelnen, namentlich auf die Erkenntnißkraft und den freien Willen, wie auf die Unsterblichkeit der Seele. Außer diesem göttlichen Depositum waren den mittelalterlichen Theologen auch die Leistungen der Väter als Erbschaft überkommen, namentlich die des heiligen Augustin. Dieses Grundcapital haben die Theologen als die Talente gebraucht, mit welchen sie reichliche Zinsen gewannen.

Der Zeit nach fällt das achte allgemeine Concil von Constantinopel (869) schon in die mittlere Zeit, welcher die christlichen germanischen Völker ihren eigenthümlichen Charakter aufgedrückt haben. Dagegen handelte es sich auf diesem Concil vornehmlich um die Angelegenheiten der griechischen Kirche, nämlich um die Beilegung des griechischen Schismas und um die Verwerfung der Irrlehren des Photius. Unter diesen befand sich auch der manichäische Satz von einer vernünftigen und einer sinnlichen Seele des Menschen. Derselbe hing mit dem manichäischen Dualismus zusammen und sollte die Sünde nicht aus dem freien Willen des Menschen, sondern als etwas Physisches und Nothwendiges, als einen Ausfluß aus einer sinnlichen, dem Reiche der Materie angehörigen Seele erklären. Dagegen erhärtete das achte allgemeine Concil im elften Kanon (nach dem griechischen Texte ist es der zehnte) die Lehre der Offenbarung von der Einheit der menschlichen Seele: „Während das Alte und Neue Testament lehren, daß der Mensch nur eine Seele habe, die vernünftige (rationalis et intellectualis) und alle Väter und Lehrer der Kirche dieselbe Lehre bekräftigen, sind Einige, frevelhaft und schlechten Neuerungen ergeben, so weit abgeirrt, daß sie zu behaupten wagen: der Mensch habe zwei Seelen. Daher verwirft die heilige und allgemeine Synode die Urheber dieser Meinung“ [1]. Damit war eine Lehre definirt, die sowohl vor als nach dem Concil bei allen Theologen ganz übereinstimmend als Kirchenlehre gegolten hat.

Zu Anfang des neunten Jahrhunderts und im Verlaufe desselben hatten die fränkischen Theologen die Lehre von der Person des Herrn gegen die Adoptianer und die von der Freiheit des Menschen gegen die Prädestinatianer zu vertheidigen. Ueber diesen letzteren Punkt wird weiter unten im vierten Kapitel die Rede sein. Aber dieselben Theologen, wie Alcuin, Rhabanus Maurus und andere, sprechen sich auch über die Natur des Menschen wenigstens nebenbei aus. Namentlich bekennt sich Alcuin zu der Dichotomie in dem Sinne, daß der Mensch nur eine Seele habe, eine anima rationalis, die zugleich den menschlichen Leib belebt und außerdem nicht von den Eltern durch Zeugung fortgepflanzt, sondern von Gott erschaffen wird [2]. In seiner Schrift De ratione animae wird die Lehre des hl. Augustin über die Gottebenbildlichkeit,

---

[1] L. c.: Veteri et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresin confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus .... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat.

[2] C. haer. Fel. c. 36. Siehe oben S. 234.

Unsterblichkeit und die verschiedenen Kräfte der menschlichen Seele wiedergegeben. Von Rhabanus Maurus wurde eine Schrift De anima verfaßt im Anschluß an die gleichnamige von Cassiodor, welche von den Scholastikern, wie von Alexander von Hales, neben der angeblichen Schrift des hl. Augustin De spiritu et anima häufig citirt wird. Cassiodor hatte die Seele definirt: anima est substantia spiritalis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix, um die pantheistischen Irrthümer von einer Emanation der Seele aus Gott abzuschneiden.

Das zehnte Jahrhundert hat nicht viele theologische Werke aufzuführen; es war eine Zeit der Gährung, während welcher sich die besseren Kräfte in den Klosterschulen sammelten, um für das elfte Jahrhundert ein Erwachen und die ersten Blüthen der scholastischen Wissenschaft vorzubereiten. Auf den hl. Anselm hat die Geschichte in den vorangehenden Theilen, als auf einen bahnbrechenden Kirchenlehrer, schon wiederholt hinweisen müssen. Der uns jetzt vorliegende Punkt ist in seinen Schriften weniger berührt, um so mehr in anderen, die ungefähr derselben Zeit, dem Ende des elften oder der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, angehören; es sind: die Schrift De natura corporis et animae von Wilhelm von Thierry, ferner die Schriften des Hugo von St. Victor, des schon oft genannten mystischen Theologen, und die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus.

A. Wilhelm von Thierry geht in der genannten Schrift[1] weitläufiger auf die Organe und Zustände des menschlichen Leibes und auf die Vereinigung desselben mit der Seele ein und zeigt darin eine Menge von physiologischen Kenntnissen, die schon damals durch Uebersetzungen der Werke arabischer Mediciner bekannt geworden waren[2].

B. Hugo von St. Victor kommt in seinen beiden wichtigsten Werken, in seiner Summa und in dem De sacramentis nur gelegentlich auf die Fragen über die menschliche Natur zurück. Es ist ein für die Mystik sehr fruchtbarer Gedanke, der beim Victoriner häufig wiederkehrt, daß Gott in der Vereinigung der Seele mit dem materiellen Leibe zu der einen Menschennatur ein Vorbild geschaffen habe von der Vereinigung, in welche der göttliche Logos in der Fülle der Zeiten mit der menschlichen Natur treten wollte, und von derjenigen, in welche Gott selbst mit der zu heiligenden Seele durch die Gnade tritt. Wie die erstere hier auf Erden eine Quelle vieler Freuden ist, so wird die letztere die Quelle der ewigen Seligkeit im Himmel sein[3]. Die Dichotomie wird noch näher dahin bestimmt, daß die Seele jedesmal unmittelbar von Gott geschaffen wird, während der menschliche Leib ursprünglich von der Materie entlehnt ist und sich auf dem Wege der Zeugung fortpflanzt. Der Creatianismus wird sowohl aus der Einfachheit der Seele bewiesen, als auch aus vielen biblischen Stellen gegen den Traducianismus als Lehre der Offenbarung und als Bestandtheil des katholischen Glaubens geltend gemacht[4]. Die vier Bücher De anima sind zwar auch in der Ausgabe von 1648 unter den Werken des Hugo abgedruckt. Aber mit Ausnahme des zweiten Buches

[1] Cf. *Migne,* Patrol. T. 180. p. 695 sqq.
[2] Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psych. S. 14 ff.
[3] De sacr. l. 1. p. 6. c. 1. [4] Ib. p. 7. c. 30.

sind die übrigen offenbar von einem so gewöhnlichen Inhalte und von so untergeordneter Abfassung, daß sie dem Hugo als Autor nicht beigelegt werden können. Das zweite Buch stimmt aber nach Inhalt und Form mit den Hugonischen Schriften und der augustinischen Schreibweise, von welcher er den Namen alter Augustinus erhalten, so überein, daß innere Gründe für die Unechtheit fehlen. Jedenfalls gehört das Buch dem zwölften Jahrhundert an[1] und wurde von den nachfolgenden Scholastikern unter dem Titel De spiritu et anima sehr häufig als eine Schrift des hl. Augustin citirt. Der hl. Thomas[2] gibt einen Cisterziensermönch als Verfasser an und spricht ihm keine Autorität zu[3]. In diesem Buche (c. 26) wird ebenfalls der Traducianismus verworfen, der einen vernünftigen Seele die den Leib belebende Kraft (c. 4), und im Näheren zur Belebung des Leibes eine vis vitalis, naturalis et animalis beigelegt, wie dieß auch von den späteren Scholastikern geschah. Die erstere Kraft soll im Herzen, die zweite in der Leber oder im Unterleibe, die dritte im Gehirn ihr Organ haben[4]; die erstere reinigt und belebt das Blut, die zweite verbreitet die Säfte durch den ganzen Leib, die dritte ist die Trägerin der Sinne und der freien Bewegung. Aehnlich wird auch in diesem Buche die Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Leibe als ein Vorbild der hypostatischen Union und der Vereinigung der Seele mit Gott in der Gnade ausgeführt. Die Möglichkeit oder das vermittelnde Glied für die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen wird auf Seiten der Seele in der Sinnlichkeit (sensualitas) und auf Seiten des Leibes in dem spiritus animalis gefunden, indem die Sinnlichkeit ein schwaches Abbild der höheren geistigen Kräfte in sich enthalte[5]. Bei den späteren Scholastikern finden sich diese Gedanken wieder. So namentlich bei Alexander von Hales[6]. Allein der hl. Thomas legt solchen Ansichten kein Gewicht bei und streitet für die unmittelbare Vereinigung der Seele, als Form, mit dem Leibe, als Materie.

Eine andere Eigenthümlichkeit der mystischen Theologie bestand darin, die passive Thätigkeit der menschlichen Erkenntnißkraft besonders zu betonen und die höchste Stufe derselben schon hier auf Erden als ein Schauen zu fassen. Sie erklärte die geistige Erkenntniß der göttlichen Dinge nach dem Vorbilde der sinnlichen Anschauung und nahm einen doppelten Sinn an: einen für das Aeußere und Sinnfällige, einen anderen für das Unsichtbare und Göttliche. Nachdem der letztere durch die Sünde getrübt worden ist, und der Mensch das Uebersinnliche zu erkennen verlernte, ward ihm von Gott ein neues Buch in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gereicht, indem er nunmehr die Menschheit des Sohnes Gottes mit dem äußeren Sinne zum Behufe der Nachahmung und die Gottheit desselben mit dem inneren Sinne als Gegenstand der Contemplation betrachten konnte[7]. Die Contemplation ist in der Mystik die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß, die über den Glauben hinausgreift, die himmlischen Wahrheiten als gegenwärtige in Folge

[1] Einige legen es dem Isaak von Stella († 1170), andere einem Cisterzienser Alcher bei. Siehe Liebner, Hugo von St. Victor S. 494 ff.
[2] Quest. un. de anima a. 12. ad 2. [3] S. th. 1. qu. 78. a. 1.
[4] L. c. c. 13. [5] C. 9. [6] S. th. 2. qu. 63. m. 3.
[7] De sacr. l. 1. p. 6. c. 5.

einer besonderen Gnade schaut. Gerade dieselbe Erörterung findet sich in dem erwähnten zweiten Buche De anima [1].

Außerdem wurden unter den Kräften der Seele die ratio und an dem sinnlichen Begehrungsvermögen das irascibile und concupiscibile hervorgehoben, um daran die Träger der einzelnen specifisch verschiedenen Tugenden vorzuzeigen.

C. Petrus Lombardus, ein Zeitgenosse Hugo's, beschränkt sich in den Sentenzenbüchern, dem mittelalterlichen theologischen Schulbuche, vornehmlich auf die Glaubenslehren und die ihnen zunächst liegenden Fragen.

1. Die Dichotomie wird als eine deutlich ausgesprochene Lehre der Offenbarung mit der näheren Bestimmung angegeben, daß Gott die Seele Adam's aus Nichts geschaffen und nicht aus einer geistigen oder körperlichen Materie entlehnt habe [2].

2. Ebenso unbezweifelbar ist auf dem Standpunkte der heiligen Schrift und des katholischen Glaubens der Creatianismus. Wenn man auch mit dem hl. Augustin annehmen wollte, daß Gott die Seele Adam's gleich im Anfange mit den Engeln erschaffen und dann nach der Bildung des Leibes aus Lehm sie diesem eingehaucht habe: so ist diese Annahme hinsichtlich der Nachkommen Adam's jedenfalls nicht zulässig. Die menschliche Natur entsteht bei den Nachkommen eben als solche, als eine zusammengesetzte, in einem Momente, indem die Seele von Gott in dem Augenblicke aus Nichts geschaffen wird, wo sie mit dem gezeugten Leibe als Lebensprincip zur Belebung desselben verbunden wird. Sonst würde man die Fortpflanzung der Erbsünde in keiner Weise erklären können und nur zu leicht dazu kommen, den Leib als einen Kerker der Seele und nicht als einen wesentlichen Bestandtheil des Menschen aufzufassen. Es fällt also damit der Präexistentianismus wie der Traducianismus; auch den letzteren bezeichnet der Lombarde als häretisch [3]. Ebenso wird die Ansicht von einer Emanation der Seele aus Gott beseitigt [4].

3. Dogmatisch ist ferner der Satz von der Einheit des Menschengeschlechtes, d. h. von der Abstammung aller aus Adam und von der Bildung der Eva aus einer Rippe Adam's. Die symbolische Bedeutung dieses letzteren Wunders — denn als ein Wunder ist diese Bildung nach dem hl. Augustin aufzufassen — bildet bei den Scholastikern, wie unten beim hl. Thomas erwähnt werden wird, ein ergiebiges Thema für die Hervorhebung verschiedenartiger Beziehungen [5].

4. Unter den Kräften der Seele hebt der Lombarde die Sinnlichkeit (sensualitas) hervor, welche vornehmlich das sinnliche Wahrnehmungs- und Begehrungsvermögen umfaßt, und die höheren geistigen Kräfte, nämlich die

---

[1] L. c. c. 4: Duo siquidem sensus sunt in homine, unus interior, et unus exterior et uterque bonum suum habet, in quo reficitur. Sensus interior reficitur in contemplatione divinitatis, sensus exterior contemplatione humanitatis. Propterea enim Deus homo factus est, ut totum hominem in se beatificaret. C. 19: Meditatio siquidem est occultae veritatis studiosa investigatio. Contemplatio est perspicuae veritatis jucunda admiratio. Illam itaque divina revelatio illuminat, ut veritatem agnoscat, istam divina inspiratio inflammat, ut eam diligat.

[2] Sentt. 2. dist. 17. n. 1. [3] Ib. n. 3. 8. [4] Ib. n. 2.

[5] Ib. dist. 18. n. 7.

geistige Intelligenz (ratio) und den freien Willen, so daß die geistige Erkenntnißkraft eine höhere, zur Erfassung der ewigen und göttlichen Dinge, und eine niedere, zum Begreifen der vergänglichen Dinge, sein soll [1]. In diesen Punkten hat die Theologie bei den nachfolgenden Scholastikern bis auf den hl. Thomas bedeutende Fortschritte gemacht.

§ 77.

Die Lehre über die Natur des Menschen bei Alexander von Hales, dem hl. Bonaventura und Henricus von Gent.

Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts fanden die Uebersetzungen der arabischen Philosophen in größerer Anzahl im Occidente Verbreitung, wurden namentlich an der Pariser Universität eingehenden Studien unterzogen und gaben den Anstoß zur Verbindung der aristotelischen Philosophie mit der Theologie. Erstere wurde nicht nur von Einfluß auf die Behandlungsweise der Theologie, wie dieß in der Vorhalle gezeigt wurde, namentlich auf die dialektische Bearbeitung des Stoffes und auf das genau ineinander greifende Gefüge des ganzen Systems, sondern führte auch eine Menge von neuen philosophischen oder metaphysischen Ideen und Termini in die Theologie ein. Von der Zeit an datirt die eigentliche Scholastik. Sehr deutlich tritt dieß zuerst bei

A. Alexander von Hales in den anthropologischen Fragen hervor, namentlich in der Erklärung über die Zusammensetzung der menschlichen Natur aus Leib und Seele und über die verschiedenen Kräfte des Menschen. Die Psychologie ist auf diese Weise nicht etwa bloß als philosophische Disciplin nach allen Seiten ausgebildet worden, sondern einzelne Wahrheiten und Termini derselben sind in die Decrete allgemeiner Synoden übergegangen oder haben eine allgemeine Annahme in der Theologie gefunden.

1. Die Dichotomie wurde allgemein von allen Theologen gelehrt, aber innerhalb der Grenzen der Dichotomie sind noch viele verschiedene Versuche möglich, das Verhältniß der Seele zum Leibe näher zu bestimmen. Alexander von Hales führt verschiedene Definitionen von der Seele vor und entscheidet sich für folgende: Anima est substantia spiritualis, simplex et indissolubilis, incorporea, passibilis. Dieselbe gibt den wesentlichen Unterschied der Menschenseele von der Thierseele durch das Prädicat spiritualis an und bezeichnet den Grund für die Unsterblichkeit in den folgenden Prädikaten, deutet auch die Beziehung derselben zum Leibe in dem Worte passibilis an; aber im Uebrigen ist gerade die letztgenannte Beziehung der Seele zum Leibe nicht als eine wesentliche für die menschliche Natur hervorgehoben. Das erklärt sich aus dem damals noch vorwaltenden Einfluß der platonischen Philosophie wenigstens in einzelnen Punkten, der sich von den Vätern, namentlich vom hl. Augustin, herschrieb und bei den vorangehenden mittelalterlichen Theologen, wie beim hl. Anselm, noch recht ersichtlich ist. Man könnte darnach den Leib auch bloß als den Kerker der Seele oder als das zeitweilige Kleid derselben

[1] Ib. dist. 24. n. 6.

betrachten und würde ihn so zu einem nur accidentellen oder ungehörigen Bestandtheile der Menschennatur herabdrücken.

Freilich liegt in der jetzigen Beschaffenheit des menschlichen Leibes, nämlich im gefallenen Zustande, immerhin etwas Ungehöriges; trotzdem aber ist die genannte Auffassung von der Menschennatur im Allgemeinen nicht die richtige. Nachklänge derselben können wir in der durch Alexander von Hales gegründeten Franziskanerschule verfolgen; wogegen in der von Albertus Magnus gegründeten Dominikanerschule der geläuterte Aristotelismus von Anfang an herrschend war. Eins aber lag bei dieser Auffassung nahe. Je mehr der Seele nach der platonischen Ansicht ihr vollständiges Sein auch abgesehen vom Leibe gewahrt wurde, desto leichter konnte man Veranlassung nehmen, auch rücksichtlich *ihrer* nach den wesentlichen Bestandtheilen, nach ihrer Form und Materie zu fragen, sobald man die Einfachheit des Geistes oder der menschlichen Seele fallen gelassen hatte. Noch weit mehr mußte man durch die platonische Ansicht verführt werden, dem anderen Bestandtheile der Menschennatur, dem Leibe, ein Sein für sich zuzuerkennen und ihm außer der Materie eine gewisse Gestalt oder Form (die später sogenannte forma corporeitatis) zuzuschreiben. Was nun zunächst die menschliche Seele angeht, so findet sich an derselben wohl eine *metaphysische* Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein, weil die Wesenheit als solche wohl die Möglichkeit zum Dasein, aber noch nicht das Dasein in sich faßt: auch wohl eine Zusammensetzung aus Potenz und Actus. Die Zusammensetzung aus Materie und Form hat damit Aehnlichkeit, ist aber nicht eine so unzertrennliche. Die Materie bringt eine Vielheit reell verschiedener Theile mit sich, ist nicht bloße Potenzialität zum Dasein, sondern die Potenzialität zu einem bestimmten Sein und verlangt immer eine Form zu ihrer Ergänzung, obwohl sie die verschiedenartigsten Formen nach einander annehmen kann. Von diesen feinen Unterschieden müssen wir vorläufig noch absehen. Aber Alexander führt die Begriffe von Form und Materie zuerst in die Theologie ein und wendet sie auch auf die Erklärung der Menschennatur an.

Der Begriff der Materie wird bis zur prima materia verfolgt, welche nichts Anderes ist, als die potenziale Ursache zur Aufnahme der verschiedenartigsten Formen[1]. Sie ist somit nicht eine Möglichkeit zum Sein, die ja auch der Wesenheit eines Dinges innewohnt, sondern zugleich eine potenziale Ursache, um eine Bestimmtheit oder ein *bestimmtes* Sein von einer Form anzunehmen, und findet sich nur bei solchen Dingen, die reell verschiedene Bestandtheile in sich fassen. Im Uebrigen nimmt er mit Aristoteles nicht bloß eine besondere Materie für die als unveränderlich betrachteten Himmelskörper und eine *zweite* für die veränderlichen irdischen Dinge, sondern er nimmt noch eine *dritte* Art von Materie für die geistigen Geschöpfe an, indem er alle Dinge aus ihrer causa efficiens, formalis, materialis et finalis erklären will, nämlich aus den vier Principien, wie sie Aristoteles aufstellt[2].

Statt nun aber diese Frage, namentlich die nach der causa formalis et materialis für die eine zusammengesetzte Menschennatur zu stellen, erhob

[1] Summa th. 2. qu. 65. m. 1. [2] Summa th. 2. qu. 61.

Alexander dieselbe sowohl für die Seele als für den Leib gesondert und erklärte auch die Seele als etwas aus Form und Materie Zusammengesetztes. Allein diese Materie ist nach Alexander eine besondere, nämlich eine geistige, und nicht etwa, wie der hl. Augustin anzunehmen scheint, als eine allgemeine für alle Menschen schon im Anfange der sechs Schöpfungstage von Gott erschaffen[1]. Die einzelne menschliche Seele soll dennoch, obwohl sie aus Form und Materie besteht, nach beiden Bestandtheilen in einem und demselben Momente erschaffen werden und dieß sowohl bei Adam, als bei allen Nachkommen. Auf diese Weise wird Alexander genöthigt, die Materie für die Menschenseele geistiger aufzufassen, als die grobe Materie, welche die eine allgemeine potenziale Ursache für alle grob materiellen Dinge ist. Sie ist keine räumlich ausgedehnte, mehr eine Potenz im Gegensatz zum Actus, mehr Wesenheit im Gegensatz zu Individuum und Person[2]. So glaubt er den Creatianismus, den alle Scholastiker vertheidigen, gegen den Traducianismus und Präexistentianismus festhalten zu können[3]. Von besonderer Wichtigkeit ist jedoch, daß durch diese Auffassung vom Menschen, als einem aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen, die Einheit der Substanz und der Natur in jedem Menschen im Gegensatz zu einer bloßen Einheit der Person in das hellste Licht gestellt und zu einem Kernpunkte in der Anthropologie wurde.

Im Näheren werden von Alexander drei verschiedene Arten der Vereinigung von Form und Materie, sowie drei verschiedene Grade der Vollkommenheit für die Form auseinandergehalten. Die unvollkommenste Form findet sich bei den leblosen materiellen Dingen, wie beim Eisen, Silber, Golde u. A.; nicht minder ist die in diesen Dingen vollzogene Vereinigung zwischen Form und Materie die unvollkommenste. Form und Materie vereinigen sich in ihnen nämlich so, daß die Form getrennt von der Materie gar keine Existenz hat, aber außerdem bei ihrer Vereinigung mit einer bestimmten Materie das Ganze nicht vollkommener durchdringt, als jeden Theil, so daß jeder Theil denselben Namen mit dem Ganzen führt. Alexander nennt diese Form forma prima.

Höher steht diejenige forma naturalis, welche den Pflanzen und Thieren zukommt. Diese durchdringt auch das Ganze wie jeden Theil des betreffenden Dinges, macht auch jeden Theil zu etwas Vegetabilischem oder Animalischem; aber sie durchdringt das Ganze vollkommener, als die forma prima; sie bringt nämlich bei ihrer Vereinigung mit dem Ganzen ein Individuum hervor,

---

[1] Summa th. 2. qu. 60. m. 2. a. 1 widerlegt er den Einwurf: Praeterea hoc videtur per simile quod dicitur quod omnia corporalia condita erant in operibus sex dierum in sua materia; ergo pari ratione anima (cum non sit omnino simplex) condita fuit in sua materia: illa autem non est nisi spiritualis, ergo in materia spirituali.

[2] Ib. qu. 61. m. 1: Ad quod dicendum quod anima humana dicitur composita ex forma et materia intellectuali; nullatenus autem sic habere materiam et formam sicut dicuntur corpora habere materiam et formam .... materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus. In demselben membrum heißt es: Item nihil est agens et recipiens secundum idem in se omnino. Cum ergo agere conveniat formae et recipere materiae, erit anima humana habens utrumque et ita composita. Et haec ratio cum praedictis extendit se ad alias animas. Cf. ib. qu. 65. m. 1.

[3] Ib. qu. 61. m. 3.

bleibt aber mit ihrer Existenz doch abhängig von der Vereinigung mit der Materie.

Eine noch viel vollkommenere Form ist die menschliche Seele, weil sie auch in der Trennung von der Materie ihre Existenz behauptet und ihre Thätigkeiten für sich entfaltet; sie durchdringt das Ganze der mit ihr verbundenen Materie, wie auch jeden Theil derselben, aber den letzteren nicht so, daß derselbe die vernünftige Seele oder auch nur vernünftig sei[1]. In diesem Sinne wird die Vereinigung von Seele und Leib nach dem hl. Bernhard eine unio nativa genannt. Somit findet Alexander von Hales gerade in der vernünftigen menschlichen Seele das Formalprincip oder die Form der menschlichen Natur. Das durch diese Vereinigung von Seele und Leib als Form und Materie entstandene einheitliche Ganze ist nach ihm nicht nur eine einheitliche Person, sondern auch eine einheitliche menschliche Natur[2]. Das einheitliche specifische Sein der Menschennatur ergibt sich nämlich erst aus dieser Verbindung und wird der Materie von der Form mitgetheilt. Daneben ist jedoch nicht zu verkennen, daß die Anfänge der skotistischen Ansicht über die forma corporeitatis sich schon bei Alexander finden, indem er dem Leibe schon vor der Vereinigung mit der Seele ein unvollständiges Sein zuerkennt, indem er durch die forma corporalis gestaltet und für die Vereinigung mit der vernünftigen Seele vorbereitet werden soll[3].

2. Der andere Punkt aus der Psychologie, die verschiedenen Kräfte der menschlichen Seele betreffend, fand ebenfalls für die Scholastik schon durch Alexander von Hales eine gewisse Krystallisation und pflanzte sich in dieser Gestalt als eine Erblehre in den Schulen fort, obwohl die Begründung und der organische Zusammenhang aller darauf bezüglichen Fragen in der Folgezeit noch deutlicher hervortrat. Für diese Lehre, nämlich über die verschiedenen Seelenkräfte, hatten die Leistungen und Forschungen der arabischen Philosophen einen kräftigen Anstoß gegeben.

Unter den Vermögen der Seele werden zuerst die im vorigen Paragraphen

---

[1] Ib. qu. 63. m. 3: Sed distinguendum est, quod est forma prima, quae perficit materiam, sicut sunt formae elementares, et in talibus forma perficit similiter totam materiam et quamlibet partem ut totus ignis est ignis et quaelibet pars ejus est ignis et ad hunc modum sunt formae naturales quae sunt primae commixtionis .... Est iterum forma naturalis quae perficit totum et partem, sed non similiter, sicut est anima sensibilis in brutis et vegetabilis in plantis ..... sic igitur non similiter perficitur totum et quaelibet pars, et haec forma plus elongatur a materia, habet nempe aliquam individuationem praeter materiam. Est autem tertia forma quae perficit totum, itaque nullam ejus partem: sicut anima rationalis totus nempe est homo; nulla autem pars hominis est homo nec etiam intelligit .... unde nullius partis dicitur actus. ... Anima habet aliquid praeter suam materiam, quod non est dicere in forma naturali simpliciter, unde non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali quae forma dicitur *forma corporalis*.

[2] Ib. qu. 63. m. 1.

[3] Ib. 62. m. 2: Dicendum est, quod illa substantia, cujus est illa virtus (sc. vegetativa in embryone) non se habet per modum perficientis, sed per modum artificis praeparantis ipsum corpus, quod debet esse organum ipsius animae quae est perfectio; nec dicetur esse animal ante ultimam perfectionem. Et si dicatur a philosopho esse animal, hoc non est nisi ut distinguatur a corpore hominis in quo non est virtus illa praeparatoria, non ut designetur per hoc *esse in specie*.

aufgeführten vis vitalis, naturalis et animalis mit Rücksicht auf die verschiedenen Organe, durch welche sie wirken, unterschieden; wie denn überhaupt die Seelenkräfte nach ihren verschiedenen Bethätigungen oder nach ihren Organen oder nach ihren Objecten von einander unterschieden werden müssen. Noch übersichtlicher wird die Eintheilung, wenn die vegetativen, sensitiven und geistigen Kräfte in Betracht gezogen werden. Aristoteles hatte nämlich eine vegetative, sensitive und vernünftige Seele (anima vegetativa, sensitiva, rationalis) unterschieden, die erstere den Pflanzen, die andere den Thieren und die letztere dem Menschen zuerkannt. Nun waren die Scholastiker darüber einig, daß dem Menschen wohl die vegetativen wie sensitiven und geistigen Kräfte, die wegen ihrer verschiedenen Thätigkeiten selbst unter sich verschieden sind, eigneten; aber sie schrieben ihm nicht eine zwei- oder gar dreifache Seele, sondern eben nur eine vernünftige Seele zu, welche die Kräfte der einen wie anderen Art in sich faßt. So lehrt es die heilige Schrift und so hatte es die Kirchenlehre definirt. Freilich ergibt sich daraus eine große Schwierigkeit, die Fortpflanzung des Menschen durch die Zeugung zu erklären. Denn wenn der eine Theil der Menschennatur, die vernünftige Seele, in dem Momente der Zeugung geschaffen und von Gott dem Leibe eingehaucht wird, dann bleibt für die Zeugung des Menschen nur die des Leibes als bloßer Materie übrig; wogegen bei der Fortpflanzung der Thiere auch die sinnliche Seele gezeugt wird. Alexander von Hales nimmt nämlich im menschlichen Embryo nicht eine von der vernünftigen geschiedene vegetative oder sensitive Seele an, aber er löst die Schwierigkeit dadurch, daß er für den Moment der Zeugung in dem gezeugten materiellen Leibe eine vorbereitende Kraft annahm, wodurch der Leib für die Formirung durch die hinzutretende vernünftige Seele disponirt werde. In dem Momente, in welchem der menschliche Leib durch die vernünftige Seele vollständig formirt wird, tritt diese sogleich als die alleinige Trägerin aller vegetativen, sensitiven und geistigen Kräfte ein. Nur die Thätigkeiten der beiden erstgenannten Kräfte ruhen in der Zeit vom Tode bis zur Auferstehung, aber sie selbst verbleiben der Seele als der anima separata auch nach dem Tode. Beruhten die sensitiven Kräfte in einer von der vernünftigen verschiedenen sinnlichen Seele: so müßte diese im Tode entweder untergehen und dann außer und neben dem Leibe wieder auferstehen, wovon die Offenbarung uns Nichts mittheilt; oder sie müßte als eine zweite neben der vernünftigen existirende und von ihr getrennte Seele fortleben, was ebenfalls als unvernünftig erscheint. Die sinnlichen Kräfte sind zwar an sich noch nicht unvergänglich, gehen vielmehr im Thiere zugleich mit dem Individuum unter, weil die Thierseele nur die Bestimmung hat, den Leib eine Zeit lang zu erhalten; aber sie sind unvergänglich als Kräfte der vernünftigen Menschenseele, damit sie als Theilnehmer an den Verdiensten oder Mißverdiensten des Menschen zugleich auch an dem ewigen Lohne oder der ewigen Strafe theilnehmen und so ein unvergängliches Leben gewinnen. So Alexander von Hales[1].

[1] L. c. qu. 62. m. 2: Substantia enim illa, quae ita praeparat et est corruptibilis, non est eadem cum ipsa substantia animae rationalis; virtus autem sentiendi unius substantiae est cum potentia intellectiva, et licet non sit separabilis ex ratione quia est sensibilis, est tamen separabilis ratione substantiae, in qua fundatur; ista

Die Vorfrage nach der Verschiedenheit der Kräfte von dem Wesen der Seele, ob sie eine reale oder wesentliche oder virtuelle oder eine andere sei, beantwortet er dahin, daß die Seele mit ihren Kräften in der Substanz (quoad substantiam) identisch sei, weil die Seele nie ohne die Kräfte und diese nie ohne jene existirten, daß jedoch beide nicht der Wesenheit nach (quoad essentiam) identisch seien, weil die Wesenheit der Seele auf Potenz und Actus zurückzuführen sei und außer der Potenz oder Kraft noch etwas Anderes in sich fasse [1]. Es gibt vielmehr viele Kräfte in der einen Seele, und sie können virtuelle Bestandtheile der Seele genannt werden, die sich durch specifisch verschiedene Bethätigungen von einander unterscheiden. Im Näheren gehören zu den vegetativen Kräften die vis nutritiva, augmentativa, generativa. Von größerem Interesse ist, die verschiedenen Zweige der sensitiven oder auch animalischen Kraft auseinanderzulegen, weil auch in diesem Punkte die Lehre der Scholastik schon von Alexander fixirt wird. Zu den Zweigen der animalischen Kraft rechnet er die Vermögen der Wahrnehmung, des Begehrens und der Bewegung, und zur ersteren, nämlich zur Wahrnehmung, wieder mehrere einzelne Kräfte: die äußere Wahrnehmung durch die fünf Sinne, den inneren Sinn (sensus communis), welcher sein eigenes Organ hat, die Phantasie (phantasia), die Einbildungskraft (imaginativa), die Beurtheilungskraft (aestimatio), und das Gedächtniß (memoria). Avicenna wird auf diesem Gebiete als Führer genannt. Der innere Sinn percipirt die äußeren Gestalten oder Accidenzien der Dinge, die Phantasie bewahrt sie auf, die Einbildungskraft reproducirt oder combinirt sie auch bei der Abwesenheit der sinnlichen Dinge, wie es sich in den Träumen zeigt, die Beurtheilungsgabe faßt das Nützliche und Schädliche der wahrgenommenen Objecte, d. h. ihre Beziehung zum Begehren auf, und das Gedächtniß hält diese Urtheile fest, um sie zur Anwendung zu bringen [2]. Die genannte Phantasie ist also auch ein Gedächtniß, aber ein solches, welches zum Festhalten der sinnlichen Vorstellungen dient.

Zur zweiten Klasse der sinnlichen Vermögen gehört zunächst die Sinnlichkeit (sensualitas) oder Begierlichkeit im Allgemeinen, welche, wie die gebrauchten deutschen Wörter schon andeuten, sowohl das Wahrnehmungsvermögen, als auch speciell das Begehrungsvermögen bezeichnen kann (vis ad motum disponens aut appetitiva) [3]. Im letzteren Sinne begreift es die vis concupiscibilis et irascibilis mit ihren je nach den Objecten verschiedenen Affecten (der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, Furcht, des Zornes u. s. w.) in sich [4].

Die den Menschen auszeichnenden Kräfte sind jedoch die geistigen, welche sich ebenfalls in zwei Klassen theilen, in die der geistigen Erkenntniß und des

vero sensibilis, licet in *genere* conveniat cum sensibili in brutis. In brutis autem sit corruptibilis, non propter hoc est in homine corruptibilis, quia in brutis non ordinatur nisi ad necessitatem corporis corruptibilis secundum tempus determinatum conservandi, et ideo cum corpore corrumpitur. Non sic autem est de homine. Sua enim ordinatio est non tantum ad perfectionem necessitatis corporalis, sed ad ministerium virtutis intellectualis et ad hoc ut, sicut meretur cum virtute intellectuali vel demeretur, ita praemietur vel puniatur.

[1] Ib. qu. 65. m. 1. [2] Ib. qu. 67. m. 4. n. 2.

[3] Ib. qu. 68. m. 2. [4] Ib. m. 4. a. 2.

geistigen Begehrens. Zur ersten Klasse gehören wiederum zwei, der intellectus agens et possibilis; zur zweiten der freie Wille und das habituelle Gewissen (synteresis). Mit dieser Eintheilung und Auffassung des geistigen Erkenntnißvermögens tritt der Aristotelismus zuerst, aber zugleich als ein corrigirter, entschieden in die Scholastik ein; und seine besonderen Ansichten über die Synteresis, namentlich über die Betheiligung des Willens an derselben, klingen noch beim hl. Bonaventura nach. Der Intellect ist nach dem Commentator des Aristoteles, welcher von Alexander als Führer gewählt wurde, im Anfange eine tabula rasa und deßhalb im Anfang mehr ein receptives Vermögen (daher possibilis genannt), welches der oben bezeichneten Materialursache des menschlichen Geistes entspricht und von den Abstractionen des thätigen Intellectes seinen Inhalt erhält. Der Intellect der Engel wird dagegen als ein einfacher betrachtet und kann nur insofern ein intellectus possibilis genannt werden, als er für die göttlichen Erleuchtungen empfänglich ist[1]. Charakteristisch für den Menschen ist der thätige Intellect (intellectus agens). Aber in der Auffassung dieses Vermögens schließt sich Alexander keineswegs unbedingt an Avicenna und an die arabischen Philosophen an, welche den thätigen Verstand des einzelnen Menschen für eine bloße Erscheinung des absoluten Intellectes erklärten. Er bestimmt denselben als das natürliche Licht, mit welchem, als mit ihrem eigenen die Seele die sinnlichen Vorstellungen beleuchtet, bearbeitet und alsdann von ihnen die Allgemeinbegriffe abstrahirt, um sie von dem passiven Intellecte aufnehmen zu lassen. — An dem geistigen Willensvermögen wird von dem natürlichen Wollen der freie Wille (liberum arbitrium) oder das Wahlvermögen als ein Habitus unterschieden, und zwar als ein Habitus, der durch die Vernunft und durch den Willen zu Stande komme oder beiden Vermögen zugleich eigne[2]. Der heidnischen Philosophie war diese nähere Bestimmung des freien Willens etwas Unbekanntes, weil sie zu der Erkenntniß der sittlichen Verantwortlichkeit, des Verdienstes und Mißverdienstes, sich nicht erheben konnte[3].

Eigenthümlich ist, wie schon erwähnt, die Auffassung von der Synteresis, weil sie als ein uns angeborener Habitus der praktischen Vernunft gedeutet wird, welcher die obersten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes enthält und zugleich mit einer natürlichen Richtung des Willens auf die Erfüllung desselben verbunden ist[4]. Es fragt sich nämlich, ob die allerdings vorhandene natürliche Richtung des Willens mit zur Synteresis gehört.

---

[1] Ib. qu. 69. m. 3. a. 3: Ad quod potest dici, quod intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali, quarum una sc. intellectus agens est ex parte formae ipsius animae secundum quam est spiritus: alterá vero sc. possibilis est ex parte suae materiae quae est potentia ens respectu cognoscibilium quae fiunt in ea, et hoc a parte inferiori quia fiunt mediante sensu principaliter. Nec oportet ponere intellectum agentem separatum in substantia ab ipsa anima, sicut lux in sensu separata est in substantia ab ipso sensitivo; est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale . . . . . Et ex illa parte, qua nondum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis.

[2] Ib. qu. 73. m. 3. a. 4. [3] Ib. a. 5.

[4] Ib. qu. 77. m. 2: Prout est naturalis (sc. ratio), dicitur synteresis, sed non prout est deliberativa . . . . Synteresis autem est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem quod voluntas deliberativa.

3. Die Einheit des Menschengeschlechtes hat vor der bei den übrigen Geschöpfen herrschenden specifischen Einheit eine besondere Steigerung dadurch erhalten, daß alle Menschen von einem Stammvater Adam herrühren; dieselbe gibt so einen besonderen Grund für die natürliche gegenseitige Liebe der Menschen untereinander. Allein es ist nicht zu verkennen, daß die im Obigen erwähnte Hypothese von der nächsten und vorbereitenden Formirung des menschlichen Leibes durch eine forma corporeitatis dem Autor sehr gelegen kam, um die Einheit des Menschengeschlechtes noch vollkommener darzustellen. Denn alsdann sind alle Menschen nicht nur insofern eine Einheit, als alle aus demselben Lehme der Erde stammen, aus welchem der Leib Adam's gebildet worden ist, sondern auch durch dieselbe Leibesgestaltung, welche dem Adam zunächst durch Gott vermittelst der forma corporeitatis verliehen und dann von Adam durch die Zeugung auf alle Nachkommen fortgepflanzt worden ist [1]. Von dieser Seite erweist sich die Auffassung des Alexander von Hales wenigstens nicht als eine mit den Thatsachen in Widerspruch stehende, sondern sie sucht eine offenbare Thatsache, die Aehnlichkeit der menschlichen Leibesgestalt, welche unter den nächsten Verwandten in der Regel noch deutlicher hervortritt, aus ihren Gründen zu erklären. Freilich sucht der hl. Thomas nach der gewöhnlichen Ansicht von der unmittelbaren Gestaltung oder Formirung des Leibes durch die vernünftige Seele die genannte Thatsache auch zu erklären. Jedoch darüber weiter unten.

Was den Ursprung aller menschlichen Körper aus dem einen Leibe Adam's angeht, so schließt sich der Autor dem Lombarden in seiner Behauptung an, daß die im Samen enthaltene Materie sich möglicher Weise bis ins Endlose ausdehnen könne, ohne andere Bestandtheile in sich aufzunehmen [2]. In der That kann die Theilung irgend einer Materie bis ins Endlose fortgesetzt wenigstens gedacht werden.

B. Auf den Schultern des Alexander von Hales steht sein noch größerer Schüler, der hl. Bonaventura, im Ganzen und Großen die Traditionen und speciellen Meinungen der Franziskanerschule fortsetzend, in vielen Punkten sie verbessernd oder weiterführend.

1. Die oben dargelegten Bestimmungen über die Art und Weise der Vereinigung von Seele und Leib als Form und Materie zu der einen Menschennatur finden sich ungefähr in derselben Weise beim seraphischen Lehrer wieder. Aber er spricht sich deutlicher über die Zusammensetzung der menschlichen Seele aus, indem er nicht etwa bloß eine solche aus Potenz und Actus, aus Natur und Person (quo est et quod est) anerkannt haben will, sondern auch eine aus Form und Materie; doch dürfe letztere nicht als eine ausgedehnte, sondern nur als geistige gedacht werden. Nach ihm ist also schon die menschliche Seele ein aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen und erhält von der

---

[1] Ib. qu. 82. m. 3: Patet ergo, quod non est ratio quare individua hujus speciei homines debebant se magis diligere, quia quodammodo fuerunt de eodem limo, de quo non habebat esse nisi *materiale remotum:* sicut qui fuerunt de eodem parente, a quo sunt non solummodo secundum esse materiale, sed quodammodo secundum *esse formale:* formale dico non ultimum quod habet ab anima, sed ultimum quantum ad esse corporis, quo aptatur ad animae susceptionem.

[2] Ib. qu. 83. m. 2. a. 2.

Materie die Existenz oder die Individuation und von der Form das specifische Sein — eine Zusammensetzung, auf welche die Gegensätze von activen und passiven Thätigkeiten in einer und derselben Seele hinweisen sollen [1]. Für die Thierseele wird eine solche Zusammensetzung aus Form und einer besonderen Materie nicht angenommen, weil sie ohnehin mit der groben Materie unzertrennlich verbunden ist und nur in dieser Verbindung Existenz hat. Von der anderen Seite wird der menschliche Leib ebenfalls als eine Zusammensetzung aus Materie und Form (forma corporeitatis) begriffen, aber so, daß beide Pole, Seele und Leib, sich dennoch zu einer Menschennatur verbinden, weil die dem Leibe eignende Gestalt nicht die vollendende Form für den Leib ist, sondern eben auf die Seele als letzte Form hinweist, damit er in der Verbindung mit dieser zum vollen Sein gelange [2].

2. Die Bildung der Eva aus einer Rippe des schlafenden Adam enthält eine reiche Symbolik. Sie entspricht dem Abhängigkeitsverhältniß, worin das Weib zum Manne steht, ihrer Vereinigung zu einem Fleische in der Ehe, der Aufgabe des Mannes, sein Weib zu ernähren; der Schlaf dagegen symbolisirt die Ruhe und Befriedigung, zu welcher der Mann durch das Weib in der Ehe gelangt. Die Art und Weise der Bildung des Weibes war zugleich typisch, indem sie die Vereinigung Gottes mit der menschlichen Seele in der Gnade, die hypostatische Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, die Verbindung des Herrn mit seiner Kirche vorbildlich darstellt. Im Uebrigen war die Bildung des Weibes aus der Rippe Adam's kein natürlicher Vorgang, sondern ein durch Gott gewirktes Wunder, für welches Adam nur eine causa obedientiae, d. h. eine Möglichkeitsursache darbot, wie er eine solche in seiner Natur auch für die himmlische Glorie hat.

3. Anlangend den Ursprung der menschlichen Seele, so waren in der damaligen Zeit von den Arabern pantheistische Irrthümer verbreitet worden, als gäbe es nur eine menschliche Seele und nur einen thätigen Verstand, die in allen einzelnen Individuen wie in ihren Zweigen zur Erscheinung kämen, oder als entständen die einzelnen Seelen durch die Efulguration aus einer sich bethätigenden himmlischen Intelligenz, welches letztere in dem damals durch eine Uebersetzung bekannt gewordenen Buche De causis [3] aus der neuplatonischen Schule behauptet wurde. Diese Ansichten widersprechen der Lehre der Kirche und Offenbarung und auch der gesunden Vernunft, namentlich auch letzterer, weil diese nicht nur die Substanzialität der eigenen Seele im Selbstbewußtsein erfaßt, sondern auch aus dem conträrsten Gegensatze, der sich zwischen den Erscheinungen und Thätigkeiten der eigenen

---

[1] In Sentt. 2. dist. 17. a. 1. qu. 2: Et ideo est tertius modus dicendi tenens medium inter utrumque, sc. quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid, et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habeat intra se fundamentum suae existentiae, et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse.

[2] Ib.: Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam: sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.

[3] S. 38.

Seele und denen jeder anderen kundgibt, auf die Verschiedenheit und Vielheit der menschlichen Wesen schließen muß[1]. Die menschlichen Seelen sind ferner nicht auf dem Wege der Zeugung aus denen der Stammeltern geflossen, wie dieß nach dem Traducianismus angenommen wird, sondern werden von Gott unmittelbar ins Dasein gerufen und zwar in dem Momente, wo sie sich mit den menschlichen Leibern verbinden. Ihre Unsterblichkeit und namentlich ihr wesentlicher Vorzug, daß sie Gott unmittelbar erkennen und lieben können und die Bestimmung haben, ihn auf ewig unmittelbar zu besitzen, schließt auch den andern Vorzug in sich, daß sie unmittelbar von Gott erschaffen werden[2]. Die Thierseele hat ihre Existenz nur in dem materiellen Leibe, geht aus der Materie hervor und kann deßhalb auch zugleich mit der Materie gezeugt und fortgepflanzt werden; sie ist nur eine forma corruptibilis[3]. Dagegen ist der Creatianismus in Betreff der Menschenseele überhaupt die einstimmige Lehre der mittelalterlichen Theologen.

4. Für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele konnte der seraphische Lehrer den kräftigsten Beweis, welchen der hl. Thomas aus der Einfachheit und Immaterialität derselben entlehnt, nicht mehr geltend machen, weil er eine Zusammensetzung derselben aus Form und Materie annahm. Zwar führt er mehrere rationelle Gründe an und entlehnt sie aus Gott, als der causa efficiens, weil er die einmal bewirkte Vereinigung nicht für immer wieder auflösen werde, auch aus der causa formalis, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, wie aus der causa materialis, weil diese in der Verbindung mit der vernünftigen Seele ihre höchste Vollendung und somit ihr Endziel erlange. Aber das größte Gewicht legt er auf den Beweis, welcher sich auf das Endziel des Menschen stützt, nämlich auf die Thatsache, daß die menschliche Seele nur in dem ewigen Besitze des höchsten Gutes ihre Seligkeit findet[4]. So läßt es sich erklären, wie man später in der Franziskanerschule zu der Ansicht kommen konnte, daß die Unsterblichkeit von der Vernunft nicht stringent erwiesen werden könne. Man hatte nämlich das Fundament dieser Wahrheit gelockert und dadurch die Beweise abgeschwächt.

5. Die Lehre über die verschiedenen Kräfte der Seele bot noch viele Seiten zu genaueren Erörterungen. Wenn wir die einzelnen Etappen in dem Entwicklungsgange vermerken wollen, so ist nicht unerwähnt zu lassen, daß die verschiedenen Functionen des thätigen und potenziellen Intellects (intellectus agens et possibilis) vom hl. Bonaventura eben nur als Functionen und nicht als zwei verschiedene Seelenkräfte betrachtet werden[5]. Wohl aber sind Erkenntniß und Wille als zwei verschiedene Kräfte aufzufassen, ohne daß darum zwei verschiedene Wesenheiten (essentiae) an der einen Substanz der Seele anzunehmen seien[6]. Von der Freiheit des Willens hatte der Lehrer des hl. Bonaventura gesagt, daß das Wesen desselben der heidnischen Philosophie verschlossen geblieben sei. Der seraphische Lehrer macht in der Bestimmung desselben einen weiteren Schritt zur Klarstellung, indem er an dem geistigen Willen zwei verschiedene Bethätigungsweisen unterscheidet und sie den natürlichen und den überlegenden Willen (voluntas naturalis, v. deliberativa)

[1] In Sentt. 2. dist. 18. qu. 2. a. 1. [2] Ib. qu. 3. [3] Ib. n. 5.
[4] Ib. dist. 19. a. 1. qu. 1. [5] Ib. dist. 24. a. 2. qu. 4. [6] Ib. qu. 1.

nennt. Der erstere ist kraft angeborener, unwiderstehlich wirkender Neigung auf Seligkeit im Allgemeinen gerichtet; der andere hat die als contingente sich darbietenden Mittel für diesen höchsten Endzweck zu Objecten und wählt unter ihnen mit Freiheit, nach dem Urtheile der Vernunft, ohne daß deßhalb zwei verschiedene Kräfte anzunehmen sind [1].

Mit diesen richtigen Bestimmungen weiß nun aber der hl. Bonaventura das sogenannte liberum arbitrium noch nicht recht in volle Harmonie zu bringen. Er nennt dasselbe im Anschluß an seinen Vorgänger einen Habitus der Vernunft und des Willens. Wie die Herrschaft (dominium) im Allgemeinen ein Habitus sei, so gelte dasselbe auch von der Herrschaft, welche der Mensch über die Handlung durch das liberum arbitrium zum Austrag bringe. Aber daneben greift er auch auf den hl. Anselm zurück, erklärt das liberum arbitrium als ein Vermögen, die Gerechtigkeit zu bewahren, und gibt alsdann nicht nur das Contingente oder Zufällige, in Betreff dessen eine Wahl stattfinden kann, als Object des liberum arbitrium an, sondern auch das Nothwendige; wie denn hierauf dasselbe nicht nur bei den Seligen und den Engeln, sondern auch bei Gott gerichtet sei. So sind also das liberum arbitrium und das freie Wahlvermögen (nach dem Obigen: voluntas deliberativa) nicht mehr deckend: vielmehr wird das Wesen des ersteren in die Selbstbestimmung gesetzt, in das Vermögen, seine Willensthätigkeit mit Bewußtsein zu lenken und zu bestimmen [2]. In diesem Punkte gehen die Bestimmungen des hl. Thomas weiter und erreichen eine viel größere Genauigkeit. Aber treffend erklärt der seraphische Lehrer wiederum die Behinderung und Einschränkung des freien Willens bei einzelnen sittlichen Handlungen dahin, daß bei heftigen Affecten zunächst zwar eine Störung der leiblichen Organe sich ergebe, sodann eine Beeinflussung der sensitiven Thätigkeit und der Vernunft, daß sich diese Störung aber am stärksten in der vollkommensten Thätigkeit des Menschen, in der Actualisirung des freien Willens zeige [3]; ähnlich wie eine körperliche Schwäche sich zunächst und am meisten in den vollkommeneren Thätigkeiten des Leibes zeige.

C. Heinrich von Gent theilt in vielen Punkten die Ansichten der Franziskanerschule. Für die leblosen Geschöpfe und für die Pflanzen und Thiere nimmt er nur eine Form, d. h. eine Zusammensetzung aus Materie und einer Form an. Aber für den Menschen wird wegen der Erschaffung der Seele durch Gott und der Fortpflanzung des Leibes von Seiten der Eltern eine besondere Form des Leibes und somit eine doppelte Form im Ganzen angenommen [4]. Aehnlich wie Duns Skotus, beruft er sich

---

[1] Ib. a. 2. qu. 3.

[2] Ib. dist. 25. p. 2. a. 1. qu. 2: Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis, necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii; necessitas vero immutabilitatis non. Pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle ejus oppositum: sed quia omne quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid, et velit se velle illud: et ideo in actu volendi seipsum movet et sibi dominatur et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud.

[3] Ib. qu. 6.

[4] Quodl. IV, qu. 13: Cum ergo terminus proprius actionis divinae sit anima

dafür auch auf theologische Gründe, daß der Leib des Herrn während des Triduums im Grabe derselbe mit dem lebendigen gewesen sein müsse, was eine besondere Form für den Leib neben der Seele voraussetze; und daß die allerseligste Jungfrau Maria den Titel Gottesmutter nur dann wahrhaft verdiene, wenn sie nicht nur die Materie, sondern auch die nächste Form zum menschlichen Leibe des Herrn gegeben habe.

Trotzdem aber läßt Henricus die Einheit der Substanz und der Natur des einzelnen Menschen in keiner Weise zurücktreten. Beide Formen, die vernünftige Seele und die forma corporis, sollen sich zum Leibe wie eine Form zu ihrer Materie verhalten [1]. Freilich bleibt er den näheren Nachweis schuldig, wie denn dieß möglich sei. Aber so viel ist ersichtlich, daß die Scholastiker die substanzielle Einheit der zusammengesetzten Menschennatur allgemein lehrten.

§ 78.

Albertus Magnus über die Menschennatur.

In der fortschreitenden Entwicklung der dogmatischen Lehre über die Menschennatur treten die einzelnen Stufen während des Mittelalters recht deutlich hervor. Das Mittelglied zwischen den beschriebenen Leistungen und dem Höhepunkt der Scholastik in dem hl. Thomas bildet Albertus Magnus.

1. Die Lehre über die Einfachheit und Immaterialität der menschlichen Seele und des reinen Geistes wird im Gegensatz zu der bei den genannten Theologen herrschenden Ansicht begründet und erhärtet, und die Annahme einer Zusammensetzung derselben aus Materie und Form verworfen. Nur eine gewisse Zusammensetzung aus Person (quod est) und Species (quo est), oder aus Potenz und Actus, welche auch bei Alexander von Hales erwähnt wurde, ist anzuerkennen und in etwa mit der aus Materie und Form zu vergleichen [2]. Ferner bedarf die Seele keines vermittelnden Gliedes, um mit dem Leibe vereinigt zu werden; sie ist als vernünftige Seele eine Substanz und vereinigt sich als Form unmittelbar mit dem Leibe als Materie [3]. Die eine Seele macht alle Theile des Leibes zu einer specifischen, numerischen und substanziellen Einheit [4]. Ebenso richtig und noch richtiger als die Seele die Form des Leibes heißt, könne man sie actus und perfectio desselben nennen, und zwar deßhalb, weil sie die bewirkende Ursache für die Bewegung und Verwandlung des materiellen Leibes und die Vollendung des Seins für den Leib bilde [5]. Die Immaterialität der menschlichen Seele wird also strenger festgehalten, als von der Franziscanerschule, und ebenso die Einheit derselben hervorgehoben, da die menschliche Seele als die vernünftige auch vegetative und sensitive Kräfte besitzt und nicht als eine Verbindung von drei Seelen angesehen werden darf, obwohl die vege-

---

rationalis, oportet quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine.

[1] L. c.: Et sic illae formae duae in constituendo suppositum rationem unius formae habent.

[2] Summa th. 2. tr. 12. qu. 72. m. 2. — De homine tr. 1. qu. 7. a. 3.

[3] De homine tr. 1. qu. 86. [4] Summa de creat. p. II. tr. 1. qu. 4. a. 5. De homine tr. 1. qu. 7. a. 1.

tative Seele gesondert für sich in den Pflanzen und die sensitive gesondert von der vernünftigen in den Thieren existirt. Im Menschen gibt es nur eine Wesenheit, nur eine Substanz, nur eine Person[1].

2. Mit dem entwickelten Satze von der Immaterialität der Seele hängt der andere unzertrennlich zusammen, daß sie unmittelbar von Gott in dem Momente der Zeugung des Leibes aus dem Nichts erschaffen wird. Dagegen erklärt er die Entstehung der Thierseelen näher dahin, daß sie nicht nur ihre materiale Ursache in dem Samen hätten, aus welchem sie hervorgezogen werden, sondern auch ihre bewirkende Ursache, so nämlich, daß diese Ursache unter den bestimmten Bedingungen und unter der Mitwirkung anderer Ursachen die Thierseele hervorruft[2]. Für die Erschaffung aus Nichts bedient sich Gott überhaupt keiner Mittelursachen, auch der Engel nicht, also auch nicht für die Erschaffung der menschlichen Seele. Die Engel können bei den Werken Gottes nur äußerliche Dienste thun, ähnlich wie der Landmann durch Bestellung des Ackers Dienste für das Aufkeimen und Wachsen der Saat leistet[3].

3. In der Lehre von den verschiedenen Kräften der Seele tritt der Einfluß und die Berücksichtigung der arabischen Philosophen am meisten hervor; eine Menge derselben, als Avicenna, Algazel, Alpharabius, Avicebron, Avenpertha, Abubaker, Averroës werden ausdrücklich citirt und kritisirt. Ueber die bei Alexander von Hales schon genannten sinnlichen Kräfte ist noch zu erwähnen, daß Albertus zu dem Gedächtniß (memoria) die Wiederbelebung der früheren Vorstellungen und Urtheile über das Nützliche und Schädliche (reminiscentia) hinzufügt. Unter den geistigen Erkenntnißkräften werden der thätige und passive Intellect (intellectus agens, possibilis) als verschiedene Vermögen aufgefaßt, die zugleich in einem und demselben Erkenntnißacte sich bethätigen, um denselben zu constituiren. Der thätige Intellect wird nicht nur mit einem Lichte verglichen, wodurch die Dinge beleuchtet und zu intelligibeln erhoben werden, sondern auch mit einer Kunst, welche die angeborenen Principien des Denkens anwendet, um die Erkenntniß zur Wissenschaft zu erweitern und sie dem passiven Intellect einzuprägen[4].

Das habituelle Gewissen (synteresis) wird von Albert zwar auch als ein besonderes Vermögen in Verbindung mit einem bestimmten angeborenen Habitus aufgefaßt, aber nicht dem Willen, wie von den oben genannten Theologen, sondern den Erkenntnißkräften zugetheilt[5]. Es nimmt metaphysische Gewißheit und Unfehlbarkeit für die höchsten praktischen Principien in Anspruch und bethätigt sich auch als Erkenntniß- und nicht als Begehrungsvermögen nachträglich in den Gewissensbissen. Das Gewissen im engeren Sinne

---

[1] S. theol. 2. tr. 12. qu. 70. m. 3: Ad aliud dicendum, quod vegetativum, sensitivum et rationale nunquam divisa sunt in homine, nec loco nec tempore, sed semper conjuncta essentia et subjecto sive substantia.

[2] De homine tr. 1. qu. 16: Dicimus etiam, quod anima plantae et bruti sunt in semine potentia, non actu, et non potentia materiali tantum, sed potentia efficientis et operantis. Sic autem non est de anima rationali quae est anima hominis quae est creata ad imaginem Dei, quare in sua substantia imaginem Dei habet, nec habet efficientem nisi solum Deum.

[3] S. th. 2. tr. 13. qu. 75. [4] S. th. 2. tr. 15. qu. 93. m. 2.

[5] De homine qu. 69. a. 1: Sine praejudicio dico, quod synteresis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia juris descripta sunt.

(conscientia) oder das Urtheil über den sittlichen Charakter einer concreten Handlung kann jedoch irren, und dasselbe ist von dem habituellen Gewissen zu sagen, sobald wir es auf die mehr abgeleiteten sittlichen Grundsätze beziehen.

Die verschiedenen Kräfte des sinnlichen und geistigen Begehrungsvermögens werden von Albertus ungefähr in derselben Weise wie von Alexander von Hales und dem hl. Bonaventura beschrieben. Das sinnliche Begehren spaltet sich in das concupiscibile und irascibile, je nachdem es auf das Sinnlich-angenehme oder auf das Schwierige und Ehrenvolle gerichtet ist, und das geistige Wollen in das natürliche wie in das mit Ueberlegung und Wahl verbundene (voluntas naturalis et deliberativa), je nachdem das Nothwendige oder Contingente das Object bildet. Wie das liberum arbitrium hier seinen gebührenden Platz finde, gelingt ihm ebensowenig, als dem heiligen Bonaventura, mit voller Klarheit zu bestimmen. Statt dasselbe mit der voluntas deliberativa auf eine Linie zu stellen, faßt er dasselbe nicht etwa bloß als einen Habitus der Erkenntniß- und Willenskraft, sondern als ein besonderes Vermögen, welches aber eine Bethätigung der Vernunft und des Willens mit der seinigen verbindet und ihnen durch die seinige gleichsam die Krone aufsetzt. Demgemäß ist die erste hierher gehörige Thätigkeit eine des Verstandes, welcher verschiedene Objecte der Seele als begehrungswürdige vorführt; die zweite besteht in der Wahl zwischen diesen verschiedenen Objecten und in der Auswahl eines aus denselben — eine Function der voluntas deliberativa —; sodann folgt als dritte die eigentliche Function des liberum arbitrium, nämlich die Hinlenkung des Willens auf das ausgewählte Object, und zuletzt als vierte die Bewegung des Willens zur Erreichung und Aneignung des Begehrten [1]. Uebrigens wird dieses liberum arbitrium ausdrücklich als ein drittes Seelenvermögen neben dem Verstand und dem Willen (ratio, voluntas) bezeichnet [2], in welchem Punkte der hl. Thomas viel exactere Bestimmungen gibt. In anderer Weise erhebt sich Albert auch noch über die Anschauungsweise des hl. Anselm, wenn er das liberum arbitrium bei Gott und den Seligen als ein Wollen des Guten erklärt, das zwar nicht frei von einer Nothwendigkeit, aber doch frei von äußerem Zwang (a coactione) sei [3]. Solche Ungenauigkeiten in der Ausdrucksweise der Väter und Theologen zeigt die Dogmengeschichte in allen Perioden und in allen einzelnen Kapiteln. Anders sind sie zu beurtheilen vor und anders nach den betreffenden Definitionen der Kirche. Die Ungenauigkeiten der vornicänischen Väter in der Bezeichnung des Verhältnisses, worin der Logos zum Vater steht, wie die der voraugustinischen Väter über die Gnade kommen in den je nachfolgenden Zeiten nicht mehr vor. Aehnlicher Weise ist auch nach den Zeiten des Jansenismus das Wesen des liberum arbitrium nicht mehr als ein bloßes Freisein von äußerem Zwang, sondern als ein solches von innerer Nothwendigkeit erklärt und erläutert worden.

4. Die Unsterblichkeit der Seele hat die individuelle Substanzialität jeder einzelnen menschlichen Seele zur Voraussetzung. Diese wird deßhalb von

---

[1] De homine qu. 68. a. 2.

[2] Ib. a. 3: Cf. S. th. 2. tr. 14. qu. 91. m. 3.

[3] Ib. a. 6.

Albertus gegen die verkehrten Philosopheme des Averroës vertheidigt, und der vornehmliche Beweis für die Unsterblichkeit aus der Intellectualität der Seele gezogen, indem die Seele sich gerade durch die Functionen des Intellects als erhaben über alle Materie und als unabhängig von ihr erweise[1].

§ 79.

Die Lehre über die Menschennatur beim hl. Thomas von Aquin.

Alles, was bis dahin in der Psychologie geleistet war, hat der hl. Thomas, der Engel der Schule, nicht nur durch seine klaren und genauen Bestimmungen und tief eindringenden Untersuchungen weit überboten, sondern er hat diese Wissenschaft auf ihren Höhepunkt und mit dem Glauben in die vollste Harmonie gebracht. Um ein irgendwie nur annähernd entsprechendes Bild von seinen bezüglichen Leistungen zu geben, genügen nicht einzelne hingeworfene Striche und Umrisse; vielmehr ist hier eine Detaillirung erforderlich und um so mehr angezeigt, als die ausnehmende Klarheit und Lichtfülle in der Exposition beim englischen Lehrer vielleicht nirgends glänzender hervortritt als hier.

1. Das Wesen der menschlichen Seele ist zunächst etwas Unkörperliches, d. h. nicht aus trennbaren Theilen zusammengesetzt oder räumlich ausgedehnt, sondern etwas Einfaches. Diese erste nähere Bestimmung trifft auch bei der Thierseele zu. Die Alten legten zwar jedem Dinge (res), welches überhaupt nur Sein hat, auch einen Körper bei, und die Nachklänge dieser Ansicht begegneten uns bei Tertullian, der selbst von Gott die Körperlichkeit nicht negirte. Dieß kam daher, weil man die Grenzen zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem geistigen Intellect nicht scharf genug zog; denn in Folge dessen legte man allen Objecten der Erkenntniß, insofern sie real und nicht rein ideal sind, eine Körperlichkeit bei. Allein etwas Körperliches kann nicht das letzte und höchste Princip für das organische Leben sein, weil das organische Leben etwas Einheitliches und Untheilbares, der Körper dagegen aus real verschiedenen Theilen zusammengesetzt und seinem Wesen nach theilbar ist. Der Körper hat an sich noch kein Leben: es gibt ja auch todte Körper. Das Leben erhält er von einem anderen Principe, von der Seele. Wohl kann das nächste Princip des Lebens etwas Körperliches, das Herz oder Blut oder Gehirn sein; aber sonst hat der Körper das Leben nur insoweit, als ihm das actuelle Sein und eine bestimmte Beschaffenheit von der Seele als seiner Form und seinem Actus verliehen wird. Daher kann die Seele als das den Körper belebende Princip nicht selbst ein Körper sein; sonst müßte man von diesem belebenden Körper wieder das höhere einheitliche Lebensprincip suchen und so fort[2]. — Die Unkörperlichkeit der Seele erhellt noch aus anderen Gründen. Zwei Körper können nicht an einem Orte zugleich sein. Nun ist aber die Seele mit ihrem Körper an einem und demselben Orte; sie ist also nicht selbst ein Körper[3]. Ferner ist jeder Körper

[1] S. th. 2. tr. 13. qu. 77. m. 5. [2] S. th. 1. qu. 75. a. 1.
[3] C. gent. II, 65.

theilbar und bedarf, um ein einheitlicher Organismus und eine Substanz zu werden, eines zusammenhaltenden Princips, welches eben deßhalb nicht wieder selbst ein Körper sein kann. Thatsächlich eignet allen thierischen Geschöpfen eine freie Bewegung, d. i. die Bewegung aus sich selbst. Diese kann nicht aus einem Körper als dem bewegenden Principe hergeleitet und begriffen werden; denn der Körper wird bewegt. Noch viel weniger kann die geistige Erkenntniß der menschlichen Seele, die sich eben durch diese Kraft über alles Körperliche erhebt, als Thätigkeit eines Körpers erklärt werden [1].

2. Die menschliche Seele ist nicht nur unkörperlich, sondern auch immateriell und geistig in dem Sinne, daß sie auch für sich, in der Trennung vom Leibe, eine Substanz (forma substantialis) bildet und Sein hat. Dadurch unterscheidet sie sich specifisch von der sensitiven Thierseele, welche nur in der Vereinigung mit der Materie Sein und Subsistenz hat. Am deutlichsten ergibt sich diese wesentliche Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele, ihre Immaterialität, aus ihrer Intellectualität. Von der Function des geistigen Erkennens unserer Seele ist es nämlich unzweifelhaft und evident, daß sie sich einerseits ohne unmittelbare Mitbetheiligung des Körpers und der leiblichen Organe vollzieht und andererseits auf solche Objecte geht, welche über alle Materie weit erhaben, von ihr getrennt sind, nämlich auf das Ewige und Göttliche. Ihr eigentliches Object bilden die Universalien der materiellen Dinge, die Allgemeinbegriffe von der Wesenheit der Dinge, für welche die sinnlichen Vorstellungen wohl die Unterlage abgeben, welche selbst aber von der Materie vollständig abstrahirt sind. Bei der Erfassung der Allgemeinbegriffe von Substanz, Ursache, Kraft u. s. w. können wir uns sogar über die ganze endliche Welt in das Gebiet des rein Idealen erheben, um das Ewige und Unwandelbare zu begreifen, gegen welches das Materielle als das Wandelbare und ununterbrochen Fortfließende einen Gegensatz bildet. — Sind nun aber die Objecte unseres geistigen Erkenntnißvermögens über alle Materie erhaben, so auch das Vermögen selbst und der Träger desselben, die menschliche Seele. Denn ist die Seele als erkennendes Wesen durch sich und unabhängig von der Materie thätig, und macht sie sich durch die geistige Intelligenz die ewigen, von aller Materie unabhängigen Wahrheiten zu eigen, so muß sie auch ihrem Sein und ihrer Subsistenz nach unabhängig von der Materie sein [2].

In der philosophischen Summe weist der englische Lehrer außerdem auf das Selbstbewußtsein hin, kraft dessen der Mensch es zur Erkenntniß seiner selbst bringt, wogegen der leibliche Sinn und die körperliche Wahrnehmung nicht einmal zur Reflexion über dieses Wahrnehmen, noch weniger zur Erkenntniß und Unterscheidung der Seele als des Trägers der verschiedenen Kräfte gelangt. Die menschliche Seele dagegen reflectirt nicht nur über ihre eigenen Thätigkeiten, sondern erkennt und unterscheidet von ihnen auch ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Substanz; sie kann in dieser Reflexion immer höher steigen, indem sie auch das durch Reflexion über sich Gewonnene wieder zum Objecte der Erkenntniß machen kann [3]. Das Buch De causis führt diesen Beweis weiter aus.

Ebenso ergibt sich aus dem specifischen Unterschiede des geistigen und

[1] Ib. [2] S. th. 1. qu. 75. a. 2. [3] C. gent. II, 66.

freien Wollens der vernünftigen Seele von dem sinnlichen Begehren der sensitiven Geschöpfe die Immaterialität der vernünftigen Seele [1]. Die Thierseelen sind also, wenn auch unkörperlich, nicht immateriell; denn ihre Functionen sind nicht unabhängig von der Materie, vielmehr mit einer Vibration der bezüglichen materiellen Organe verbunden. Plato freilich nahm, wie dieß die von ihm aufgestellte Seelenwanderung zeigt, auch eine immaterielle Subsistenz für die Thierseelen an. Aristoteles aber erkannte richtig, daß die sinnliche Wahrnehmung sich nur durch eine Alteration der Sinnesorgane und sensitiven Nerven vollziehe und daher nur ein solches Princip voraussetze, welches ebenso in seinem Sein als in seiner Thätigkeit durch die Materie bedingt und an die Materie gebunden ist [2].

3. Wenn nun auch die menschliche Seele als etwas Immaterielles ein Sein für sich hat und allein für sich existiren kann, ja nach dem Tode wirklich allein für sich existirt: so bildet sie trotzdem nicht allein für sich das Wesen des Menschen, noch auch die Person desselben. Dieß würde sie nur dann thun, wenn alle menschlichen Thätigkeiten und alle Lebensäußerungen des Menschen von seiner Seele allein ausgingen ohne wesentliche Mitbetheiligung der Materie oder des Körpers. Kann aber die menschliche Seele die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Begehren nur durch Mitwirkung des Leibes vollziehen und zwar als ihre eigenen Thätigkeiten: so gehört der Leib mit zum Wesen des Menschen und bestimmt mit die Species desselben. Im Näheren gehört der Stoff überhaupt, welcher an sich nur Potenz ist und die Theilnahme am Sein wie ein bestimmtes Sein erst durch die Vereinigung mit der Form erlangt, als Bestandtheil mit zum Wesen oder zur Natur des Menschen; und die Seele ist deßhalb nur die Form, nicht das ganze Wesen des Menschen, weil auch sie des Leibes bedarf, um alle ihre Kräfte in Thätigkeit zu versetzen, wofür sie ihn wiederum an ihrem Sein und an ihren Verdiensten theilnehmen läßt. Ein bestimmter Theil der Materie (materia signata) ist nach dem hl. Thomas sogar das Princip für die Individuation und mitbedingend für die Einzelpersönlichkeit des Menschen; wie denn überhaupt ein bestimmter Theil der Materie zum vollständigen und in sich abgeschlossenen Sein eines jeden individuellen materiellen Dinges gehört [3].

Die vom hl. Bonaventura aufgenommene Erklärung der menschlichen Seele als einer Zusammensetzung aus Form und Materie verwirft der heilige Thomas, indem er in der theologischen Summe einen besonderen Artikel dagegen richtet. Die Seele ist bei ihm eben nur Form und nicht wieder aus Form und Materie zusammengesetzt. Von der menschlichen Seele gilt dieß um so mehr. Aber auch von der Seele als Lebensprincip beweist er dasselbe. Denn die Seele als Form und Lebensprincip bildet eben einen Gegensatz zur Materie. Während letztere Potenzialität ist und der Formirung bedarf, um zum Sein und Sosein zu gelangen, ist erstere Actualität, welche Sein und Sosein mittheilt und verleiht. Die Seele als solche schließt also die Materie von ihrer Wesenheit aus und vereint sich nur mit der Materie zu einem belebten Wesen. Wäre sie nicht ganz Form oder Actualität, so wäre der Theil von ihr, den sie belebte, nicht mehr Seele, sondern Belebtes. Es

[1] De ver. qu. 24. a. 2. [2] S. th. 1. qu. 75. a. 3. [3] Ib. a. 4.

besteht daher wohl das belebte Wesen oder das Thier aus Form und Materie; aber die Seele für sich ist nur Form. Noch mehr gilt dieß von der vernünftigen Menschenseele. Denn mit dem Intellecte erfaßt der Mensch die Formen der Dinge als losgeschälte und abstrahirte von aller Materie oder als absolute in dem angegebenen Sinn. Daher muß auch der Intellect oder das formale Princip der Menschennatur unabhängig sein von aller Materie oder zu seinem Sein nicht einer Materie bedürfen. Wäre der Intellect in seinen Functionen durch die Mitwirkung der Materie bedingt, so würde er nur die individuellen Formen, insoweit sie mit der Materie verbunden sind, wahrnehmen können. Nun ist er aber in seinen Functionen unabhängig von der Materie, schließt diese also auch von seinem Sein aus.

Man hat wohl gesagt, die Seele sei etwas Potenzielles und trage daher auch die Natur der Materie an sich. Freilich ist an der Seele Potenz und Actus und ebenso auch die Form (quod est) und das ihr von Gott mitgetheilte Sein (quo est) oder auch Individuum und Natur zu unterscheiden; aber der Materie als solcher kommt nur Potenzialität zu und zwar nur eine Potenzialität zur Aufnahme einer endlosen Reihe von individuellen Formen, indem die formalen Principien oder die Formen gerade durch die Vereinigung mit der Materie zu individuellen Substanzen werden. Dagegen hat die Seele eine ganz andere Potenzialität und die menschliche Seele in dem Intellecte die Fähigkeit, eine endlose Zahl von Formen der Dinge und zwar diese Formen als absolute in sich aufzunehmen.

Etwas Aehnliches ist zu entgegnen, wenn man sagt: der Seele sei ebenso wie der Materie die Veränderung und Umwandlung eigenthümlich, und daher auch die erstere materiell oder mit der Materie behaftet. Freilich kommt der Seele Veränderlichkeit zu; sie verändert sich oft vom Bösen zum Guten, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wie umgekehrt. Allein diese Veränderlichkeit der Seele ist eine von ganz anderer Art, als die der Materie und leitet sich aus ihrer Geschöpflichkeit oder aus ihrem freien Willen her, indem sie sich dem höchsten Gute nähern oder sich von ihm entfernen oder die absoluten Formen der Dinge mehr oder weniger in sich aufnehmen kann [1].

4. Mit der Einfachheit und Immaterialität der menschlichen Seele im angegebenen Sinne ist ein ganzes festes Fundament für die Unzerstörbarkeit und für die Unsterblichkeit derselben gewonnen. Ist nämlich die Seele des Menschen eine Form, welche für sich selbst Sein hat, so kann sie auch nur durch sich corrumpirt werden; und dieß könnte nur dadurch geschehen, daß sie sich von sich selbst trennte, was widersprechend in sich ist. Die Corruption findet sich wohl bei zusammengesetzten Wesen, deren Bestandtheile sich wie Gegensätze zu einander verhalten. Sie würde also an der Seele dann möglich sein, wenn dieselbe aus Form und Materie zusammengesetzt wäre, was eben nicht der Fall ist. Der Intellect nimmt die Objecte nach der Art und Beschaffenheit seines Seins in sich auf, indem er die Gegensätze an denselben aus einer höchsten Einheit zu begreifen und zu einer einheitlichen Wissenschaft zu verbinden sucht. Er bezeugt dadurch also sein eigenes Sein als ein einheitliches und als erhaben über alle Gegensätze. Ferner hat die vernünftige

---

[1] Ib. a. 5.

Seele ein ihr angeborenes Streben, das Ewige zu erfassen und in dem Besitze des höchsten Gutes ewig selig zu sein. Gott, der diesen Zug in die menschliche Seele gelegt hat, muß auch die Befriedigung desselben gewollt haben und ihr ein ewiges seliges Leben wirklich verleihen, wenn sie sich dessen würdig gemacht hat [1]. In der philosophischen Summe wird der Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in ähnlicher Weise ausgeführt und noch auf andere Punkte hingewiesen. Wenn nämlich schon die Materie (materia prima) sich als unvergänglich zeigt, obwohl sie nur die Potenzialität zur Aufnahme aller möglichen individuellen Formen ist: so um so mehr die menschliche Seele, welche sich als eine höhere Potenzialität offenbart, indem sie die intelligibeln oder allgemeinen und absoluten Formen in sich aufnimmt. Ferner: wenn schon das, was der menschliche Intellect erzeugt, ewig und unvergänglich ist, nämlich die ewigen Wahrheiten, so muß auch er selbst unvergänglich sein [2].

5. Aus all dem, namentlich aus dem Verhältniß der menschlichen Seele zum Leibe, ergibt sich als Folgerung, daß sie vom reinen Geiste ebenso specifisch verschieden ist wie vom Reiche der Materie. Denn sie erhebt sich durch den Intellect weit über die Materie, erfaßt aber von der anderen Seite die Allgemeinbegriffe, die Formen und göttlichen Dinge nur aus der Materie. Sie entwickelt also specifisch andere Thätigkeiten als der reine Geist und ist zur Vollziehung dieser ihr eigenthümlichen an den Leib gewiesen [3]. Damit ist denn zugleich auch ein Fundament zur Erklärung der Auferstehung des Fleisches und der erhellende Hintergrund für die Stellung des Menschen in der Reihe der Geschöpfe gegeben, indem er das Reich der Materie zur Theilnahme an den Gütern des Reiches der rein geistigen Wesen erheben soll.

§ 80.

(Fortsetzung.)

Ueber die Vereinigung der menschlichen Seele als Form mit dem Leibe als Materie im Besonderen.

Die im vorigen Paragraphen erörterten Lehrpunkte bilden die Grundlage zur Erklärung der Vereinigung von Seele und Leib im Menschen, als einer solchen von Form und Materie. Diese von Aristoteles her übernommene nähere Bestimmung wird von dem hl. Thomas aufrecht erhalten und allseitig in dem Sinne begründet, daß die vernünftige Seele sich unmittelbar als die Form mit dem Leibe vereine. Form oder formales Princip eines Dinges ist dasjenige, welches die specifischen Eigenthümlichkeiten desselben begründet und ihm das Thätigsein verleiht. Das Eine wie das Andere kommt der vernünftigen Seele zu. Sie unterscheidet als das Rationale den Menschen von allen anderen Dingen, sowohl von den Geschöpfen unter ihm und über ihm, als auch von Gott; sie gibt dem Menschen ferner das actuelle Sein und ist das Princip für alle seine vegetativen, sensitiven und intellectuellen Thätigkeiten. Deßhalb macht sie aber nicht das ganze Wesen des Menschen aus,

---

[1] Ib. a. 6. [2] C. gent. II, 79. [3] S. th. 1. qu. 75. a. 7.

wie Plato meinte; sie ist nur ein Theil desselben, weil er nicht seinem ganzen Wesen nach denkende Seele ist, sondern auch die leiblichen Functionen als die seinigen vollzieht. Noch auch verhält sich die Seele zum Leibe etwa bloß wie das bewegende Princip zum bewegten, wie Plato meinte. Dann würde die Vereinigung beider miteinander nur durch eine Kraft stattfinden und keine ontologische Einheit, kein einheitliches Sein hervorbringen. Ein solches einheitliches Sein besitzt aber der aus Seele und Leib bestehende Mensch. Die genannte Hypothese erklärt ebensowenig die Zeugung als den Tod. Denn der Leib erhält durch die Zeugung nicht bloß eine Bewegung, sondern sein actuelles Sein und sein Leben und verliert dieß durch den Tod oder durch die Trennung von der Seele. Wäre die Verbindung zwischen Seele und Leib keine andere, als die zwischen einem Bewegenden und einem Bewegten: so müßte es in der Macht des Willens der bewegenden Seele stehen, die Verbindung mit dem zu bewegenden Leibe aufzunehmen und jeden Augenblick wieder aufzugeben. Alles dieses ist offenbar irrig [1]. Schließlich ist die Seele keineswegs in allem und jedem ein actives oder bewegendes Princip, sondern auch ein passives und leidendes und zeigt dieses dadurch, daß sie z. B. die sinnlichen Wahrnehmungen wie auch die höheren geistigen Begriffe als von Außen dargebrachte in sich aufnimmt.

Die vornehmlichste Rücksicht, warum der heilige Lehrer auf dieser Erklärung der Vereinigung von Seele und Leib als von Form und Materie besteht, ist somit die, weil nur so die Einheit der Substanz bei den sensitiven Wesen und bei dem Menschen nach ihrem Sein und ihren verschiedenen Thätigkeiten des Wahrnehmens, Begehrens, Erkennens u. s. w. erklärt werden könne [2].

Nun ist jedoch die menschliche Seele im Vergleich mit den übrigen die vollkommenste Form und zeigt dieß wiederum dadurch, daß sie die Materie nicht an allen ihren Thätigkeiten und hier auf Erden auch noch nicht an ihrem unvergänglichen Sein theilnehmen läßt. Sie wird nicht ganz und gar in der Materie untergetaucht, vollzieht einzelne Thätigkeiten, die rein geistigen, allein für sich, behält auch das Sein, woran sie den Leib theilnehmen läßt, ganz für sich und wird es nach dem Tode als ein ihr allein gehöriges auch bethätigen [3]. Eine derartige Vereinigung von Form und Materie findet sich eben nur beim Menschen, und man muß deßhalb die menschliche Seele eine forma substantialis nennen.

---

[1] C. gent. II, 57: Item mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, quum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio; et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis, quod est manifeste falsum.

[2] Ib.: Amplius, quia tam esse quam operari non est solum formae neque solum materiae, sed conjuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima; quorum scientia est forma animae scientis et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

[3] S. th. 1. qu. 76. a. 1.

Aus dieser näheren Bestimmung über die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen ergeben sich mehrere Folgerungen. Ist nämlich die Seele als Form zugleich Princip des bestimmten und individuellen Seins, so ist es unmöglich, daß in allen Menschen nur ein einziges substanzielles Princip und ein einziger Intellect (intellectus agens) sei und sich bethätige, wie dieß von Avicenna angenommen wurde [1]. — Ebenso ist es andererseits unmöglich, den Menschen als eine Zusammensetzung aus mehreren Seelen zu begreifen; denn jedes Wesen ist ein einheitliches durch seine einheitliche Form. Die Behauptung, daß der Leib als ein Gefäß die in ihm enthaltenen Seelen zu einer Einheit verbinde, ist nicht minder unhaltbar; denn umgekehrt muß gerade die Seele den Leib zusammenhalten. Gäbe es mehrere Seelen, so müßten die Thätigkeiten derselben sich neben einander zeigen, ohne daß sie sich gegenseitig hinderten. Die Beobachtung an uns selbst überzeugt uns jedoch vom Gegentheil [2].

Die Seele ist als substanziale Form auch die einzige des Leibes. Vor der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele kann es daher nicht etwa eine andere Form (forma corporeitatis) geben, wodurch der Leib das Sein erhalten hat. Ginge eine solche Form der vernünftigen Seele voran, so würde letztere das Sein des Leibes nur noch näher bestimmen, aber nicht erst begründen; sie würde dann nur eine accidentelle Form sein und dem Sein des Leibes nur eine nähere Beschaffenheit (tale esse) geben; sie würde auch nicht durch ihre Trennung vom Leibe die Auflösung desselben bewirken, wie dieß doch die Erfahrung als Thatsache beweist. Daher ist eben die vernünftige Seele die einzige substanziale Form und faßt nur andere Formen zugleich in sich; das gilt von jeder höheren Form der niederen gegenüber. Damit soll jedoch keine Einschachtelung der einen Form in die andere gelehrt, sondern nur behauptet werden, daß die höhere Form virtuell alle niederen in sich enthält [3].

Der hl. Thomas läßt ferner auch die Frage nicht unberührt, warum denn die Menschenseele als Form mit einem Leibe verbunden werde und nicht ebenso wie der reine Geist frei von aller Materie geblieben sei. Er weist darauf hin, daß die menschliche Seele auf der untersten Stufe im Reiche der Geister stehe und den Uebergang aus dem Bereiche des Geistigen in den des Materiellen bilde; daß die menschliche Seele ihre höchste Function, die des Erkennens, zwar ohne ein leibliches Organ vollziehe, aber doch der sinnlichen Wahrnehmung und der Imagination bedürfe, um durch deren Unterstützung die Allgemeinbegriffe wie die Kenntniß des Individuellen zu gewinnen. Die sinnliche Wahrnehmung und Imagination vollzieht sich aber nur durch sinnliche Organe [4].

Vermittlungsglieder zwischen Seele und Leib nimmt der hl. Thomas nicht an und wendet sich in diesem Punkte gegen die Ansicht der Franziskanerschule. Wollte man mit dieser für den Leib eine forma corporeitatis annehmen, wodurch die Materie zum menschlichen Leibe gestaltet und organisirt wird, so würde man demselben ein Sein vor der Vereinigung mit der Seele beilegen und könnte die Seele nicht mehr als forma substantialis des Leibes fassen [5].

---

[1] Ib. a. 2. [2] Ib. a. 3. [3] Ib. a. 4.
[4] C. gent. II, 68. — S. th. 1. qu. 76. a. 5. [5] S. th. l. c. a. 6.

Noch weniger ist ein etwaiger unsterblicher seelischer Leib als ein vermittelndes Glied zwischen der Seele und dem sterblichen Leibe anzunehmen; denn die substanzielle Form und gerade sie gibt der Materie das actuelle Sein und gestaltet sie zum Leibe[1].

Im Uebrigen ist die Seele als die substanzielle Form im ganzen Leibe wie in jedem Theile desselben[2].

§ 81.

(Fortsetzung.)

Die verschiedenen Kräfte der menschlichen Seele.

In der einen Substanz der menschlichen Seele gibt es eine Mehrheit und Verschiedenheit der Kräfte, welche die nothwendige Voraussetzung für die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten bilden. Denn wenn es keine Mehrheit der Kräfte gäbe, und die Substanz unmittelbar die Thätigkeiten hervorriefe: so müßten auch alle Thätigkeiten sich ununterbrochen zugleich zeigen, indem ja die Seele als Form immer thätig ist[3]. An der menschlichen Seele ist also die Substanz von der Kraft und diese von der Thätigkeit realiter verschieden, wogegen diese Unterschiede in Gott, dessen Wesen als actus purissimus zu denken ist, nur virtuelle sind. Die Vielheit der Kräfte, mit welchen die menschliche Seele ausgestattet ist, zeugt daher nicht für eine etwaige hohe Vollkommenheit derselben. Den Engeln eignet eine größere Einfachheit, und sie sind durch einzelne wenige Acte zu ihrer Vollendung und vollen Seligkeit gelangt; der Mensch soll durch viele und mannigfaltige Thätigkeiten darnach ringen. Die Verschiedenheit der Kräfte richtet sich vornehmlich nach der Verschiedenheit ihrer Objecte, indem das Object für die passiven Thätigkeiten das Princip ist, von welchem die Anregung ausgeht, und für die activen das Ziel, auf dessen Erreichung sie gerichtet sind[4].

1. Wenn wir vorläufig von den geistigen Kräften absehen, deren alle Scholastiker zwei zählen, so haben die übrigen, nämlich die nutritiven und sensitiven, an der vernünftigen Seele nur insoweit ihr Subject, als sie mit einem Leibe verbunden ist, und sonst an ihr nur ihr Princip, so daß sie einstens nach dem Tode in der anima separata ruhen und nach der Auferstehung sich wieder bethätigen werden[5]. Im Ganzen zählt der hl. Thomas mit Aristoteles fünf Arten von Kräften: die nutritiven, welche auch den Pflanzen eignen, die sensitiven, welche die Species der Thiere charakterisiren, die der freien Bewegung, welche den höheren Arten der Thiere zukommen, die intellectiven, welche die specifischen Vorzüge des Menschen bilden, und zuletzt die appetitiven, welche, insofern wir darunter sowohl das sinnliche als das geistige Begehren begreifen, keine besondere Species begründen, sondern den Thieren wie den Menschen eignen[6].

Um die Vorzüge und Unterschiede der geistigen Kräfte von den übrigen recht klarzustellen, ist eine nähere Erklärung der übrigen am Orte. In der

---

[1] Ib. a. 7. [2] Ib. a. 8. [3] S. th. 1. qu. 77. a. 1. [4] Ib. a. 2. 3.
[5] Ib. a. 5. 8. [6] Ib. qu. 78. a. 1.

Eintheilung der vegetativen Kräfte und in der Zählung der fünf äußeren Sinne sind alle Scholastiker übereinstimmend. Aber was die Kräfte angeht, welche auf die innere Wahrnehmung sich beziehen, so weicht der hl. Thomas von den vorangehenden Theologen insoweit ab, als er nur vier verschiedene Kräfte in dieser Hinsicht annimmt: den allgemeinen inneren Sinn, durch welchen die gegenwärtigen Wahrnehmungen der fünf äußeren Sinne empfunden werden, die Phantasie, welche die Bilder abwesender Gegenstände reproducirt und festhält, die Beurtheilungsgabe (vis aestimativa), wodurch das den Trieben Nützliche oder Schädliche erfaßt wird, und zuletzt das Gedächtniß, welches die Urtheile der genannten Art aufbewahrt. In dieser Reihe fehlt also die Imagination, welche Alexander von Hales im Anschluß an Avicenna von der Phantasie unterschieden und als ein Vermögen gefaßt hat, welches verschiedene sinnliche Vorstellungen zu einem neuen Ganzen mit einander combinirt. Der hl. Thomas bemerkt dagegen, daß derartige Functionen sich nur beim Menschen finden und aus dem geistigen Intellecte erklärt werden müssen [1].

2. In der Theologie kommt es mehr auf die beiden geistigen Kräfte, das Erkennen und Wollen, an. Das Erkennen ist beim Menschen zunächst eine Kraft und nicht identisch mit der Wesenheit des Menschen. Nur in Gott ist die Wesenheit Eins und identisch mit dem Erkennen, weil seine Wesenheit das Sein und die ungetheilte reinste Thätigkeit (actus purissimus), also auch das Erkennen ist. Mit der Wesenheit des endlichen Dinges ist aber noch nicht das Sein desselben, noch weniger alle Thätigkeit desselben gegeben. Die Wesenheit verhält sich hier zum Sein wie etwas Potenzielles zum Actuellen; und in demselben Verhältniß steht wiederum die Erkenntnißkraft zum actuellen Erkennen.

Weiterhin ist das Erkennen des Menschen nicht bloß zunächst eine Kraft (potentia), sondern auch eine passive Fähigkeit (pati), in dem Sinne nämlich, daß es aus dem Vermögen in das Thätigsein und in die Entwicklung übergeht, nicht gerade in dem Sinne etwas Passives (pati), als uns durch das Erkennen etwas Sinnlichangenehmes oder Gutes entzogen wird. Wohl aber ist es im ersteren Sinne etwas Passives, als es zunächst nur die Fähigkeit hat, eine endlose Reihe von intelligibeln Dingen in sich aufzunehmen, ohne dies Ziel je zu erreichen, und als es nur allmählich zu einer Vollkommenheit sich entwickelt. Nur in Gott ist Wesenheit, Sein und Erkennen realiter Eins, weil in Gott das Object des Erkennens, das Erkannte, vollständig Eins ist mit dem Subject, d. h. mit dem Erkennenden. Gott faßt nämlich nicht nur alles Erkennbare in sich, sondern dieses ist dem Ursprunge und der Kraft nach identisch mit dem göttlichen Sein und mit der göttlichen Wesenheit. Ein Fortschreiten von der Möglichkeit und Fähigkeit zur Wirklichkeit und Erfüllung kann es in Gott nicht geben; er ist nach seinem ganzen Wesen das Erkennen [2].

Nach dem Vorgange des Aristoteles nimmt der hl. Thomas jedoch für das menschliche Erkenntnißvermögen zwei verschiedene Kräfte oder doch Bethätigungsweisen an: nicht nur eine passive, sondern auch eine active Kraft

---

[1] Ib. qu. 79. a. 1. [2] Ib. a. 2.

(intellectus possibilis et agens), welche beide zusammenwirken, um den Erkenntnißprozeß zum Abschluß zu bringen. Plato hatte nach seiner Ideenlehre keine Veranlassung, einen thätigen oder abstrahirenden Intellect (intellectus agens) als eine besondere Kraft anzunehmen. Die Ideen oder Allgemeinbegriffe existiren nach ihm getrennt von der Materie in einer intelligibeln Welt und können deßhalb passiv von der Menschenseele in ihrem vorirdischen, rein geistigen Dasein aufgenommen werden. Nach Aristoteles existiren diese Allgemeinbegriffe für den Menschen nur in der sichtbaren Welt unter einer materiellen Hülle und müssen von dieser losgelöst werden. Dafür reicht die rein passive Aufnahme der Ideen nicht aus; sie müssen vorher von ihrer Hülle befreit und für das Reich des Geistigen zubereitet werden. Eben dazu dient der thätige Intellect (intellectus agens), der deßhalb den Menschen gerade als solchen charakterisirt[1]. Derselbe darf nicht als eine vom Menschengeiste getrennte, für sich existirende Kraft gedacht werden, an welcher der einzelne Mensch theilnimmt; er eignet vielmehr, wie das Bewußtsein beweist, jedem einzelnen Menschen als eine ihm allein gehörende Kraft. Die Quelle und der Ursprung aller Erkenntniß, welcher außerhalb der menschlichen Seele existirt, ist der göttliche Verstand, der die vernünftigen Geschöpfe aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat. — Der intellectus possibilis ist demnach mehr eine passive Kraft oder vielmehr Fähigkeit, welche die von dem thätigen Verstande abstrahirten Allgemeinbegriffe in sich aufnimmt und als Gedächtniß aufbewahrt[2]. Für das Gedächtniß ist somit keine besondere Kraft anzunehmen, ebensowenig als für die ratio, d. h. die Fähigkeit, durch Demonstration aus den allgemeinen Wahrheiten specielle herzuleiten oder die speciellen durch Induction auf allgemeine zurückzuführen[3]. Ebenso wird auch für das Gewissen (synteresis) kein besonderes Vermögen der Seele vorausgesetzt. Wie uns von Natur aus die höchsten Principien für das Denken habituell angeboren sind, so verhält es sich auch mit dem Habitus der höchsten praktischen Principien für unser Thun; und eben dieser uns angeborene Habitus ist die Synteresis[4]. Diese genauere Bestimmung und Verbesserung der in der Franziskanerschule vertretenen Begriffserklärungen ist von den späteren Theologen allgemein angenommen worden.

3. Das Begehrungsvermögen des Menschen ist ein sinnliches, welches sich an die sinnliche Wahrnehmung anschließt und auf das individuelle oder particuläre sinnliche Gut geht, und ein geistiges, welches das Gute im Allgemeinen (bonum universale) zum Objecte hat, insofern es von der geistigen Erkenntniß erfaßt wird, mag es nun als höchster Endzweck oder als Mittel zu demselben gewollt werden. Das sinnliche Begehren ist schon eine Steigerung derjenigen Kraft, welche einem jeden Dinge als eine Inclination auf ein bestimmtes Object hin innewohnt, indem dasselbe (appetitus sensitivus) im Vergleiche mit dieser Inclination im Allgemeinen eine Menge von Objecten erhält, nämlich alle diejenigen, welche durch die Sinne als geeignete zur Befriedigung der einzelnen Triebe des Begehrens wahrgenommen werden. In der vernünftigen Seele nimmt das Begehren außerdem alles

[1] Ib. a. 3. [2] Ib. a. 7. [3] Ib. a. 8
[4] Ib. a. 12.

Erkennbare, auch das allgemeine und unendliche Gut, zum Ziele des Strebens und macht so eine Entwicklung dieser Kraft bis ins Unendliche möglich[1].

Das sinnliche Begehrungsvermögen (sensualitas) spaltet sich, wie schon die Alten annahmen, in zwei verschiedene Kräfte, in das einfache und das strebsame oder zornmüthige Begehren (app. concupiscibilis, irascibilis), welche sich in der Regel zusammen bethätigen, indem das Begehren als appetitus concupiscibilis das wahrgenommene Gut wünscht und erstrebt, alsdann trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten darnach als appetitus irascibilis ringt. Der letztere wendet sich also mit Energie gegen die Hindernisse und hat das bonum arduum zum Objecte, um zuletzt nach erlangtem Besitze des Gutes im Genusse, d. h. in einer Thätigkeit des appetitus concupiscibilis zum Abschluß zu kommen.

Im Menschen soll das eine wie das andere Begehren der Vernunft folgen und von dem geistigen Willen geleitet werden oder doch ihm untergeordnet bleiben. Läßt er sich aber umgekehrt von dem sinnlichen Begehren beherrschen oder leiten, so herrscht die Unordnung und Sünde in ihm, und zwar die letztere, sobald er mit freiem Willen auf diese Unordnung eingeht[2]. Dieser geistige Wille unterscheidet sich vom sinnlichen Begehren dadurch, daß er auf die Objecte geht, welche von der Vernunft als ein Gut im Allgemeinen oder als ein Mittel für ein solches Gut vorgehalten werden; wogegen das sinnliche Begehren auf etwas Particuläres sich bezieht. Die Freiheit von äußerem Zwange ist mit dem geistigen Wollen immer verbunden, insofern der äußere Zwang nicht die einzige Ursache eines Willensactes sein kann, sondern nur eine äußere Wirkung hervorbringt. Allein Freiheit von innerer Nöthigung ist nicht mit jedem Willensact verbunden, noch auch demselben wesentlich. Es gibt bei den Acten des geistigen Willens auch eine Nöthigung der Natur, wie beim Wollen der Seligkeit im Allgemeinen, oder auch eine Nothwendigkeit oder Nöthigung des Zweckes, wenn für einen bestimmten freigewollten Endzweck ein Mittel als unerläßliches sich ergibt[3]. Daneben gibt es aber ein großes Gebiet, auf welchem der geistige Wille mit freier Wahl sich bethätigt. Aehnlich wie unsere Vernunft nur den höchsten Principien und den Folgerungen gegenüber, die mit logischer Demonstration aus denselben hergeleitet werden, mit innerer Nöthigung zum Fürwahrhalten getrieben wird: ähnlich verhält es sich mit dem geistigen Wollen. In Betreff der Seligkeit im Allgemeinen und derjenigen Mittel für die Seligkeit, welche mit Evidenz als unumgängliche und unerläßliche sich zeigen, ist der Wille mit innerer Nöthigung gebunden. Sobald aber das Mittel unserer Erkenntniß nicht als ein unerläßliches mit nöthigender Evidenz einleuchtet, ist das Wollen desselben mit freier Zustimmung und Wahl verbunden, ähnlich wie das Fürwahrhalten zufälliger Wahrheiten mit Freiheit erfolgt[4]. Wenn daher durch die Anschauung Gottes im Himmel die Erkenntniß von dem Quell aller Seligkeit und von vielen Mitteln für diesen Endzweck eine ganz evidente sein wird: so wird auch die Freiheit des Willens mit Rücksicht auf diese Objecte in ein nothwendiges Wollen übergehen. Dennoch wird es auch im Himmel noch viele

---

[1] Ib. qu. 80. a. 1. 2. [2] Ib. a. 3. [3] Ib. qu. 82. a. 1.
[4] Ib. a. 2.

Objecte für eine freie Wahl und ein freies Wollen geben, wie es deren hier auf Erden noch mehrere gibt; namentlich hier besitzt der Wille eine freie Wahl zwischen Gut und Böse [1]. Daraus folgt, daß das liberum arbitrium vom hl. Thomas nicht als ein besonderes Vermögen neben dem geistigen Willen (voluntas = appetitus intellectivus) angesehen wird, sondern nur als eine besondere Bethätigung desselben Vermögens auf einem besonderen Gebiete und zwar als eine solche, an welcher sich auch die geistige Erkenntniß betheiligt. An dem sinnlichen Begehren der unvernünftigen Geschöpfe betheiligt sich die sinnliche Wahrnehmung wie ihre Beurtheilungsgabe (vis aestimativa), aber in einer nöthigenden Weise, dem angeborenen Instincte entsprechend. Der vernünftige Mensch dagegen bildet sein Urtheil über das Zweckmäßige der zu vollziehenden Handlung mit freiem Willen, indem er die höchsten Principien für das Thun und Lassen auf einen concreten Fall anwendet, ohne diese Anwendung gerade in der von ihm beliebten Weise machen zu müssen [2]. Dennoch gehört die freie Wahl vornehmlich dem geistigen Willen an, weil das Object derselben das Gute als Mittel zum höchsten Endzweck, und das Gute wie der Endzweck gerade das Object des Willens ist; sie setzt nicht ein neues Vermögen neben den geistigen Willen voraus, sondern verhält sich zu diesem in ähnlicher Weise, wie die ratio zum intellectus, wie das discursive oder in logischen Schlüssen sich bewegende Erkenntnißvermögen zu dem unmittelbaren und mit innerer Evidenz verbundenen Erkennen. Wie auf dem Gebiete der Erkenntniß sich die uns angeborenen Principien zu den abgeleiteten Folgerungen verhalten, so auf dem Gebiete des Begehrens und Wollens die höchsten Endzwecke zu den contingenten Mitteln [3]. Daher denn auch die Zusammengehörigkeit des freien Willens mit der vernünftigen Erkenntniß, so daß, wo letztere vorhanden ist, auch der erstere nicht fehlt, und wo der erstere sich bethätigt, die andere nicht fehlen kann. Die vernünftige Erkenntniß ist die Wurzel des freien Willens schon insofern, als die geistige Creatur durch das erstere Vermögen befähigt ist, von den Objecten außer ihr ihre eigenen Kräfte und von diesen das Wesen und Sein der eigenen Person zu unterscheiden, und eben deßhalb auch das andere Vermögen besitzt, den eigenen Willen selbst zu bestimmen und nicht bloß von den Objecten bestimmen zu lassen. Allein die vernünftige Erkenntniß ist auch noch in anderer Weise die Wurzel des freien Willens, insofern als sie an den Dingen die verschiedenartigsten Beziehungen zu dem höchsten Gute und zu dem Begehren der eigenen Person gewahrt und erfaßt und so zum Wollen oder Nichtwollen, zum So- oder Anderswollen anleitet [4].

4. Die Frage nach der höheren Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens vor dem Willen oder umgekehrt wird von den Scholastikern nicht in übereinstimmender Weise beantwortet. Der hl. Thomas schreibt dem Erkennen den Vorrang zu, weil es einfacher sei denn der Wille und mehr den Charakter des Absoluten und Höchsten an sich trage. Object des Willens ist nämlich das Gute, wie es in den Dingen außer uns Sein und Existenz hat, wogegen wir mit unserer Erkenntniß die Idee des Guten erfassen, nach welcher und

[1] Ib. a. 2. [2] Ib. qu. 83. a. 1. [3] Ib. a. 4.
[4] S. th. 1. 2. qu. 10. a. 2. — De verit. qu. 24. a. 2.

unter deren Voranleuchten alle Dinge gut geworden sind. Durch die Erkenntniß machen wir uns die Dinge auch mehr zu eigen als durch den Willen; sie werden als erkannte unser volles Eigenthum: wogegen wir uns durch den Willen den guten Objecten zu nähern und die Vereinigung mit denselben zu gewinnen oder zu vervollkommnen suchen. Daher wird das Wesen der himmlischen Seligkeit, wie der hl. Thomas annimmt, zunächst und vornehmlich in der Erfüllung und Sättigung der Erkenntniß durch die Anschauung Gottes bestehen. Aber hienieden ist trotzdem eine gewisse Thätigkeit des Willens vollkommener als die der Erkenntniß, weil hienieden die Wesenheiten der Dinge, indem sie erkannt werden, etwas von dem Erkennenden annehmen, weil sie nach Art des Erkennenden erkannt werden. Gott wird also von uns unvollkommener erkannt, als er ist, wogegen das Streben des Willens, wenn es auf die Vollkommenheit und Güte Gottes gerichtet ist, einerseits diese unverändert bestehen läßt, andererseits dadurch selbst vervollkommnet und vollendet wird. Die Dinge, welche unter dem Menschen stehen, gewinnen also an Vollkommenheit, wenn sie zu intelligibeln oder geistig erfaßten Begriffen oder Ideen werden; dagegen verlieren diejenigen Wesen, welche über dem Menschen stehen, von ihrer Vollkommenheit, wenn sie von seiner Erkenntniß erfaßt werden. Mit der Liebe und dem Wollen verhält es sich in umgekehrter Weise. Durch die unordentliche Liebe zu dem Geschöpflichen und Fleischlichen sinkt der Mensch zum Vergänglichen hinab, wird selbst fleischlich, läßt aber die Güte der Dinge außer sich ungetrübt bestehen; und in ähnlicher Weise wird er durch die Gottesliebe Gott ähnlicher, ohne der göttlichen Güte und Vollkommenheit irgendwie Abbruch zu thun. Daher ist die Liebe zu Gott hier auf Erden, solange wir das Ziel noch nicht erreicht haben, vollkommener als der Glaube an Gott [1] und als die Erkenntniß Gottes.

§ 82.

(Fortsetzung.)

Die Erkenntnißkraft der menschlichen Seele im besondern.

Die eingehendste und genaueste Erörterung unter den Kräften der menschlichen Seele hat der geistige Intellect beim hl. Thomas gefunden, indem er hierin ganz entschieden die vornehmlichsten Grundsätze der aristotelischen Philosophie adoptirt und einzelne Axiome des Platonismus aus der Noetik ausgeschieden hat. Er verfolgte nämlich das Ziel, das menschliche Erkennen mit seinen Eigenthümlichkeiten und den Prozeß desselben aus dem Wesen der menschlichen Seele zu begreifen. Das hat nach der Ansicht des hl. Thomas der Platonismus darum nicht erreicht, weil er eine reale Existenz und Subsistenz der Ideen als ewiger unabänderlicher Wesen annahm, um so die Objecte der geistigen Erkenntniß als absolute, ewige und seiende zu kennzeichnen im Gegensatze zu den Objecten der sinnlichen Wahrnehmung, welche nach der Erklärung Heraklit's in einem ununterbrochenen Flusse und Werden sich befinden. Wird nun gar die menschliche Erkenntniß als eine Wiedererinnerung

[1] S. th. 1. qu. 82. a. 3.

einer vorirdischen Anschauung der Ideen erklärt, die erst allmählig wieder aufdämmert und lebendiger wird: so erscheint die Vereinigung der menschlichen Seele mit einem Leibe als ganz und gar unerklärlich; denn dadurch geht zunächst die Erkenntniß der Ideen vollständig verloren — eine Annahme, die hinsichtlich der vernünftigen Erkenntniß der geistigen Wesen niemals zutreffen kann. Die Hypothese von einer zeitweiligen Verbannung der menschlichen Seele aus dem Reiche des Unsichtbaren in das der groben Materie bringt diese Frage um keinen Schritt der Lösung näher, abgesehen davon, daß sie auch in sich eine willkürliche und unbegründete ist. Wohl aber erklärt die aristotelische Philosophie, welcher der hl. Thomas sich anschließt, die geistige Erkenntniß des Menschen und den Prozeß derselben, wenn sie von dem Grundsatz ausgeht, daß das Erkannte nicht in derselben Weise im Erkennenden sei, wie es an sich außerhalb des Erkennenden ist. Das trifft sogar bei der sinnlichen Wahrnehmung zu. Das Thier nimmt durch die Sinne wenn auch nicht das Wesen, so doch die Eigenschaften und Accidenzien der materiellen Dinge wahr; aber es nimmt durch die Wahrnehmung nicht die Materie selbst von den äußeren Dingen in sich auf, sondern nur die individuellen Eigenschaften, insoweit sie auf die materiellen Sinnesorgane wirken und ein Abbild von sich darin abdrücken. Die Pflanze nimmt durch die vegetativen Kräfte eben nur Materie in sich auf, aber das Thier durch den Sensus auch die Wirkungen und Eigenschaften der materiellen Dinge, wenn auch nur unter dem Kleide und in Verbindung mit der Materie. Die menschliche Seele ist etwas Immaterielles in dem oben angegebenen Sinne und erfaßt die allgemeinen Begriffe als rein geistige, losgelöst von aller Materie. Indeß unterscheidet sie sich von dem reinen Geiste dadurch, daß ihre geistige Erkenntniß von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, und daß sie die sinnlichen Vorstellungen stets als Unterlage oder als Gegensatz für die allgemeinen Begriffe zu Hülfe rufen muß. Von der Richtigkeit dieser Thatsache überzeugt uns unser Selbstbewußtsein oder die Reflexion über unser Erkennen, indem wir bei der Erfassung der geistigen Begriffe stets als Hintergrund sinnliche Vorstellungen erwecken müssen. Ebenso ist es thatsächlich, daß eine Verletzung oder Krankheit an den Organen des inneren Sinns im Gehirn nicht nur eine Störung der Imagination, sondern auch des geistigen Erkennens im Gefolge hat.

Durch die Hülfeleistung der sinnlichen Wahrnehmung gewinnt die menschliche Erkenntniß den Vortheil, daß sie auch das Individuelle und Materielle genau erfaßt und daraus auch die Wesenheit der Dinge vollkommener begreift: die menschliche Seele steht nämlich auf der untersten Stufe in der Reihe der vernünftigen Wesen und würde wegen der Schwäche ihrer Erkenntnißkraft im Vergleich mit der der Engel die Dinge nach ihrer materiellen Seite nur unvollkommen und confus erfassen, wenn sie dieselben bloß durch die allgemeinen Ideen erkennen würde. Um der Schwäche ihrer Erkenntnißkraft Nachhülfe zu verschaffen, um ihr eine größere Schärfe und Tragweite zu verleihen, hat Gott die menschliche Seele mit einem Leibe verbunden, auf daß sie durch ihn ihre sinnlichen Kräfte bethätigen und durch diese ihre geistigen verstärken könne. Dem vollkommenen Geiste würde also der Leib nur eine Schranke und ein Kerker sein: der menschlichen Seele verhilft er zu ihrer vollen Entfaltung und größeren Vervollkommnung.

Deßhalb bezeichnet der hl. Thomas die Wesenheit der materiellen Dinge als das eigentliche Object der menschlichen Erkenntniß in dem Sinne, daß sie darauf zunächst gerichtet ist, obwohl sie von hier aus auch zur Erkenntniß des rein Geistigen und Göttlichen sich erhebt[1]. Die menschliche Erkenntniß steht also in der Mitte zwischen der sinnlichen Wahrnehmung der sensitiven Geschöpfe und der Erkenntniß der reinen Geister. Erstere ergreifen nämlich nur die äußeren Gestalten des Materiellen und das Particuläre, weil die Materie das Princip der Individuation ist[2]. Die reinen Geister erkennen das Materielle wohl; aber weil die von der Materie gelöste Form das eigentliche Object für ihre Erkenntnißkraft ist, ergreifen sie das Materielle insoweit, als es in Gott oder in ihnen selbst, d. h. in den ihnen angeborenen oder angeschaffenen Ideen ist. Die menschliche Seele dagegen erkennt die mit der Materie verbundenen Formen, jedoch nicht so, wie sie gerade in der bestimmten Materie sind, sondern wie sie abstrahirt sind von der individuellen Materie[3].

Eine Aehnlichkeit zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der geistigen Erkenntniß des Menschen liegt insoweit vor, als, wie das Bild, welches in den Sinnesorganen durch Einwirkung der äußeren Gegenstände erzeugt wird, nicht das Object, sondern das Mittel für die Wahrnehmung des Gegenstandes ist, so auch das Erkenntnißbild (species intelligibilis), welches der intellectus agens in dem intellectus possibilis erzeugt, nicht das Object, sondern das Mittel für die geistige Erkenntniß des Gegenstandes abgibt. Nur bei der Reflexion kann auch das Erkenntnißbild des Gegenstandes das Object des Erkennens bilden[4].

Ueber die Reihenfolge, in welcher die menschliche Seele die Allgemeinbegriffe gewinnt, ob zuerst die höchsten und allgemeinsten, und später erst die specielleren Begriffe oder umgekehrt — läßt sich von vornherein nicht mit vollster Gewißheit entscheiden. Der hl. Thomas erklärt sich dafür, daß wir wenigstens dunkel und in confuso zunächst die allgemeinsten Begriffe des Seins, der Wesenheit u. s. w. erfaßten, und von hier aus zur Erkenntniß der mehr speciellen Begriffe fortschritten. Aehnlich wie wir bei der sinnlichen Wahrnehmung z. B. zunächst ein Etwas, dann etwas Lebendiges, dann einen Menschen und zuletzt eine bestimmte menschliche Person gewahren: so sollen wir auch auf dem Wege der geistigen Erkenntniß zuerst den Begriff vom Sein, sodann den von einem lebendigen Wesen, ferner den vom Menschen und zuletzt den von einer menschlichen Person gewinnen. Man kann jedoch dagegen behaupten, daß wir die geistigen Begriffe auf dem Wege der Abstraction von den materiellen Accidenzien gewinnen und daher eher zu den dem Individuellen näher stehenden Begriffen und zuletzt erst zu den allgemeinsten Begriffen gelangen. Darauf fußt besonders die skotistische Schule. Ohne Zweifel ist der zuletzt bezeichnete Weg derjenige der genauen Erkenntniß; denn eine solche stellt sich bei den allgemeinsten Begriffen erst nachträglich ein, wenn wir es zu einer gewissen Vollkommenheit im Erkennen gebracht haben[5].

Mit der ganzen Ausführung über den Prozeß des menschlichen Erkennens

---

[1] S. th. 1. qu. 84. a. 7. [2] C. gent. I, 21, 3. [3] S. th. 1. qu. 85. a. 1.
[4] Ib. a. 2. [5] Ib. a. 3.

steht die fernere nähere Bestimmung in voller Harmonie, daß das nächste und entsprechendste Object für die menschliche Erkenntniß die Wesenheit der materiellen Dinge sei, daß die Seele alsdann auch den Erkenntnißact, daraus die Erkenntnißkraft, und aus dieser ihre eigene Wesenheit erfasse. Ferner steht damit in voller Harmonie die Behauptung des hl. Thomas, daß der Mensch nicht nur über die angeborenen Grundsätze für alles Denken und Thun von selbst unfehlbar gewiß werde, sondern auch in der Erkenntniß über die Wesenheit der materiellen Dinge. Er irrt nur in der Erkenntniß dessen, was zur Wesenheit eines Dinges hinzukömmt, oder darin, daß er die Wesenheit eines Dinges auf ein anderes willkürlich überträgt, welches ganz verschieden davon ist [1].

Der Engel jedoch erkennt zuerst und zwar sogleich im Momente der Schöpfung seine eigene Wesenheit; denn in und mit der Reflexion über sein eignes Erkennen erfaßt er in dieser seiner Thätigkeit und in diesem seinem Vorzug zugleich und in demselben Momente auch seine Wesenheit. Er erkennt sich selbst durch seine Wesenheit, die vom ersten Momente des Daseins an thätig ist, alles andere aber nur durch Bilder, welche von den Dingen entlehnt sind. In Gott aber ist Erkennen und Sein und Wesenheit realiter Eins. Mit der Erkenntniß Gottes von seinem eignen Erkennen ist daher seine Erkenntniß von seiner eignen Wesenheit nicht etwa bloß coincident, wie bei den Engeln, sondern identisch [2]. Und zugleich erkennt Gott in seiner Wesenheit alles andere, was überhaupt nur erkennbar ist. Für den Menschen dagegen ist das göttliche Sein nicht das erste und nächste Object. Er erfaßt das Geistige nur nach der Aehnlichkeit mit oder nach dem Gegensatz zu den materiellen Dingen oder als den Grund derselben; um so weniger erfaßt er unmittelbar die göttliche Wesenheit, sondern auch diese nur durch Betrachtung der Werke Gottes in der Natur, wie der Apostel dieß Röm. 1, 20 hervorhebt, wie dieß die einstimmige Lehre der Väter und der Theologen ist.

Wie aber verhält es sich mit der Erkenntnißweise der abgeschiedenen Menschenseelen, wenn dieselbe beim Menschen überhaupt dem Obigen zufolge durch die sinnliche Wahrnehmung bedingt ist? Darauf antwortet der heilige Lehrer, daß die abgeschiedenen Seelen in der Erkenntnißweise den Engeln ähnlich werden, obwohl sie mit Rücksicht auf die natürlichen Kräfte auf der untersten Stufe des Geisterreichs stehen. Sie werden alsdann keine ihrer Wesenheit vollkommen entsprechende Erkenntnißweise haben, weil sie nach der Schwäche ihrer Erkenntnißkraft vieler speciellen Ideen und der durch die sinnlichen Vorstellungen gewonnenen Begriffe bedürfen, um mehr als eine confuse Erkenntniß zu besitzen. Je vollkommener nämlich die geistigen Wesen sind, desto weniger Ideen bedürfen sie, um in ihnen oder durch sie alle Dinge zu erkennen; und je niedriger sie stehen, oder je schwächer ihre Erkenntnißkraft ist, desto mehr und desto speciellere Ideen sind ihnen nothwendig, um durch sie die Dinge zu erkennen. Der menschlichen Seele werden diese speciellen Ideen vermittelt durch die sinnlichen Vorstellungen, aber nicht so, daß sie zu gar keiner Erkenntniß gelangen würde, wenn sie allein für sich geschaffen worden wäre. Von dieser Art wird aber ihre Existenz nach dem Tode sein; sie

[1] Ib. a. 6. [2] Ib. qu. 87. a. 3.

wird sich einer solchen Erkenntnißweise zu erfreuen haben, wie sie dem Engel eignet.

Freilich wird diese Erkenntnißweise eine unvollkommenere sein als die natürliche der Engel, nämlich bei der abgeschiedenen Seele, welche der Anschauung Gottes entbehrt. Gelangt sie aber zu dieser, so wird sie, wie die seligen Engel, auch die endlichen Dinge vollkommen in Gott schauen. Die natürliche Erkenntniß der abgeschiedenen Seelen wird also nur eine unvollkommenere sein und erst nach der Auferstehung ihre entsprechende Ergänzung erhalten. Bis dahin werden die abgeschiedenen Seelen auch die materiellen Dinge durch die Ideen erkennen, welche sie von Gott durch Ausströmung des göttlichen Lichtes erhalten, jedoch nicht in deutlicher, sondern nur in confuser Weise. Die hier auf Erden gewonnenen Kenntnisse werden der Seele verbleiben; ja die durch Wissenschaft erworbenen Kenntnisse über die materiellen Dinge sind viel genauere als die durch die Ideen vermittelten und werden in dieser Vollkommenheit als dem Intellect übergebene den abgeschiedenen Seelen zu eigen bleiben. Ebenso gehen die hier auf Erden erworbenen Habitus der Erkenntniß der Seele durch den Tod nicht verloren, aber die Actualisirung derselben wird eine andere sein dem Modus nach. Denn hier auf Erden bethätigen wir den Habitus der Erkenntniß nur unter gleichzeitiger Hinwendung zu den sinnlichen Vorstellungen. Wenn nun diese letzteren der abgeschiedenen Seele nicht mehr eignen, kann auch die Bethätigung der hier erworbenen Wissenschaft nicht mehr dieselbe sein, was Art und Weise angeht. Die allgemeinen Begriffe und Ideen, welche der Seele verbleiben, werden wachgerufen werden können, ohne Hülfeleistung der Sinnlichkeit oder Imagination. Nur wird diese so actualisirte Erkenntniß, nämlich die durch die allgemeinen Begriffe allein, eine unvollkommene und unklare sein.

Was die Erkenntniß der irdischen Dinge oder der menschlichen Angelegenheiten hienieden im besonderen angeht, so nahm der hl. Augustin an, daß die abgeschiedenen Seelen davon nichts erführen, weil sie dieser Erde entrückt wären. Der hl. Thomas tritt dieser Ansicht des hl. Augustin nicht entgegen, meint nur, daß die seligen Geister im Himmel, nachdem sie der Anschauung Gottes theilhaftig geworden, in Gott wenigstens die in der Gegenwart sich vollziehenden Dinge erkennten [1]. Aber die übrigen abgeschiedenen Seelen werden dieser Anschauung und der dadurch vermittelten Erkenntniß entbehren.

§ 83.

(Fortsetzung.)

Ueber die Erschaffung des ersten Menschen, der Eva und der Nachkommen Adam's.

1. Die Menschennatur besteht aus zwei wesentlichen Bestandtheilen, von denen der eine, der Leib, rücksichtlich seiner Entstehung und seines Ursprungs nicht so viele Räthsel bietet, als der andere, die Seele. Diese ist nicht eine Erscheinung der göttlichen Substanz, wie dieß der Pantheismus annimmt.

[1] Ib. qu. 89. a. 8.

Die Menschennatur ist eine Substanz für sich, und von der menschlichen Seele ist schon im Obigen erwiesen, daß sie eine substanzielle Form sei, weil sie für sich und durch sich bestimmte Thätigkeiten entwickelt und deßhalb auch ein Sein für sich haben muß. Die accidentellen Formen existiren freilich nicht für sich, sondern nur an einer Substanz; aber der Mensch weiß sich eben als eine nicht accidentelle Form; und ebenso wenig können Gott irgendwie accidentelle Formen beigelegt werden. Hat aber die menschliche Seele ein substanzielles Sein für sich, so kann sie dieses nicht durch Verwandlung oder Efulguration oder Erschaffung von Seiten eines anderen endlichen Geistes oder der Materie erhalten haben. Das Schaffen kommt nur Gott zu und geht über die Kräfte der Materie und des endlichen Geistes schlechtweg hinaus. Ebensowenig kann die menschliche Seele eine Erscheinung der Materie sein, da sie einen Gegensatz zu ihr bildet und eben immateriell ist. Zuletzt kann ihre Entstehung auch nicht als eine etwaige Verwandlung aus einem anderen geistigen Wesen erklärt werden; denn im Reiche der Geister findet keine Verwandlung der Wesen oder Personen statt. Ihre Entstehung kann nur in einer Schöpfung ihren Grund haben; und wenn auch in dem natürlichen Laufe der endlichen Welt uns jetzt keine Schöpfung in handgreiflicher Weise und mit nöthigender Evidenz entgegentritt, so fassen wir das Wesen derselben doch durch Gegensatz, Steigerung und Abstraction von der Entstehungsweise der materiellen Dinge nach der natürlichen Ordnung, und müssen dieselbe alsdann für den ersten Anfang der Welt und Materie, namentlich für die Entstehung der geistigen endlichen Wesen, annehmen und voraussetzen. Außerdem begreifen wir alsdann, daß die Schöpfung oder Erschaffung aus Nichts nur ausschließlich Gott zustehen kann. Sie ist die erste und vollkommenste Thätigkeit des absoluten Wesens nach außen, die eben noch nichts anderes als das absolute Wesen voraussetzt. Dieselbe kann nur Gott zukommen, weil alles Sein, was überhaupt existirt, von ihm hervorgebracht sein muß; sonst würde er nicht mehr der Absolute sein [1]. Einem endlichen Wesen kann die Schöpferkraft nicht eignen. Denn jedes endliche Wesen hat das, was es ist und womit es wirkt, bereits von einem Anderen empfangen, und kann seine Wirksamkeit nur an etwas bereits Existirendem in Ausübung bringen. Es kann nur Verwandlungen und Veränderungen an dem Seienden und Existirenden hervorrufen. Die Schöpfung ist nach dem hl. Thomas ein so ausschließlich göttliches Werk, daß Gott sich bei der Ausführung desselben nicht einmal eines Engels als eines Werkzeuges bedienen kann, wie er dieß bei der Ausführung der Wunder öfter thut [2].

In demselben Momente, als die menschliche Seele von Gott im Anfange erschaffen wurde, trat sie mit dem Leibe, in welchem die Möglichkeit dazu vorlag, in Lebensgemeinschaft, um eine Substanz mit demselben zu bilden.

2. Die Bildung des Weibes aus der Rippe Adam's, welche in unseren Tagen als eine poetische und phantastische Ausschmückung des Schöpfungsberichtes von den Ungläubigen erklärt wird, weiß der heilige Lehrer in ihrer Congruenz für die menschliche Gesellschaft und das Reich Gottes nachzuweisen. Denn durch diese Zurückführung des ganzen Geschlechts auf einen einzigen

---

[1] C. gent. II, 21. [2] S. th. 1. qu. 90. a. 3.

Stammvater stellt sich die Einheit in demselben als Abbild der göttlichen Einheit auf das deutlichste heraus. Dadurch wird ein natürlicher Antrieb zu einer innigeren Liebe des Mannes zu seinem Weibe gegeben, die gerade unter den Menschen für die Ehe die ganze Lebenszeit hindurch andauern soll. Dadurch wird ferner die Stellung des Mannes in der Familie als des Hauptes derselben präformirt, und zuletzt auch das Verhältniß der Kirche zu ihrem Bräutigam, Christo dem Herrn, aus dem sie hervorgegangen, vorbildlich dargestellt[1].

3. Hinsichtlich der Entstehung jeder einzelnen Menschenseele hat der hl. Thomas mit der größten Entschiedenheit den Creatianismus als die einzig richtige, der Vernunft und Offenbarung entsprechende Lehre vertheidigt und den Traducianismus als häretisch bezeichnet, so daß er in den katholischen Schulen des Mittelalters von der Zeit an keinen Vertheidiger mehr fand. Die Basis für seine Argumentation bildet auch hier die Immaterialität der Seele. Wenn die vernünftige Seele immateriale Functionen entwickelt, so muß sie auch in ihrem Sein wie in ihrem Entstehen unabhängig von der Materie, kann nicht potenziell in der Materie vorhanden sein, um bei einer etwaigen Theilung oder Veränderung derselben zum actuellen Dasein zu gelangen. Die menschliche Seele gehört mit zum Reiche der Geister, die nur durch Erschaffung ins Dasein gelangen können. Wie die Auflösung des Leibes nicht die Ursache der Vernichtung der menschlichen Seele ist, so auch die Entstehung oder Zeugung desselben nicht die Ursache für den Ursprung der Seele[2].

Schwieriger wurde aber für den hl. Thomas die nähere Erklärung, wie es sich mit den vegetativen und sensitiven Kräften der menschlichen Seele verhalte, indem ja die vegetative und sensitive Seele im Reiche der Materie durch Zeugung fortgepflanzt wird. Für diese Kräfte galt der von ihm ausgeführte Beweis für den Creatianismus offenbar nicht. Die vegetative Seele der Pflanzen und die sensitive der Thiere entwickelt sich aus der Materie und dem Samen und geht daher auch mit dem Leibe zu Grunde oder löst sich zugleich mit dem Leibe wieder in die Materie auf. Etwas Aehnliches soll nun auch in der menschlichen Zeugung stattfinden. Unter der Wirksamkeit des allmächtigen Gottes als der ersten Ursache und der Mitwirkung der Zeugenden entwickelt sich aus dem Samen die vegetative und alsdann die sensitive Seele, aber so, daß die eine wie die andere von der durch Gott geschaffenen und von Außen kommenden vernünftigen Seele aufgenommen[3] oder a b s o r b i r t wird. C. gent. II, 89: Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam. Von einem längeren Zeitraum zwischen der Zeugung und der Erschaffung der vernünftigen Seele des Menschen redet der hl. Thomas nicht ausdrücklich. Man kann sich den angegebenen Prozeß mit seinen einzelnen Be-

[1] Ib. qu. 92. a. 2. [2] C. gent. II, 86.

[3] C. gent. II, 89: Anima igitur vegetabilis, quae primo inest embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

standtheilen auch so vorstellen, daß diese in einzelnen Momenten unmittelbar aufeinander folgen und so nur einen Act zusammen bilden; man würde bei dieser Annahme noch nicht wesentlich von der Erklärung des heiligen Lehrers abweichen [1]. Auf diese Weise würde man den Satz in seiner vollsten Wahrheit festhalten: daß eben nur der Mensch, aber nicht ein thierisches Wesen bei der menschlichen Generation gezeugt wird. Jedenfalls wird die Gleichzeitigkeit der Erschaffung der vernünftigen Seele mit der Generation des Leibes wenigstens bei der allerseligsten Jungfrau in dem Momente ihrer unbefleckten Empfängniß und die Gleichzeitigkeit der Erschaffung der menschlichen Seele Jesu mit der Empfängniß seines menschlichen Leibes vom heiligen Geiste im Schoße der allerseligsten Jungfrau bei der Incarnation des Sohnes Gottes durch das Dogma gefordert [2]. Daraus ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit für die Fortpflanzung des Menschen überhaupt die Gleichzeitigkeit der Erschaffung der Seele mit der Zeugung des Leibes. Einige Theologen im Mittelalter haben freilich die Erschaffung der vernünftigen Seele für einen der Zeugung erst nachfolgenden Zeitpunkt angenommen und eine nachträgliche Absorption der sinnlichen Seele in die vernünftige vorausgesetzt, konnten aber dann keinen bestimmten Zeitpunkt für diese Verwandlung angeben. Die Belebung der Leibesfrucht gehört sicher dem ersten Momente der Zeugung an, daher auch die Belebung durch die vernünftige Seele.

Was also in der Franziskanerschule (s. oben S. 346) durch die forma corporeitatis erklärt werden sollte, die Aehnlichkeit der Leibesgestalt, das erklärt der hl. Thomas durch die aus dem animalischen Stoffe des Samens sich erzeugende vegetative und sensitive Seele, und gibt damit nicht nur die Erklärung für die Aehnlichkeit der Leibesgestalt unter den Menschen überhaupt und den Verwandten insbesondere, sondern auch für die Aehnlichkeit der vegetativen und sensitiven Seite aller Menschen, und der Verwandten im speciellen.

§ 84.

Die Lehre der skotistischen Schule über die Menschennatur.

1. Die eigenthümliche Auffassung der Franziskanerschule und des Duns Skotus über Materie und Form hatte auch einige Abweichungen in der Lehre von der Menschennatur zur Folge. Die Materie soll schon unabhängig von der Form, nämlich durch die Schöpfung, ein gewisses, wenn auch unvollständiges Sein haben, schon an sich erkennbar und die Darstellung einer göttlichen Idee, aber zu einer Vereinigung mit den vollkommeneren Formen in den belebten Wesen, namentlich zu einer Vereinigung mit der Menschenseele, an sich noch nicht fähig sein. Sie muß hierauf durch Vereinigung mit verschiedenen, auf einander folgenden Formen vorbereitet werden, bis sie durch die Vereinigung mit der Seele, der forma substantialis, ihr vollständiges

---

[1] Denn S. th. 1. qu. 118, a. 2 sagt er: Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

[2] Siehe oben S. 272. 314.

substanzielles Sein erhält. Die Materie soll so zuerst zu einem der sogenannten vier Elemente, dann zu einer Mischung derselben gestaltet werden, um so zunächst die Disposition für die letzte Gestaltung durch die forma substantialis zu erhalten. Auf den Menschen angewandt heißt dieß, daß die Materie namentlich durch eine forma corporeitatis für die Verbindung mit der Menschenseele vorbereitet werde. Als Grund dafür wird geltend gemacht, daß der Körper der belebten Wesen nach dem Tode noch einige Zeit derselbe bleibt, und daß namentlich die Glaubenslehre die numerische Einheit des heiligen Leichnams unseres Herrn während des Triduums mit dem am Kreuze sterbenden fordere[1]. Indessen wird diesem aus der bezeichneten Verbindung hervorgehenden Producte kein vollständiges, sondern nur ein unvollkommenes Sein beigelegt. Auf den Menschen angewandt heißt dieß: die forma corporeitatis gibt der Materie noch nicht das Sein eines menschlichen Leibes, sondern nur ein gewisses generisches Sein, d. i. das Sein eines gewissen menschenartigen Körpers[2], welches sich deßhalb auch nicht lange nach der Trennung der Seele vom Leibe behaupten kann, sondern alsbald der Auflösung anheimfällt. Die Einheit des Seins im Menschen wie in den belebten Wesen überhaupt will die skotistische Schule also dadurch retten, daß sie das aus der Materie und forma corporeitatis gebildete unvollständige Sein oder die Theilsubstanz nicht als eine vollständige Substanz, sondern als Materie für die hinzutretende Seele erklärt und die Einheit des Seins und der Substanz erst aus dieser letzten Vereinigung mit der substanzialen Form herleitet.

2. Zwischen der Substanz der menschlichen Seele und ihren Kräften soll nach der Lehre der skotistischen Schule kein realer Unterschied bestehen, noch auch zwischen den verschiedenen Kräften der Seele. Die Erkenntniß- und Willenskraft sollen unter einander und von der menschlichen Seele nur formaliter verschieden sein[3].

3. Anders als der hl. Thomas[4] bestimmt Duns Skotus und die skotistische Schule das Verhältniß zwischen der geistigen Erkenntnißkraft und dem Willen, indem diesem der Vorrang vor jener gegeben wird. Der Wille regiere nämlich alle Kräfte der Seele, auch die Erkenntniß; er werde von Gott mit dem vollkommensten Habitus, nämlich mit dem der Charitas, ausgestattet; er bringe es zu vollkommeneren und reineren Bethätigungen[5]. Daraus ergab sich auch eine andere Auffassung des Wesens der himmlischen Seligkeit, indem dasselbe dann nicht mehr in der Anschauung Gottes, sondern hauptsächlich in der Vollendung der Charitas und in dem Genuß der Vereinigung mit Gott bestehen wird. Die Widerlegung der genannten Argumente für einen etwaigen Vorrang des Willens wird in der Lehre von den letzten Dingen folgen.

4. Duns Skotus fand selbst an den gründlichen und klaren Erörterungen

---

[1] In Sentt. IV. dist. 11. qu. 3. n. 57.

[2] L. c. qu. 3. n. 55: Non manet (sc. forma corporis) in esse perfecto et quieto: quia qualitates consequentes eam sunt, corruptae secundum gradum, secundum quem consequuntur eam in esse perfecto et quieto. Et ideo nullum corpus animabile habet simpliciter esse perfectum et quietum, recedente anima: immo statim est in continua tendentia ad resolutionem sui in elementa.

[3] Reportt. 2. dist. 15. schol. 6. [4] Siehe oben S. 364 f.

[5] Reportt. 4. dist. 49. qu. 2.

des hl. Thomas über die **Freiheit** des menschlichen Willens Manches auszusetzen. Wenn nämlich der englische Lehrer das liberum arbitrium als eine besondere Bethätigung des geistigen Willens auf dem Gebiete der Mittel für den Endzweck bestimmt hatte: so soll nach Duns Skotus der Wille auch in dem Begehren nach Seligkeit sowohl hier auf Erden als jenseits die freie Wahl bewahren [1]. Der Wille soll als die höchste Kraft der Seele in seiner Bethätigung wohl mitunter durch die Natur der Seele, aber nicht durch die Erkenntniß mit Nöthigung bestimmt werden.

5. Wie durch die skotistische Schule die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele getrübt wurde, ist in der Vorhalle schon berührt worden und verdient in der Eschatologie nochmals eine Erwähnung.

§ 85.

Das Concil von Vienne und das fünfte vom Lateran über die Vereinigung der Seele mit dem Leibe zu einem substanziellen Sein.

A. Der im Vorhergehenden schon oft erwähnte Differenzpunkt über die Vereinigung der Seele mit dem Leibe im Menschen, dessen nähere Auffassung und Erklärung mit den schwierigsten Fragen der Metaphysik zusammenhing, fand nach einer Seite eine dogmatische Erledigung auf dem Concil zu Vienne, indem daselbst nicht nur die Einheit der menschlichen Seele, sondern auch ihre unmittelbare Vereinigung mit dem Leibe als der Materie zu einer Substanz ausgesprochen wurde. Anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis. Durch diesen Satz des Concils von Vienne wurde die Einheit der menschlichen Substanz auf das deutlichste definirt. Seele **und** Leib bilden darnach die eine menschliche Substanz so, daß jedes Mittelglied zwischen der Seele als der substanzialen, das specifische Sein verleihenden Form und dem Leibe als der Materie ausgeschlossen ist. Veranlaßt wurde diese Definition durch die Irrlehre des Pater Johannes von Oliva. Bis in die neueste Zeit kannte man diese Irrlehre nicht genau und setzte von Johannes voraus, daß er eine doppelte Seele, eine rationale und eine sensitive, im Menschen angenommen und deßhalb auf dem Concil zu Vienne verurtheilt worden sei. In der neuesten Zeit ist die Schrift des Johannes: Quaestiones quodlibelates aufgefunden und daraus evident geworden [2], daß jene Voraussetzung unrichtig war. Er redet wohl von einem intellectiven und einem sensitiven Theile, welche eine consubstanziale und keine bloße formale Vereinigung im Menschen eingehen, indem sie zu **einem** Ich oder zu **einer** Person und zu **einer** geistigen „Materie" der vernünftigen Seele vereinigt werden, und beweist diese substanziale Einheit ausdrücklich aus dem Selbstbewußtsein, indem wir uns, als der einen ungetheilten Person, sowohl unsere geistigen, als unsere sensitiven Thätigkeiten beilegen [3]. Aber er irrte, indem er den Satz

---

[1] Ib. qu. 5.

[2] Cf. *Zigliara*, de mente concilii Viennensis, Romae 1878.

[3] Verba Joan. apud Zigl. l. c. n. 160: „Quomodo autem haec unio possit

aufstellte: die vernünftige Seele formire nicht unmittelbar kraft ihrer Wesenheit die Materie zu einem menschlichen Individuum, sondern mittelbar durch ihre Kräfte und zwar durch die niederen sinnlichen Kräfte [1]. Zu dieser Annahme ließ sich Johannes deßhalb verleiten, weil er eine unmittelbare Formirung der Materie durch die vernünftige Seele für unmöglich hielt. Wollte man eine solche unmittelbare Formirung voraussetzen, so würde man, wie er meinte, den Gegensatz zwischen Geist und Materie fallen lassen und die menschliche Seele für etwas Materielles ansehen müssen. Nach dieser Feststellung der Lehre des Johannes kann der Sinn des Decrets der genannten Synode [2] nicht mehr zweifelhaft sein. Zwar ist in demselben auch die Einheit der Menschenseele gegen jede Trichotomie als Kirchenlehre definirt und in diesem Sinne ist dasselbe von Pius IX gegen Günther allegirt worden. Aber der Sinn desselben geht noch weiter; es bestimmt auch die Art und Weise der Vereinigung zwischen Seele und Leib: daß die vernünftige Seele unmittelbar und mit ihrer Wesenheit die Materie formire. Die Lehre des Duns Skotus, daß die vernünftige Seele wohl die Form des Leibes, aber nicht die einzige sei, ist sohin mit dem obigen Satze zwar nicht ausdrücklich verworfen. Nach Skotus soll die forma corporeitatis erst das generische Sein des Leibes begründen und das volle menschliche Sein nach Species und Individuum erst durch die vernünftige Seele zu Stande kommen. Aber besser harmonirt mit dem erwähnten Decrete doch die Lehre der thomistischen Schule. Dagegen steht die Lehre der Atomisten in unseren Tagen, welche dem Körper in der Trennung von der Seele ein vollständiges Sein beilegen, in vollem Widerspruche mit demselben. Denn darnach wäre die Seele nicht mehr die substanziale Form, sondern nur ein von Außen hinzutretendes belebendes Princip für den Leib, was der ganzen Scholastik und dem Concile widerspricht.

B. Das Decret des Concils von Vienne wurde auf dem fünften unter Julius II und Leo X abgehaltenen Lateranconcil (1512) nicht nur erneuert, sondern auch dahin erweitert, daß der durch die arabischen Aristoteliker im 13. Jahrhundert verbreitete Irrthum von der substanziellen Einheit aller Menschenseelen in dem einen intellectus agens oder in dem einen absoluten Wesen verworfen wurde. Selbstverständlich wurde in Folge einer derartigen pantheistischen Anschauung über das bloß accidentelle Sein der einzelnen Menschenseele und des einzelnen Menschen auch die Unsterblichkeit der indi-

---

intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capere supposito, quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animae."

[1] Cf. Verba Joan. Oliv. apud Zigliara l. c. n. 162: „Unio eorum est intima, non tamen immediata, quoniam mediante sensitiva ad se invicem inclinantur et sibi invicem uniuntur."

[2] Dasselbe lautet: Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumserit, quod anima rationalis non sit forma corporis humani per se et essentialiter tanquam haereticus sit censendus.

viduellen Menschenseele von den Gegnern der Wahrheit geläugnet. Durch das Wiederaufleben der antiken Philosophie im 15. Jahrhundert waren diese Irrthümer wieder in Schwung gekommen. Gegen sie ist das Decret der fünften Lateransynode in der achten Sitzung gerichtet: Sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: Cum illa non solum vere et per se et essentialiter, humani corporis forma existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V in Generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. Quod manifeste constat ex evangelio cum Dominus ait: Animam autem non possunt occidere.

In diesem Decret ist somit nicht nur die Substanzialität der menschlichen Seele und ihre Vereinigung mit dem Leibe zu einer Substanz, sowie ihre Unsterblichkeit definirt, sondern auch ihre unmittelbare Erschaffung durch Gott nach der Lehre des Creatianismus im Gegensatz zu der des Traducianismus durch das Wort infunditur ausgesprochen.

Zweites Kapitel.

Die Lehre über den Urzustand bei den mittelalterlichen Theologen.

§ 86.

Die Lehre über den Urzustand vom hl. Anselm bis auf Alexander von Hales.

Die heilige Schrift enthält über den paradiesischen Zustand der ersten Menschen nicht gerade viele Aussprüche, aber die Väter, namentlich der hl. Augustin, haben die biblischen Anhaltspunkte benutzt, allseitig verwerthet und eine zusammenhängende Lehre darüber aufgestellt, welche zur Unterlage für die Lehre von der Erbsünde und Begnadigung in Christo dienen mußte. Dabei bildeten die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, wozu wir nach Eph. 4, 24 in Christo wieder erneuert werden, sowie die Freiheit von der unordentlichen Begierlichkeit, von allen Leiden und Krankheiten, sowie von dem Sterbenmüssen die Hauptpunkte. Bei den Theologen des Mittelalters entstand über diese Lehre in den ersten Jahrhunderten keine Controverse; es blieb bei den Bestimmungen, welche der hl. Augustin gegeben hatte. Aber die ersten Versuche zu einer neuen speculativen Bearbeitung der Glaubenslehren begannen mit dem hl. Anselm.

1. Der hl. Anselm hat die oben erwähnten drei Hauptpunkte aus der Lehre der Väter über den Urzustand als die vornehmlich zu betonenden in seine Erörterungen aufgenommen: die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, die Freiheit von der Concupiscenz und die Unsterblichkeit des Leibes. Die Gerechtigkeit wird schon deßhalb als eine ursprüngliche dem Adam zuerkannt, weil man von Gott, dem Gerechten, keine andere Erschaffung des

Menschen als eine im Zustande der Gerechtigkeit erwarten kann. Der heilige Anselm kommt jedoch nicht dahin, die ursprüngliche Gerechtigkeit noch näher zu beschreiben; man dachte sich dieselbe im Anschluß an die augustinische Darstellung als eine Richtung des Willens auf das Gute und auf Gott hin ohne alle unordentliche Anhänglichkeit an das Böse. Außerdem wurde sie nicht als etwas der menschlichen Natur Wesentliches oder unzertrennlich mit ihr Verbundenes betrachtet. Adam konnte sie mit seinem freien Willen bewahren oder auch verlieren. Durch das Erstere hätte er sich die volle Seligkeit verdient, wie sie den seligen Geistern zu Theil geworden ist. In dieser Vollkommenheit des Urmenschen, daß er sich die himmlische Seligkeit verdienen konnte[1], liegt implicite das ausgedrückt, was die späteren Theologen genauer entwickelt haben; es liegt darin mehr als eine bloße Freiheit von der Sünde, nämlich auch eine Conformität mit dem übernatürlichen Endziele, d. i. die heiligmachende Gnade. Die Freiheit von der unordentlichen Begierlichkeit war mit der ursprünglichen Gerechtigkeit verbunden, weil die Concupiscenz sich erst aus der Sünde ergeben hat[2]; wie es denn incongruent erscheint, daß Gott den Menschen vor aller Schuld mit Uebeln behaftet habe[3]. Dagegen ist es nicht incongruent, wenn Gott den Menschen, nachdem derselbe sich von thierischen Lüsten zur Uebertretung der göttlichen Gebote verleiten ließ, diesen thierischen Lüsten zur Strafe unterwürfig machte. Daneben genoß Adam eine hohe Glückseligkeit, weil er keinen Mangel und keine drückenden Leiden fühlte[4], sondern der Unsterblichkeit des Leibes insofern theilhaftig war, daß er dem Tode zu entgehen die Macht hatte und ohne Dazwischenkunft desselben das unvergängliche selige und glorreiche Leben im Himmel erlangt haben würde[5].

Eigenthümlich ist die Meinung des hl. Anselm, welche er wenigstens für wahrscheinlich hält, daß mit der Beharrlichkeit Adam's während der Prüfung nicht nur für ihn die unerschütterliche Befestigung im Guten als Lohn verbunden worden wäre, sondern auch für alle Nachkommen[6].

2. Bei **Hugo von St. Victor** tritt in der ursprünglichen Gerechtigkeit ebenfalls die lautere Richtung des Willens auf das Gute hin vorwaltend hervor, so daß ihm mit derselben die ursprüngliche Eingießung aller sittlichen Tugenden gegeben ist. Daß aber dem Adam vor der Sünde zugleich schon die eingegossene Charitas geeignet habe, will er nicht mit Sicherheit entscheiden[7].

Nach einer anderen Seite hin hebt mit Hugo eine besondere Ansicht über die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge im Urzustande an, welche die

---

[1] De conc. grat. et lib. arb. 13: Sed justitiam, ita ut illam posset deserere; quatenus cum illam non desereret, sed perseveranter servaret, provehi *mereretur* ad consortium Angelorum.

[2] De conceptu virg. et orig. pecc. 2. [3] Ib. c 13.

[4] De conc. grat. et lib. arb. c. 13.

[5] Cur Deus homo 18: Habeant enim in Paradiso quandam immortalitatem, id est, potestatem non moriendi: sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori.

[6] Ib.: In illa tamen justitia, in qua erant, videtur quod si vicissent ut non peccarent tentati, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent.

[7] De sacr. l. 1. p. 6. cap. 17.

Contemplation genannt und als ein gewisses Schauen der göttlichen Dinge, als eine Mittelstufe zwischen Glauben und himmlischer Anschauung erklärt wird. Dieselbe ist von einer besonderen Gnade der Inspiration abhängig und eignete dem Adam im Paradiese, wie auch im Christenthum den für die Gnade empfänglichen Seelen [1]. Sie unterscheidet sich von dem Glauben dadurch, daß sie die Objecte nicht wie dieser als abwesende erkennt, sondern als gegenwärtige für den höheren Sinn des Geistes vorführt.

3. Petrus Lombardus theilt die Ansichten des hl. Augustin und seiner nächsten Vorgänger über die ursprüngliche Gerechtigkeit. Die oben erwähnte mystische Auffassung über die Erkenntnißweise Adam's findet sich bei ihm in derselben Form wieder. Es soll dem Adam neben der habituellen natürlichen Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen auch die übernatürliche Contemplation und Weisheit als Mittelstufe zwischen Glauben und himmlischer Anschauung eingegossen worden sein [2]. Die ursprüngliche Gerechtigkeit als habituelle Gnade für den Willen ist die gottgefällige Richtung desselben (rectitudo et bona voluntas), verbunden mit der Freiheit von der unordentlichen Begierlichkeit und mit einer Leichtigkeit zur Uebung des Guten [3]. Adam konnte beharren, wenn er wollte, aber er bedurfte zu jeder verdienstlichen Handlung für den Himmel noch der actuellen Gnade. Im Uebrigen wird die Erhebung der menschlichen Natur in eine weit höhere, specifisch andere oder übernatürliche Vereinigung mit Gott nicht in ein helles Licht gestellt, so daß man sogar seine Ausdrücke auch von einer bloßen natürlichen Vollkommenheit verstehen könnte, nämlich von einem richtigen Verhältnisse aller Kräfte des Menschen zu einander und zu Gott [4]. — Die Unsterblichkeit des Leibes im Paradiese wird nach augustinischer Weise als ein posse non mori erklärt, als bedingt durch eine besondere Gnade, welche durch den Genuß vom Baume des Lebens vermittelt wurde. Hätte Adam die Prüfung bestanden, so wäre er ohne Dazwischenkunft des Todes und der Schmerzen des Todes beseligt worden. Der Lombarde verfolgt diese Möglichkeiten noch weiter und will keine Entscheidung darüber treffen, ob diese Verklärung und Beseligung der ersten Menschen alsdann bald nach der Erzeugung der ersten Nachkommenschaft oder erst nach einer gewissen Ausbreitung des Menschengeschlechtes stattgefunden haben würde [5].

4. Einen merklichen Fortschritt macht die Theologie in der Lehre vom Urzustand mit Alexander von Hales, und zwar in anderer Weise als mit dem hl. Anselm. Es galt jetzt, gerade die anthropologischen Dogmen weiter zu entwickeln, wie sich dieß auch schon im ersten Kapitel gezeigt hat, und die von Spanien her eindringende aristotelische und arabische Philosophie zu verwerthen oder deren verkehrte Sätze zu bekämpfen. Namentlich wurde nach einer Seite hin die Gnade des Urzustandes deutlicher gefaßt. Unter der justitia originalis verstand auch Alexander wie die erwähnten Theologen

---

[1] Ib. cap. 14. [2] Sentt. 2. dist. 23. n. 4 [3] Ib. dist. 25. n. 7.

[4] Ib. dist. 24. n. 4: Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.

[5] Ib. dist. 20. n. 3.

die von der Schöpfung her datirende gute Einrichtung der menschlichen Natur und die vollständige Harmonie unter allen ihren Kräften, namentlich auch die Abwesenheit der unordentlichen Begierlichkeit. Aber nun richtete er die Frage dahin, ob Adam außer dieser justitia originalis, welche wohlbemerkt in die Natur des Menschen verlegt wurde, auch noch die habituelle oder heiligmachende Gnade (gratia gratum faciens im Unterschied von gratia gratis data) empfangen habe, welche vornehmlich im Willen des Menschen wohnt, die eingegossene Charitas mit sich führt und den Menschen zur Vollziehung verdienstlicher Werke für den Himmel befähigt[1]. Darauf antwortet er, daß nach der wahrscheinlicheren und richtigeren Ansicht diese Frage bejaht werden müsse[2]. Daneben nahm Alexander für den Urzustand auch verschiedene gratiae gratis datae an, aus denen er namentlich die Unsterblichkeit des Leibes und gewisse Vorzüge hinsichtlich der Erkenntniß herleitete. Für die Nothwendigkeit der genannten habituellen oder heiligmachenden Gnade, welche nach ihm auch die übernatürliche actuelle in sich faßte, machte er besonders zwei Gründe geltend: einmal, daß die Natur des Menschen auch mit der justitia originalis immer noch eine sinnliche gewesen und nicht mit aller Leichtigkeit, noch weniger mit Nöthigung Gott als das höchste Gut in allen einzelnen Handlungen entgegen gestrebt habe[3]; andererseits, daß die verdienstlichen Handlungen für den Himmel, d. h. für ein über die natürliche Ordnung hinausliegendes oder übernatürliches Gut und Endziel nur durch die heiligmachende Gnade und durch eine Erhebung über die Natur möglich wären[4]. Hier begegnen wir somit einem merklichen Fortschritt in der Theologie und in der schärferen Fassung der Wahrheit, welche durch den Kampf gegen eine rationalistische Philosophie veranlaßt wurde. Denn in derselben Weise, wie man nun zwischen den natürlichen, der Vernunft erreichbaren Wahrheiten einerseits und den eigentlichen Mysterien des Glaubens andererseits genau unterscheiden mußte, war dieselbe Unterscheidung auf dem Gebiete des Willens und des Seins hervorzuheben, um die Nothwendigkeit der Gnade deutlicher zu zeigen. Alexander ist somit der Erste, welcher den Ausdruck „übernatürlich" in die Theologie einführt und die Gnade als ein übernatür-

---

[1] S. th. 2. qu. 97. membr. 1: Dicendum quod justitia originalis non tantum respiciebat voluntatem deliberativam, sed etiam respiciebat ipsam naturam institutam; gratia autem respicit ipsam voluntatem liberam ut est libera; et quum voluntas de facili vertitur et revertitur, natura autem ex corruptione non sic de facili relevatur: hinc est quod magis potest recuperari gratia quam prima justitia, quamvis utraque fuerit per peccatum amissa.

[2] Ib.: Ideo est alia opinio et communior et verior et probabilior, quam et magister sententiarum sustinet, sc. quod Adam ante lapsum gratiam gratum facientem habuit, per quam non solum malo resistere, sed etiam in bono proficere potuit; et illa gratia adjutus ita bene meruisset mandatum Domini observando, sicut demeruit transgrediendo.

[3] Ib.: Erat nempe corpus illud tunc animale . . . . tunc retardabat non sinendo libere et expedite ferri et moveri in Deum, propter quod non sequitur quod fuisset confirmatus.

[4] Ib. membr. 2. a. 3: Alio modo dicitur difficile quod est supra omnes vires naturae, et hoc modo difficile requiritur ad meritum gloriae quae est supra naturam. Illa ergo difficultate meruisset Adam (ante lapsum) solummodo quae est in elevatione alicujus supra propriam naturam.

liches Gut (bonum ultra terminos naturae, sive supra omnem naturam) bezeichnet und ihre unbedingte Nothwendigkeit zu einem Verdienst für den Himmel hervorhebt [1].

Allein die erwähnte Unterscheidung zwischen justitia originalis als einer Vollendung der menschlichen Natur in Adam und der gratia gratum faciens als der Erhebung des Menschen in eine übernatürliche Lebensvereinigung mit Gott in Verbindung mit der eingegossenen Charitas verleitete den Alexander zu zwei eigenthümlichen Ansichten. Er meinte einerseits, daß die guten Engel keiner Prüfung und keiner Verdienste bedurft, sondern gleich im Momente der Schöpfung der justitia originalis wie der Glorie theilhaftig geworden wären. Für die gratia gratum faciens fand er somit bei den Engeln kein absolutes Bedürfniß vor, sondern meinte, daß ihre Natur eine vollkommene und gottähnliche schon durch die Schöpfung gewesen sei [2]. Andererseits wurde er durch diese Unterscheidung zu der Annahme geführt, daß die Ausstattung mit der gratia gratum faciens für Adam noch nicht im Momente der Schöpfung, sondern erst später erfolgt sei [3]. Dieß wurde ein Theologumenon der skotistischen oder richtiger Franziskanerschule und nicht zuerst von Duns Skotus aufgestellt. Alexander macht als Congruenzgrund geltend, daß auf diese Weise der übernatürliche Charakter der Gnade deutlicher hervortrete, und daß es angemessener erscheine, wenn Adam die gratia gratum faciens wenigstens de congruo durch gute Werke sich verdient habe, wie er ja auch im Zustande der Gnade den Himmel de condigno verdienen sollte [4].

Die angegebene scharfe Unterscheidung zwischen Gnade und Natur verfolgte Alexander noch weiter und führte sie auch hinsichtlich der Gottesliebe aus. Bei ihm tritt nämlich neben dem Unterschiede zwischen der begehrlichen und Freundschaftsliebe (amor concupiscentiae et amicitiae) — je nachdem der Liebende seine eigene Seligkeit oder das Wohl des Geliebten erstrebt — noch ein anderer specifischer Unterschied zwischen der natürlichen Gottesliebe einerseits und der charitas andererseits hervor, welche letztere eine Theilnahme an der Liebe in sich schließt, mit der sich die göttlichen Personen unter einander lieben. Diese letztere wurzelt also im Glauben, durch den wir Gott als das höchste Gut an sich und als mittheilbar an die Geschöpfe ergreifen, aber als mittheilbar in einer übernatürlichen Weise durch die heiligmachende Gnade, welche Mittheilung des göttlichen Wesens an den Menschen ein Nachbild der Mittheilung des göttlichen Wesens an die göttlichen Personen ist [5]. Da nun diese

---

[1] Ib. qu. 96. membr. 3. a. 2: Poterat (Adam) se elevare aliquantulum ad proficiendum, ut ad ea quae poterat natura attingere; non tamen poterat proficere ad statum qui erat supra naturam, id est statum merendi vitam aeternam.

[2] Ib. qu. 97. membr. 1.

[3] Ib. qu. 96. membr. 1: Alii ponunt, ipsum (Adam) fuisse conditum solummodo in naturalibus, non in gratuitis gratumfacientibus et hoc magis sustinendum est et magis est rationi consonum.

[4] Ib.: Sic noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae.

[5] Ib.: Alia est differentia quum quandoque dilectio est a cognitione naturali et illa similiter est naturalis. Alia est a cognitione fidei et differt haec cognitio ab illa, quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum propter diffusionem suae bonitatis in effectibus causatis; sed fides dictat Deum summe bonum propter

übernatürliche Charitas die Vorbedingung für jedes eigentliche Verdienst ist, wodurch wir Ansprüche auf den Himmel gewinnen: so ergab sich ein absolutes Bedürfniß auf Seiten Adam's nach der Eingießung der Gnade und Charitas, sobald Gott die Anordnung getroffen, daß Adam sich den Himmel verdienen sollte. Diese Anordnung Gottes ist für Adam ebenso wenig zweifelhaft, als für uns. — Zu den gratiae gratis datae für Adam im Urzustande rechnet Alexander neben anderen auch die der Wissenschaft und Contemplation und vervollständigt auch in diesem Punkte die Lehren seiner Vorgänger in einer sehr trefflichen Weise. Zugleich mit der heiligmachenden Gnade empfing Adam von Gott die eingegossene Charitas, indem Alexander zwischen beiden, d. h. zwischen der heiligmachenden Gnade und der Charitas, nicht wie Duns Skotus eine Identität, sondern eine substanzielle, wenn auch keine reale, Verschiedenheit annahm, ebenso wie zwischen dem eingegossenen Glauben und allen übernatürlichen Tugenden. Aber Adam erhielt auch einzelne besondere Gnaden als gratiae gratis datae. Denn er war als der Stammvater aller Menschen auch zum Lehrer derselben bestimmt und für diese seine Stellung geziemte sich die Gabe der Wissenschaft in einem besonders hohen Grade [1]. Allein es geziemte sich für ihn wegen seines innigen Lebensverkehres mit Gott auch eine über die gewöhnliche hinausragende Erkenntniß der göttlichen Dinge, nämlich die Contemplation, und zwar um so mehr, als diese sogar im gefallenen Zustande einzelnen Auserwählten zu Theil wird. Sie bezeichnet eine höhere Stufe des Erkennens, als den Glauben. Schon der Glaube hatte bei Adam das Eigenthümliche, daß er zum Motive nicht das äußere vernehmbare Wort des sich offenbarenden Gottes hatte, sondern das innere Wort des inspirirenden Gottes. Aber außerdem war damit die Contemplation, d. h. ein gewisses Schauen der göttlichen Wahrheiten verbunden, welches den gnadenvollen Einfluß Gottes auf die eigene Seele zum nächsten Object hat. Dieses Schauen ist verschieden einerseits von dem der sogenannten Theophanien, in welchen Gott einzelnen der Patriarchen und Propheten im Alten Bunde unter sinnlichen Bildern oder unter sinnlichen Dingen gegenwärtig entgegentrat, sowie andererseits von der himmlischen Anschauung [2]. Alexander von Hales gibt hier also vier verschiedene Stufen in der übernatürlichen Erkenntniß

communicationem suae bonitatis in divinis personis, et utraque cognitio dictat Deum summe bonum et summe diligendum, sed melius fides sive cognitio gratuita.

[1] Ib. qu. 98. membr. 1.

[2] Ib. membr. 2. a. 2: Nota quod multiplex est visio; quaedam est enim fidei; quaedam intellectualis sive contemplativa; quaedam per apparitionem in creatura; quaedam per apertam visionem. Prima est gratiae communis, secunda est gratiae excellentis; tertia gratiae specialis; quarta est gratiae consummationis sive perfectae. Distinctio enim istorum modorum sic habetur. Omne quod cognoscitur cognitione intellectiva, cognoscitur per aliquid praesens intellectui . . . . Praesens vero intellectui potest esse per manifestationem factam per verbum, per effectum, per signum, per speciem. Praesens autem fit Deus intellectui per manifestationem factam per verbum in visione fidei . . . Per manifestationem autem in effectu fit praesens in visione contemplativa sive speculativa. Per hoc enim quod Deus est praesens in effectu proprio videt anima Deum, non in sua essentia vel specie, sed in aliquo effectu gratiae sive influentiae, quam in se per experientiam sensit et hoc visione contemplationis . . . . Praeter hos modos videndi Deum, qui sunt a gratia, est quidam modus naturalis sc. per speculum creaturarum etc.

Gottes und der göttlichen Dinge an und bringt die Contemplation in innige Beziehung zur heiligmachenden Gnade. Diese vier Stufen sind das Glauben, das Schauen Gottes in sinnlichen Bildern, die Contemplation und die himmlische Anschauung Gottes.

§ 87.

Die Lehre des hl. Bonaventura und des Albertus Magnus über den Urzustand.

A. Die durch Alexander von Hales erfolgte nähere Bestimmung über die Gnaden des Urzustandes kehrt bei dessen Schüler, dem hl. Bonaventura, wieder und gewinnt eine noch größere Klarheit und schärfere Umgrenzung.

1. In dem Commentar zu den Sentenzenbücher kommt der hl. Bonaventura auf die Erklärung der biblischen Ausdrücke Bild und Gleichniß (imago und similitudo) nach Genes. 1, 27 zurück. Bis dahin hatte sich bei den mittelalterlichen Theologen noch keine bestimmte Interpretation dieser Worte festgesetzt. Der heilige Lehrer erwähnt verschiedene Erklärungen, auch die, daß imago sich auf die Aehnlichkeit mit Gott im Erkennen, similitudo auf die im Wollen beziehe; aber er führt auch die schon bei den Vätern verbreitete Erklärung an, wonach imago die natürliche und similitudo die übernatürliche Ebenbildlichkeit bezeichnet [1].

2. Die Gnade der Unsterblichkeit des Leibes soll aus drei Bestandtheilen zusammengesetzt sein und das Gegenmittel gegen die vornehmlichsten Ursachen des Todes in sich fassen. Der Tod konnte sich nämlich ergeben als Folge der Auflösung der verschiedenen Bestandtheile des Leibes, und diese wurde im Urzustande durch eine vollkommene Herrschaft des Geistes über den Leib paralysirt und überwunden, durch eine Herrschaft, welche in einer besonderen Gnade ihren Grund hatte. Oder aber er konnte sich einstellen als ein Versiegen der zum Leben nothwendigen Säfte, gegen welche die Frucht vom Baume des Lebens das Heilmittel gab; oder aber er konnte durch gewaltsame Angriffe von außen erfolgen, gegen welche die Providenz Gottes sicherte. Daneben behauptet der heilige Lehrer, daß die Unsterblichkeit des glorificirten himmlischen Leibes mit der des Urzustandes dem Wesen nach identisch und nur graduell eine vollkommenere sein werde [2].

3. Am wichtigsten waren offenbar die Erläuterungen über die heiligmachende Gnade im Urzustande. In dieser Hinsicht erklärt er die justitia originalis wie die vorangehenden Theologen, wie der hl. Anselm und Alexander von Hales, als die Gnade der Integrität der menschlichen Natur, durch welche das Verhältniß unter den Bestandtheilen und verschiedenen Kräften dieser Natur sowie das Verhältniß des Menschen zu Gott vollkommen geordnet war [3]. Aber außerdem bedurfte der Mensch im Paradiese noch einer über-

---

[1] In Sentt. 2. dist. 16. a. 2. qu 3. — Brev. p. 2. cap. 12.

[2] Ib. dist. 19. a. 3. qu. 2: Et ideo cum quaeritur, utrum immortalitas innocentiae et gloriae, sive viae et patriae sit eadem, responderi potest quod eadem est quantum ad essentiam, sed alia quantum ad dispositionem superadditam.

[3] Ib. a. 3. qu. 1.

natürlichen Gnadenausstattung, ganz besonders zu dem Behufe, um für die Vollziehung verdienstlicher Werke für den Himmel die nöthige Befähigung zu erlangen. Einer solchen Ausstattung bedurfte der Mensch Gott gegenüber, der als Vorbedingung für ein Verdienst auf den Himmel eine besondere höhere Güte der betreffenden Person verlangt, und auch mit Rücksicht auf den Lohn, der über die Natur und die natürlichen Bedürfnisse des Menschen schlechtweg hinausgeht [1]. Um ferner diesen übernatürlichen Charakter der heiligmachenden Gnade in ein um so helleres Licht zu stellen, theilt Bonaventura mit Alexander dieselbe Ansicht, daß Gott den Adam nicht gleich im Momente der Schöpfung, sondern erst später in den Zustand der heiligmachenden Gnade erhoben habe, um so mehr, als Gott für die Gnade in der Regel eine natürliche Vorbereitung und Disposition verlange [2]. Die Uebernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade tritt überhaupt auf das deutlichste hervor, obwohl auch er mit Rücksicht auf die wenigen Aussprüche der heiligen Schrift die Ertheilung der gr. gratum faciens an den Urmenschen im Paradiese nur als sententia communior et probabilior bezeichnet, gerade so wie Alexander von Hales [3]. Aber die Gründe, welche er dafür geltend macht, zeigen nicht nur die wirkliche Ertheilung der gratia gratum faciens an den Urmenschen und die Nothwendigkeit derselben für die eigentlich verdienstlichen Werke, sondern zugleich auch die Uebernatürlichkeit derselben. Daß nämlich die vernünftige Creatur zum Tempel Gottes eingeweiht, als ein Kind Gottes adoptirt und in das innigste Brautverhältniß mit Gott erhoben werde, geht über die Natur derselben schlechtweg hinaus [4]. Dieser Gnade bedurfte Adam also nicht, um den Versuchungen zum Bösen Widerstand zu leisten; dazu bedurfte er in dem Zustande der Integrität seiner Natur nicht einmal einer actuellen Gnade, sondern nur des ununterbrochenen Einflusses Gottes, wie er ihn in der Providenz allen Dingen gewährt [5]. Aber er bedurfte der heiligmachenden Gnade, um Entsprechendes für den Himmel leisten zu können.

Der hl. Bonaventura geht weiter auf eine noch nähere Bestimmung der heiligmachenden Gnade ein, welche auch in einem folgenden Kapitel, in der Lehre über die Gnade, zur Sprache gebracht werden muß, indem er sie als etwas Habituelles und zugleich als die formale Ursache unserer Heiligung auffaßt. Gott ist zwar die alleinige bewirkende Ursache der Sündenvergebung und Heiligung; aber er bewirkt dieselbe nicht etwa bloß durch einen vorübergehenden schöpferischen Akt, sondern er bringt zugleich in der Seele etwas Aehnliches mit seiner eigenen Wesenheit, ein Licht und ein neues Leben hervor und theilt ihr eine Leucht- wie Lebenskraft mit; ähnlich wie die Sonne nicht nur die Erleuchtung und Erwärmung bewirkt, sondern der Luft und der Erde eine Leucht- und Wärmekraft mittheilt. Die menschliche Seele wird

---

[1] Ib. dist. 29. a. 1. qu. 2. [2] Ib. a. 2. qu. 2.

[3] Ib. a. 2. qu. 1.

[4] Ib. a. 1. qu. 1: Quod enim Deus immensus habitare velit in anima ut in templo, quod iterum velit servum reputare pro filio, quod ancillam suam assumere velit in conjugium, hoc nemo dubitat esse merae gratiae et condescensionis liberalissimae . . . . Quod enim creatura consecretur in templum, adoptetur in filium, assumatur in conjugium, hoc est *supernaturale* complementum omnis creaturae.

[5] Ib. dist. 24. a. 1. qu. 2.

also formaliter durch die Gnade geheiligt, und empfängt eine neue Aehnlichkeit mit Gott, ein ihr habituell innewohnendes übernatürliches Gut [1].

Zuletzt geht er auch der Frage nicht aus dem Wege, ob die heiligmachende Gnade in dem Wesen oder in den Kräften der menschlichen Seele ihren Sitz habe, ob sie mit den eingegossenen Tugenden durchaus identisch oder von ihnen verschieden sei. Er will sich aber weder für die wesentliche Identität, noch für eine wesentliche Verschiedenheit entscheiden und meint, daß sich beide in ähnlicher Weise zu einander verhalten, wie Licht zur Farbe, indem in den Tugenden die einzelnen Lichtstrahlen zum Vorschein kommen, welche in ihrem Grunde Eins sind [2]. Darnach kann die heiligmachende Gnade also nur an dem einen Wesen der menschlichen Seele ihren einheitlichen Träger, oder darin ihren Sitz haben.

4. Die Ansichten und nähern Erklärungen der Mystiker über die Erkenntnißweise der göttlichen Dinge im Urzustande kehren auch beim hl. Bonaventura wieder. Eine unmittelbare Erkenntniß Gottes hatte keiner unter den Vätern, auch keiner unter den Scholastikern angenommen. Sie findet sich auch nicht beim hl. Bonaventura. Nur im Himmel wird den Seligen eine unmittelbare Anschauung Gottes zu Theil werden. Unsere Erkenntniß hienieden ist, wenn sie auch zuweilen ein Schauen Gottes genannt wird, specifisch von jener verschieden und immer eine bloß mittelbare, mögen wir ihn nun aus seinen Offenbarungen durch den Glauben oder aus den Werken in der Schöpfung durch unsere Vernunft erkennen. Einen Glauben nahm aber der hl. Bonaventura für Adam im Paradiese, weil er noch keine Offenbarungen erhalten hatte, nicht an, sondern eine übernatürliche Contemplation, die durch eine besondere Gnade (gratia gratis data) vermittelt sei, und die Gnadenwirksamkeit Gottes in der eigenen Seele zum nächsten Objecte habe. Daneben erkannte Adam die göttlichen Dinge auch aus den wunderbaren Erscheinungen und Wirkungen Gottes, wie z. B. in dem Baume des Lebens (cognitio apparitionis genannt) [3].

B. Albertus Magnus steht in der Lehre vom Urzustande auf derselben Stufe der Entwicklung mit Alexander von Hales und dem hl. Bonaventura. Das gilt vornehmlich von der heiligmachenden Gnade im Urzustande. Auch er gedenkt der justitia originalis in dem Sinne des hl. Anselm, wornach sie die richtige Ordnung und Harmonie in den natürlichen Kräften (also den jetzt so benannten status naturae integrae) bezeichnet. Mit dieser wurde Adam gleich bei der Schöpfung ausgestattet, und diese hätte er ohne allen Zweifel auch auf die Nachkommen fortgepflanzt, wenn er in der Prüfung bestanden hätte [4]. Aber verschieden davon ist die gratia gratum faciens, welche die natürlichen Kräfte des Menschen erhebt und sie zu verdienstlichen Werken für den Himmel fähig macht. Und diese wurde dem Adam, wie auch Albertus mit den genannten Theologen annimmt, nicht schon bei der Schöpfung, sondern erst dann verliehen, als er sich Verdienste de congruo auf diese

---

[1] Ib. dist. 26. a. 1. qu. 2: Sic a sole spirituali, qui Deus est, influitur lumen spirituale in animam, a quo anima formaliter illuminatur et reformatur et gratificatur et vivificatur.

[2] Ib. dist. 27. a. 1. qu. 2. [3] Ib. dist. 23. a. 2. qu. 3.

[4] S. th. tr. 14. qu. 85.

Gnade erworben hatte [1]. Die Fähigkeit zur Vollziehung verdienstlicher Werke für den Himmel tritt somit auch bei Albertus als die hervorstechendste Eigenthümlichkeit und als der deutlichste Vorzug der heiligmachenden Gnade hervor, woraus auch die bedingte Nothwendigkeit derselben für den Urzustand gefolgert wird [2].

Nur in einem Punkte geht Albertus über die genannten Theologen hinaus und arbeitet dem hl. Thomas vor: daß die heiligmachende Gnade als eine die Wesenheit und das Sein der Seele vergöttlichende aufgefaßt wird; wogegen die Tugenden und Gaben in den Kräften der Seele ihren Sitz haben [3]. Aber die heiligmachende Gnade hat als das Princip alle eingegossenen Tugenden und Gaben des hl. Geistes im Gefolge und zur Begleitung, im Urzustande nicht minder als im Christenthum. Daher besaß Adam dieselben auch vor dem Falle, d. h. dem Habitus, wenn auch noch nicht dem Actus nach [4]. Was also die Vollkommenheit dieser Tugenden des Urzustandes im Vergleich mit denen des Gerechten in der christlichen Zeit angeht, so waren sie zwar vollkommener mit Rücksicht auf die größere Leichtigkeit in der Uebung, weil das Uebergewicht der Sinnlichkeit fehlte, aber nicht vollkommener mit Rücksicht auf die Kraft zum Verdienen, welche im Christenthum nach Joh. 7, 39 bei Einzelnen eine größere ist, noch auch mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit und Intensivität in der Uebung [5].

§ 88.

Die Gnaden des Urzustandes nach dem hl. Thomas und nach Duns Skotus.

A. Die genaueste Formulirung erhielt die Lehre über die Gnaden im Urzustande durch den hl. Thomas.

1. Für den Menschen, der eine übernatürliche Bestimmung erhalten hatte, war es congruent, daß er auch seinem Leibe nach mit entsprechenden Vorzügen ausgestattet und über seine natürlichen Verhältnisse erhoben würde. Seiner Natur nach war der menschliche Leib ein sterblicher; und zwar konnte der Tod von einer vierfachen Seite her kommen, entweder von der allen materiellen Dingen zukommenden Eigenthümlichkeit, daß sie nur ein zeitliches Sein haben, oder zweitens von der zusammengesetzten Natur des menschlichen Leibes, der sich wieder in seine Bestandtheile auflöst. Und gegen diese beiden

[1] Ib. qu. 90. membr. 1: Secundo dicitur gratia quod superadditur talibus adjutoriis potentiarum, et elevat potentias ad actum meriti. Et in hac non fuit creatus Adam, ut dicit Augustinus. Dederat enim ei unde posset stare, sed non unde proficeret ad meritum.

[2] Ib. membr. 3: Si enim in primo statu antequam caderet, gratiam gratum facientem supra naturalia accepit, constat quod et sibi et aliis mereri potuit et proficere in merito, et hoc in sequentibus probabitur.

[3] Ib. tr. 16. qu. 98. membr. 4: Dicendum, quod gratia est universalis habitus, informans et subjectum et potentias omnes et opera, per quam Deus inhabitans in sanctis omnibus influit vim merendi vitam aeternam; quam vim sine Deo habere non possent.

[4] Ib. tr. 14. qu. 90. membr. 4. [5] Ib. membr. 5.

Schwächen des menschlichen Leibes war der Seele Adam's eine besondere Kraft und Herrschergewalt über den Leib verliehen. Oder der Tod des Menschen ergibt sich aus einer Abnützung der assimilirenden Kräfte und aus einer Versiegung der Lebenssäfte. Gegen diese Gefahr bot sich dem Adam ein Gegenmittel in dem Genusse der Früchte des Paradieses und der Frucht von dem Baume des Lebens. Endlich konnte der Tod durch äußere Einflüsse bewirkt werden, und dagegen schützte die göttliche Providenz. Die Gnade der Unsterblichkeit des Leibes war also eine zusammengesetzte [1], und dem Adam mit Rücksicht auf seine übernatürliche Bestimmung und Gnadenausstattung verliehen worden [2]. Sie war ihm nicht als eine unverlierbare verliehen worden, sondern abhängig von dem Ausfall der Prüfung, namentlich abhängig von der Erhaltung der heiligmachenden Gnade. Natürlich ist die Unsterblichkeit dem reinen Geiste, weil er frei ist von aller Materie. Sie könnte auch einer aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz wesentlich sein, wenn die betreffende Materie nur zu der Verbindung mit der einen Form die Potenzialität hätte. Dies nahm der hl. Thomas wie andere Scholastiker unrichtig von den Gestirnen an, weil man an denselben gar keine Veränderung kannte. Sie kann zuletzt auch dann einer zusammengesetzten Substanz eignen, wenn die betreffende Form das ihr eigenthümliche unvergängliche Sein der Materie mittheilt. Von dieser Art wird die Unsterblichkeit des glorifizirten Leibes im Himmel sein. Die Unsterblichkeit des Leibes im Paradiese war dieser ähnlich, aber nicht so vollkommen; sie bestand nur in der Möglichkeit, ohne Dazwischenkunft des Todes in die Unsterblichkeit des glorifizirten Leibes überzugehen, wenn Adam sich derselben durch Beobachtung der göttlichen Gebote würdig gemacht hätte [3]. Sie war in der Gnade begründet und bestand in einer solchen Freiheit vom Tode und von allen Leiden, daß dem Menschen ohne Zustimmung seines freien Willens nichts dieser Art begegnen konnte; die Unsterblichkeit der Glorie wird aber darin bestehen, daß die Vorzüge der verklärten Seele sich dem Leibe in der Behendigkeit, Helligkeit, Leidenslosigkeit und Geistigkeit mittheilen werden [4]. Mit der Freiheit vom Tode war für Adam im Paradiese auch eine Freiheit vom Leiden in dem Sinne verbunden, daß gegen seinen freien Willen ihm die anfangs verliehene Güte und Vollkommenheit gar nicht genommen werden konnte [5]. Dabei bleibt aber wohl bestehen, daß Adam der Speise, des Schlafes bedurfte, und überhaupt den natürlichen Bedürfnissen des Leibes unterlag.

2. Was die Güter der Seele für den Urzustand angeht, so treffen wir auch beim hl. Thomas den Unterschied von der justitia originalis und der justitia gratuita, von denen die erstere die mit der Schöpfung verbundene gute Einrichtung der menschlichen Natur für ihren natürlichen Endzweck umfaßt, die andere aber in der heiligmachenden Gnade vornehmlich besteht [6].

---

[1] In Sentt. 2. dist. 19. qu. 1. a. 4: Dicendum quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris, unde naturalis dici non potest. Cf. S. th. 1. qu. 97. a. 4.

[2] Ib. in Sentt. a. 2. [3] S. th. 1. qu. 37. a. 1.

[4] In Sentt. 2. dist. 19. qu. 1. a. 5. [5] S. th. 1. qu. 97. a. 2.

[6] In Sentt. 2. dist. 20. qu. 2. a. 3: Sciendum est ergo quod duplex justitia

Allein auch diejenigen Güter, welche zur justitia originalis im angegebenen Sinne gehören, sind dem Adam, wenn sie ihm auch von der Schöpfung an eigneten, vornehmlich mit Rücksicht auf seine übernatürliche Bestimmung gegeben worden, weil sie aus den natürlichen Principien noch nicht nothwendig sich ergeben [1]. Zu diesen Gütern ist somit das harmonische Verhältniß unter den verschiedenen Kräften der Seele, zugleich Abwesenheit aller unordentlichen Begierlichkeit, und die richtige Unterordnung der Seele unter Gott, d. h. auch die Summe aller guten Dispositionen zu den natürlichen Tugenden zu rechnen [2]. Wenn sie auch an sich noch nicht auf die übernatürliche Bestimmung gehen, so kommen sie doch der Natur des Menschen nicht als solcher zu, sondern sind ihr nur für den Urzustand verliehen worden, weil sie mit Rücksicht auf die übernatürliche Gnadenausstattung congruent waren. So erklärt der hl. Thomas den Verlust dieser Güter durch die Sünde, indem sie der heiligmachenden Gnade zur Begleitung und zum Schmucke dienten und daher zugleich mit dieser durch die Sünde verloren gingen. Zugleich erhellet, daß bei dieser Auffassung des Verhältnisses unter den verschiedenen Gnaden des Urzustandes auch die gleichzeitige Ertheilung derselben mit der heiligmachenden Gnade gelehrt werden mußte.

3. Nach dem eben Gesagten bildet die heiligmachende Gnade das Centrum für alle Vorzüge und Ausstattungen des Urmenschen. Die relative oder bedingte Nothwendigkeit derselben für den paradiesischen Zustand beweist der hl. Thomas ebenso wie die vorangehenden Theologen aus der einmal festgestellten Anordnung Gottes, daß Adam sich während der Prüfung den übernatürlichen Endzweck, die Vollendung im Himmel, verdienen sollte. Dieß konnte der Urmensch nur dann, wenn er durch die gratia gratum faciens über seine Natur hinaus erhoben und in eine übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott versetzt wurde [3]. Die Wahrheit, daß die gratia gratum faciens die un-

---

primo homini poterat convenire: una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori et superioris sub Deo, et haec quidem justitia ipsam naturam humanam ordinabat, in suo primordio ex divino munere; et ideo talem justitiam in filios transfudisset. Est etiam alia justitia gratuita, quae actus meritorios elicit, et de hac est duplex opinio.

[1] Ib. dist. 30. qu. 1. a. 1: Unde oportuit naturam humanam taliter institui, ut non solum haberet illud, quod sibi ex principiis naturalibus debebatur; sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret, et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tendendum pervenire: nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus seu ratio, in qua imago Dei insignita est; ideo ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in iis accidere posset, quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum, et pari ratione corpus hoc modo dispositum est, ut nulla passio in eo accidere posset, per quam mentis contemplatio impediretur, et quia haec omnia ex ordine ad finem ut dictum est, homini inerant, ideo facta deordinatione a fine per peccatum, haec omnia in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur.

[2] S. th. 1. qu. 96. a. 3.

[3] In Sentt. 2. dist. 29 qu. 1. a. 1: Illo nempe proprie dicimur indigere, sine quo finem consequi non possumus: secundum hoc dico quod homo ante peccatum gratia indigebat; quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset. Ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini; vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens, unde et intellectum et desi-

erläßliche Voraussetzung und Grundlage für die Verdienste auf den Himmel bilden, gilt für den englischen Lehrer ebenso wie für die vorangehenden Theologen als die vornehmlichste ratio theologica, um die Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade im Urzustande zu erklären. Außerdem beruft er sich auf die Aussprüche der Väter, nach welchen Adam im Paradiese im Besitze der eingegossenen Tugend der Charitas sich befand, welche unzertrennlich von der heiligmachenden Gnade ist [1]. Allein die oben angeführte Auffassung von dem Zusammenhang aller Gnadenvorzüge im Urzustande mit der heiligmachenden Gnade führte den hl. Thomas weiter zu dem Satze, daß dieselbe dem Adam nicht etwa später, sondern gleich im Beginne der Schöpfung mit der justitia originalis verliehen worden sei, obwohl er diesen Satz nur als den wahrscheinlicheren aufstellt. Denn, wenn die menschliche Natur von Gott in ihrer vollen Integrität erschaffen wurde, dann läßt sich auch erwarten, das sie gleich anfangs sich ihrem eigentlichen übernatürlichen Endziele zuwandte, was ohne heiligmachende Gnade nicht möglich war [2]. An einer anderen Stelle wird vom hl. Thomas auch darauf hingewiesen, daß nach der entgegengesetzten Ansicht des hl. Bonaventura nur die justitia originalis als eine für die menschliche Natur überhaupt bestimmte Gnade, die heiligmachende Gnade aber als eine persönliche erscheine, weil Adam sich dieselbe erst hätte verdienen sollen. Daher würde man von hier aus zu der Annahme gedrängt werden, daß die Nachkommen Adam's auch für den Fall seiner Bewährung nur mit der justitia originalis bei der Geburt ausgestattet worden wären, nicht aber mit der heiligmachenden Gnade. Man müßte nämlich auch auf sie das Argument anwenden und behaupten, daß auch die Nachkommen Adam's vor dem Empfange der heiligmachenden Gnade ein meritum de congruo auf dieselbe sich erwerben müßten. Ebenso wenig würde man die Ertheilung der heiligmachenden Gnade an die unmündigen Kinder in der Taufe rechtfertigen, noch auch den Verlust derselben für die ganze Menschheit durch die Erbsünde erklären können, weil die heiligmachende Gnade ja nur als persönliche für Adam und nicht für die menschliche Natur überhaupt bestimmt gewesen wäre. Nach der Ansicht des hl. Thomas, welcher die heiligmachende Gnade als das Centrum aller übrigen auch für Adam und als ein für die menschliche Natur überhaupt bestimmtes Gut betrachtet, nicht als ein bloß persönliches, steht Alles in der schönsten Harmonie, und erklärt sich am besten der Verlust aller Gnadenvorzüge durch die Sünde Adam's, weil diese zunächst die heiligmachende Gnade zerstörte, aber dann auch alle übernatürlichen Güter in den Schiffbruch hineinzog [3]. Die heiligmachende Gnade war also zwar wohl

---

derium superat. Ideo oportet, quod opera per quae ad vitam aeternam pervenitur, vires naturae humanae excedant; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito. Et ideo quantumcunque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam.

[1] Ib. a. 2.

[2] L. c.: Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit.

[3] Ib. dist. 20. qu. 2. a. 3: Quidam enim dicunt quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis, et secundum hoc videtur, quod ad

etwas Accidentelles für die menschliche Natur, aber von Gott für das ganze Menschengeschlecht (species humana) bestimmt und die Wurzel aller übrigen Gnaden[1]. Zugleich war sie dem Adam in einem hohen Grade zu Theil geworden, weil in den natürlichen Zuständlichkeiten des Urmenschen nichts vorlag, was den Glanz derselben trübte oder ihre Wirksamkeit hinderte[2].

4. Die heiligmachende Gnade war nicht nur begleitet von einem richtigen Verhältniß zwischen Leib und Seele, zwischen den niederern und höhern Kräften der Seele, zwischen dem Menschen und Gott, sondern auch von anderen übernatürlichen Gnaden für das Erkennen. Der Urmensch hatte sich in letzterer Hinsicht zwar nicht der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens zu erfreuen — dann hätte er sich eben nicht in der Prüfung befunden, noch hätte er sündigen können — aber er war mit einer übernatürlichen Erkenntniß der göttlichen Dinge ausgestattet, welche die Mitte hält zwischen dem Glauben und der himmlischen Anschauung. Diese Contemplation nimmt also auch der hl. Thomas an, wie die vorangehenden mystischen Theologen. Sie besteht in der Erkenntniß der göttlichen Dinge aus der inneren übernatürlichen Gnadenwirksamkeit Gottes und kommt auch jetzt bei hochbegnadigten Seelen vor[3]. Mit dieser vollkommenen Erkenntnißweise verbindet der hl. Thomas den Vorzug, daß Adam sich nicht habe irren können. Es gehört zu diesem Vorzug offenbar keine Allwissenheit. Sehr Vieles wußte Adam nicht. Aber wenn ihm hierüber Mittheilungen gemacht worden wären, so hätte er es an der unbedingten Zustimmung fehlen lassen, so lange die Gründe nicht überzeugend waren. Wenigstens besaß er die Möglichkeit, sich vor jeder Täuschung zu schützen; aber sobald er der inneren Sünde des Hochmuthes bei der Versuchung anheimfiel, war er auch dem Irrthum anheimgegeben[4].

Der letztgenannte Vorzug, wie überhaupt die reichere Ausbildung und Erfüllung der Erkenntniß über den gewöhnlichen Grad hinaus war für Adam im Paradiese eine gratia gratis data, welche sich für ihn als den Stammvater und Lehrer aller Menschen geziemte. Adam wußte demnach zwar nicht Alles, aber er faßte mit seiner Erkenntniß sogleich nach der Schöpfung alle Wahrheiten, die in den uns angeborenen Principien enthalten sind, und zugleich

---

talem justitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales: unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur, quod donum gratuitae justitiae ipsi humanae naturae collatum sit: unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia.

[1] S. th. 1. qu. 100. a. 1. ad 2: Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia.

[2] Ib. qu. 96. a. 4.

[3] Ib. qu. 94. a. 1: Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a *clara* et *firma contemplatione* intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita.

[4] Ib. a. 4.

alle übernatürlichen Wahrheiten, deren er zur Regierung der Menschen und zur Leitung derselben zu ihrem übernatürlichen Endziele bedurfte. Der heilige Thomas legt dem Adam für den Urzustand somit alle Vorzüge bei, deren sich das Lehramt der Kirche auch jetzt zu erfreuen hat [1]. Damit wurde selbstverständlich auch die Nothwendigkeit einer Uroffenbarung rücksichtlich aller übernatürlichen Glaubenswahrheiten vorausgesetzt, welche für den Einzelnen, wie für die menschliche Gesellschaft nothwendig waren, um das übernatürliche Endziel zu erreichen. Es ergab sich ebensosehr die Nothwendigkeit des Glaubens den göttlichen Offenbarungen gegenüber, die auch durch innere Inspiration erfolgen konnten und nicht ausschließlich durch das äußere Wort erfolgen mußten.

5. Was die Gnadenausstattung für das Begehrungs- und Willensvermögen angeht, so war Adam frei von denjenigen Leidenschaften, welche durch das Uebel angefacht werden, wie Schmerz und Furcht, weil er von allem Uebel frei war. Zugleich waren die übrigen Leidenschaften durch die Herrschaft der höheren Kräfte vollständig geregelt und machten sich nicht in unordentlicher Weise geltend [2]. Im Gegentheil: Adam war mit allen Tugenden ausgerüstet und besaß dieselben wenigstens dem Habitus nach als eingegossene in der Charitas und in der heiligmachenden Gnade, wenn auch nicht alle dem Actus nach, namentlich nicht die, für deren Uebung sich im Paradiese noch keine Gelegenheit bot [3].

Dem Willen Adam's stand auch eine besondere Macht über die irdischen Geschöpfe und die Thiere zu, weil die vollkommene natürliche Ordnung eine Unterordnung der niederen Geschöpfe unter die höheren mit sich brachte. Ueber die Verwendung der Thiere von Seiten des Urmenschen können wir uns jedoch keine speciellen Vorstellungen bilden. Die heilige Schrift erwähnt nur, daß sie dem Adam vorgeführt und von ihm benannt worden sind, zum Zeichen, daß sie ihm zur Ausbildung seiner Erkenntniß dienen sollten. Auf die Naturkräfte dehnte sich diese Herrschaft nicht in derselben Weise aus; diese hatte Adam nur als Mittel und als Werkzeuge, die nach ihren eigenen Gesetzen wirksam sind, zu benützen, um seine Zwecke zu befördern [4].

6. Das Paradies erklärte der hl. Thomas nicht in allegorischer Weise, sondern für eine Oertlichkeit und für einen Garten, in den Adam bald nach der Schöpfung versetzt wurde, um in demselben eine gewisse irdische Seligkeit zu genießen und seine Prüfung zu bestehen [5]. Im Uebrigen war die paradiesische Seligkeit noch nicht die himmlische. Die Entwicklung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes hätte auch im Paradiese in ähnlicher Weise stattgefunden wie jetzt, nur nicht auf sündhaftem Wege oder unter der Herrschaft der Be-

---

[1] S. th. 1. qu. 94. a. 3: Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum.

[2] Ib. qu. 95. a. 2. [3] Ib. a. 3. [4] Ib. qu. 96. a. 2.

[5] Ib. qu. 102. a. 1—4.

gierlichkeit, sondern nach dem Willen des Geistes. Außerdem würden die Sprößlinge zwar ein gewisses Anrecht auf die heiligmachende Gnade gehabt und die übrigen Gnaden Adam's mit Ausnahme der gratiae gratis datae empfangen haben, zu welch letzteren selbstverständlich auch die sofortige Ausbildung der geistigen und leiblichen Kräfte gehörte[1]. Eine Prüfung hätten alle Nachkommen zu bestehen gehabt, welche zum vollen Gebrauche ihrer Vernunft und Freiheit gekommen wären. Denn die unerschütterliche Befestigung im Guten ergibt sich für die Creatur erst aus der Anschauung Gottes, wenn dieselbe nicht etwa schon hienieden als ein besonderes Privilegium durch eine außerordentliche Gnade verliehen wird[2].

B. Duns Skotus hat in der Lehre vom Urzustande des Menschen keine weiteren Schritte im Vergleich mit seinen Vorgängern gethan. Auf die Frage, ob Adam schon gleich bei der Schöpfung in den Zustand der heiligmachenden Gnade erhoben worden sei, oder ob er sich für denselben erst sittlich disponirt habe, hatten die Gründer der Franziskanerschule im letzteren Sinne geantwortet. Duns Skotus legt darauf kein großes Gewicht, behauptet nur entschieden die Möglichkeit, daß Gott den Menschen in einem rein natürlichen Zustande und sündenfrei hätte erschaffen können[3]. Die Schule der Skotisten hat jedoch an diesem Satze hartnäckig festgehalten.

Die Unsterblichkeit des Leibes war im Urzustande ein posse non mori und zwar der Art, daß sowohl Adam als seine Nachkommen, die sich in der Prüfung bewährt haben würden, vor der Auflösung der leiblichen Kräfte aus Altersschwäche in den Zustand der Verklärung erhoben wären[4].

Als seine persönliche Meinung spricht er die Hypothese aus: im Falle der Bewährung Adam's im Paradiese würden nur die Prädestinirten ferner geboren und dann geradeso wie Adam in dem Momente beseligt worden sein, wo sie die erste Versuchung zum Bösen überwunden hätten[5]. Allein wer will über diese Möglichkeiten und über die möglichen Rathschlüsse Gottes ein sicheres Urtheil fällen?

Die ursprüngliche Gerechtigkeit in dem Sinne der sogenannten justitia originalis wurde bei Duns Skotus ebenso wie bei den vorangehenden Scholastikern von der heiligmachenden Gnade unterschieden und darunter diejenige übernatürliche Gnade verstanden, durch welche sowohl die Unsterblichkeit des Leibes, als die vollkommene Harmonie und richtige Ordnung unter den geistigen und sinnlichen Kräften wie Trieben der Seele hervorgerufen wurde. Die Sinnlichkeit war nämlich der menschlichen Natur als einer aus Geist und Materie zusammengesetzten von Haus aus ebenso eigenthümlich, als die Sterblichkeit des Leibes und wurde im Urzustande durch eine übernatürliche Gnade den geistigen Kräften so untergeordnet, daß nicht einmal eine Traurigkeit in

[1] Ib. qu. 99. a. 1. — qu. 101. a. 1. 2. [2] Ib. qu. 100. a. 2.

[3] Reportt. 3. dist. 13. qu. 2. n. 3: Inter statum culpae et gratiae medium includitur, sc. quod homo sit in puris naturalibus, sicut Adam conditus fuit sine omni peccato et sine gratia gratum faciente.

[4] Ib. 2. dist. 19. schol. 1: Dico igitur quilibet potuisset mori, tamen quilibet fuisset translatus antequam virtus sua fuisset improportiabiliter debilitata ad hoc, quod anima esset in corpore.

[5] Ib. dist. 20. qu. 2.

dem geistigen Willen über eine Entbehrung der sinnlichen Natur entstand, sobald dieselbe von dem geistigen Willen gewollt war [1]. Er sieht sich aber nicht veranlaßt, den Einfluß dieser übernatürlichen Gnade auch auf die sinnlichen Triebe in dem Grade auszudehnen, daß in diesen gar keine Traurigkeit hätte entstehen können. Es reicht hin, daß eine etwaige Traurigkeit dieser Art durch die mit der Charitas verbundene Seligkeit überwunden wurde; wie denn auch Christus der Herr selbst eine solche Traurigkeit in sich hat aufkommen lassen.

Die heiligmachende Gnade war auch für Adam eine viel vollkommenere, als die bezeichnete justitia originalis; denn nur durch erstere wurde er in eine übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott erhoben; durch sie wurde er befähigt zur Vollziehung verdienstlicher Werke für den Himmel [2].

Dennoch war die eine Gnade wie die andere eine übernatürliche, was Duns Skotus schon aus dem Verluste der einen wie der andern durch die Erbsünde folgert, daran festhaltend, daß die Natur durch die Sünde nicht corrumpirt werde [3].

Der Beweis, daß der Mensch, weil er nach dem göttlichen Rathschlusse das ewige Leben verdienen sollte, auch im Urzustande mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet werden mußte, wurde in der skotistischen Schule nicht mehr festgehalten. Nach Duns Skotus wurde die Möglichkeit betont: Gott hätte auch natürlichgute Werke als Verdienste für den Himmel ansehen und in dieser Weise belohnen können. Durandus bekennt sich zu dieser Ansicht nur insofern, wenn es sich um die absolute Möglichkeit handelt, und dann nur insoweit, als ohne die Gnade doch nur ein meritum de congruo zu Stande kommen würde [4]. Wohl aber hält er die Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade für ein meritum de condigno fest [5]; noch mehr alle Thomisten.

---

[1] Reportt. 2. dist. 29. qu. 2. schol. 2: Dico igitur quod duo effectus assignantur justitiae originali, tranquillitas in anima et immortalitas in corpore ...... Ideo dico quod sufficiebat unum supernaturale vehemens in voluntate (sc. ad tranquillitatem illam constituendam), ita quod per hoc aliquid aliud esset delectabilius voluntati, quam aliquid quod appeteret sibi dimissum, et sic major fuisset delectatio in diligendo Deum, quam in aliquo, quod possit voluntas appetere sibi dimissa.

[2] Ib.

[3] Ib.: Naturalia manent post peccatum integra sicut ante.

[4] In Sentt. 1. dist. 17. qu. 2, 14: Sic Deus pro eodem opere bono ex genere et circumstantiis posset absque gratia de potentia absoluta dare gloriam tanquam castrum pro quo nunc dat gratiam vel charitatem tanquam aequum, quae nunquam excidit et utrobique esset meritum solum de congruo.

[5] Ib. n. 20.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Sünde und Erbsünde.

§ 89.

Die Lehre über die Sünde und Erbsünde beim hl. Anselm.

Die Entwicklungsgeschichte der Lehre über die Sünde in der mittelalterlichen Zeit beginnt am füglichsten mit dem hl. Anselm. Denn wenn es auch an Zeugnissen für die Glaubenslehre von der Erbsünde in den Schriften der vorangehenden Theologen nicht fehlt, so würde doch die Anführung derselben für die Hauptaufgabe dieses Theils der Dogmengeschichte keinen Werth haben. Die Versuche zu einer speculativen Durchdringung der Dogmen beginnen in der mittleren Zeit mit dem genannten Kirchenlehrer, der neben anderen Mysterien des christlichen Glaubens auch die Lehre von der Sünde zum Gegenstande tiefgehender Untersuchungen gemacht hat.

1. Die gründlichen Erörterungen des hl. Augustin[1] über das Wesen der Sünde, welche er den Manichäern entgegenstellte, um die Sünde nicht auf ein absolutes Böse zurückzuführen oder auf physischem Wege aus einem absoluten Bösen, sondern aus dem freien Willen der vernünftigen Geschöpfe herzuleiten — und somit ihren ethischen Charakter zu begründen, waren dem hl. Anselm bekannt. Das Böse und die Sünde war dadurch als etwas Negatives und Privatives auf das deutlichste erwiesen worden. An dieser Stelle setzt der hl. Anselm seinen Spaten an, um den Schacht noch tiefer zu graben, indem er sich nicht begnügte, die Sünde auf den freien Willen der vernünftigen Geschöpfe zurückzuführen, sondern er sucht auch den Entstehungsprozeß derselben, soweit dieß möglich ist, im Näheren zu erklären. Er geht bei seinen Untersuchungen in der Schrift über den Fall des Teufels (De casu diaboli), von dem Satze aus: daß die Sünde nicht etwas Seiendes oder Positives, sondern eine Negation sei. Denn alles Positive und Seiende kommt nur von Gott als der absoluten Ursache aller Dinge her und ist deßhalb nur gut. Zwar haben viele Mängel oder Negationen insofern in Gott ihren Ursprung, als er die fehlenden Güter nicht ertheilt, sondern vorenthält. Allein die Sünde ist doch ein Defect oder Mangel anderer Art, ein solcher nämlich, der nicht vorhanden sein *sollte*, der nicht in der Vorenthaltung Gottes seinen letzten Grund hat, sondern in einer Weigerung des freien Willens auf Seiten der Creaturen. Mögen diesen auch schon von Natur aus Mängel und Defecte im Vergleich mit vollkommeneren Geschöpfen und im Vergleich mit Gott eignen — so ist doch die Sünde und Schuld nicht einem solchen Defecte gleichzustellen, sondern die Vorenthaltung der betreffenden Güter hat in einem Defecte auf Seite des freien Willens der Creaturen seinen *moralischen* Grund. Die in der Prüfung nicht bewährten Engel haben also die Gnade der Beharrlichkeit von Gott nicht erhalten; aber dieses Nichtempfangen (non accipere) hat seinen letzten Grund nicht in einem Verweigern (non dare) von Seiten Gottes, sondern das Vorenthalten (non dare) Gottes hat

[1] Siehe D.-G. II. § 66.

in dem Nichtempfangenwollen (accipere nolle) auf Seiten der Creaturen seinen moralischen Grund [1]. Dieses Nichtwollen eines Gutes auf Seiten der freien Geschöpfe ist somit das Wesentliche an der Sünde, und zwar das Nichtwollen eines Gutes, welches vorhanden sein sollte [2]. Allein der hl. Anselm forscht dem Ursprung der Sünde noch weiter nach und legt die Genesis derselben aus dem bösen Willen mit der größten Klarheit dar. Gott hat nämlich alle Dinge im Anfange zwar gut geschaffen; aber er will sie durch eine allmähliche Entwicklung zu einer noch höheren Güte und Vollkommenheit führen; wie denn dieses Gesetz uns in der ganzen Schöpfung, im Großen wie im Kleinen, entgegentritt. Alle Dinge sind für gewisse Endzwecke geschaffen und reifen diesen erst nach und nach entgegen. Dieß gilt auch von den vernünftigen Wesen und macht sich in dem Verlangen nach immer höherer Seligkeit geltend. Diese Thätigkeit des Wollens und Verlangens ist somit eine positive und an sich noch nicht böse, ebensowenig wie das Object jeglichen Wollens und Verlangens — die Seligkeit. Die genannte Thätigkeit ist als solche überhaupt noch nicht eine sittliche und somit, wenn auch in physischer Hinsicht gut, noch keine sittliche Güte und Gerechtigkeit [3]. Diese ergibt sich erst aus dem freien Wollen, wenn dasselbe nicht nur auf Seligkeit im Allgemeinen gerichtet ist, sondern in der rechten Weise, wie es sein soll, d. h. der Regel und dem Maße entspricht, welche Gott vorgeschrieben hat. Offenbar schulden die Geschöpfe Gott die Beobachtung dieser Regel und dieses Maßes; und wenn sie dieselbe mit Freiheit beobachten, so erwerben sie sich Verdienste auf eine höhere Seligkeit. Wendet sich jedoch das vernünftige Geschöpf mit freiem Willen gegen das von Gott auferlegte Sollen, so entsteht die Sünde, welche eine Verneinung des göttlichen Willens durch den creatürlichen und somit eine Privation oder Negation ist [4]. Nach dem hl. Anselm ist nicht nur das Willensvermögen, sondern auch die Thätigkeit desselben — das Wollen — obwohl mit der Möglichkeit der Sünde behaftet — sowie die Richtung des Willens auf die Seligkeit im Allgemeinen von Gott selbst und etwas Positives; nur die Ungerechtigkeit und Sünde ist als ein Mangel von der Creatur. Einen höheren Grund für die Sünde als den freien Willen der Creatur findet daher der heilige Lehrer nicht. Der Engel wie der Mensch vollzieht die Sünde, eben weil er sie will; aber die Möglichkeitsursache zu derselben ist von Gott, weil sie unzertrennlich mit der Möglichkeitsursache für die Gerechtigkeit und das Verdienst auf eine höhere Seligkeit gegeben ist. Wie die Gerechtigkeit als das richtige Wollen die Vollendung der Seligkeit und die Sättigung des Durstes nach Seligkeit durch den Besitz derselben zur Folge hat: so nimmt die Sünde nicht nur die Gerechtigkeit, sondern verwandelt auch

---

[1] L. c. c. 4: Quamvis igitur bonus Angelus ideo accepit perseverantiam, quia Deus dedit, non ideo tamen malus non accepit, quia Deus non dedit: sed Deus ideo non dedit, quia ille non accepit, et ideo non accepit, quia accipere noluit.

[2] Ib. c. 11: Malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni, ubi debet et expedit esse bonum.

[3] Ib. c. 13: Voluntatem tamen ipsam, sive cum vult summa commoda, sive cum vult infima, constat esse opus et donum Dei, sicut est vita aut sensibilitas, et non esse in ea justitiam sive injustitiam.

[4] Ib. c. 9.

das Verlangen nach Seligkeit wegen des Verlustes der Gerechtigkeit als seiner Norm und Regel in ein ewig unbefriedigtes Verlangen oder in eine ewige Qual mit dem peinigenden Bewußtsein, Seligkeit nicht gewinnen zu können. Daneben lastet das Sollen, welches durch den göttlichen Willen als Norm und Regel auferlegt war, nunmehr als Schuld auf dem Willen der sündigen Creaturen. Trotz allen Defectes offenbart sich jedoch in der Sünde noch immer der hohe Vorzug der Natur der vernünftigen Geschöpfe; denn die Schuld setzt nicht nur die ursprüngliche Gerechtigkeit, sondern auch die im freien Willen gegebene Möglichkeit voraus, die ursprüngliche Gerechtigkeit bewahren zu können, und prägt sich in Wunden und Strafen aus, in welchen die Spuren der früher besessenen Gerechtigkeit und Tugend noch immer hervorleuchten[1]. Nur die Einzelperson erscheint degradirt und corrumpirt durch die Schuld.

So folgt denn aus Allem, daß Gott allerdings, aber nur in entfernterer Weise, an dem Wollen, wie es sich in der Sünde bethätigt, betheiligt ist: insoweit nämlich, als er die Kraft und Richtung wie auch den positiven Inhalt des Wollens gegeben hat und auch das Böse an dem Wollen zuläßt. Ja selbst der Inhalt des Wollens des Teufels wird vom hl. Anselm noch als physisch gut bezeichnet; denn das Gottgleichseinwollen ist an sich so wenig etwas Böses, daß es ja als etwas Absolutes dem Sohne Gottes beizulegen ist. Etwas Böses ist das teuflische Streben dadurch, daß es der Ordnung und Regel, welche beobachtet werden sollte, entbehrt.

Im Uebrigen ist der Verlust der Gerechtigkeit ein solches Uebel für die Creatur, daß sie dieselbe aus eigenen Kräften niemals wieder erlangen kann. Es lag ja vor dem Falle nur in den Kräften der Creatur, das Empfangene mit freiem Willen zu bewahren. Sie konnte die Güte und Gerechtigkeit nicht aus sich erzeugen, um so weniger jetzt, nachdem sie die Gerechtigkeit verwirkt hat und beladen ist mit Schuld, deren Löschung durch entsprechende Genugthuung ebenfalls über ihre Kräfte hinausgeht[2].

2. Ueber die Erbsünde hat der hl. Anselm seine Erklärungsversuche in der Schrift De conceptu virginali et originali peccato entwickelt, obwohl die Haupttendenz dieser Schrift auf die Grundlegung für die Satisfactions- und Incarnationslehre gerichtet ist. Den Ausdruck peccatum originale für Erbsünde erklärt er daraus, daß die Sünde jedem Einzelnen vom ersten Momente seines Daseins an innewohne, obwohl er sich auch darauf beziehen könne, daß die Sünde ihren Ursprung in den Stammeltern des Menschengeschlechtes habe. — Ferner bestimmt er als wesentliche Bestandtheile der Erbsünde zunächst die Schuld und die in der menschlichen Natur dadurch bewirkte Corruption. Die Schuld aber schließt einen doppelten Mangel in sich, einerseits das Sollen des göttlichen Willens, welches durch die Uebertretung seine Kraft nicht verloren hat, und andererseits das neue Müssen,

[1] Ib. c. 15: Habuisse vel debere, monstrat naturalem dignitatem, et non — habere facit personalem inhonestatem. Debere enim factum est ab eo, qui dedit, non — habere vero factum est ab ipso, qui deseruit. Ideo namque debet, quia accepit; ideo vero non habet, quia deseruit. — Et quo magis illud decet, eo magis istud dedecet; immo, non ob aliud voluntatem illam deturpat ex propria culpa non — habere, quam quia illam decorat ex bonitate dantis debere habere.

[2] Ib. c. 18.

für die Gott zugefügte Beleidigung Sühne oder Genugthuung zu leisten[1]. Diese Schuld ist das Formelle der Sünde wie auch der Erbsünde und daher besteht dieselbe in dem Mangel der seinsollenden Gerechtigkeit, welche durch die Sünde Adam's verloren gegangen ist[2].

Sehen wir davon ab, daß es dem hl. Anselm noch nicht gelungen ist, den Begriff der ursprünglichen Gerechtigkeit als einer übernatürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott scharf und genau zu fassen: so ist doch die genannte Begriffsbestimmung von der Erbsünde als eine constante in die theologischen Schulen übergegangen.

Das eigentliche Geheimniß der Erbsünde liegt in der Fortpflanzung derselben, indem es ein Widerspruch mit der göttlichen Gerechtigkeit zu sein scheint, daß die Schuld der Sünde durch die Zeugung sich auf alle Nachkommen Adam's verbreitet. Bei der Auffassung des hl. Anselm wird dieser scheinbare Widerspruch ein noch größerer, da die Schuld wie auch die entgegengesetzte Gerechtigkeit vornehmlich an dem Willen haften soll. In dieser Hinsicht weist der hl. Anselm auf drei Momente hin, ohne sie gerade in einen recht deutlichen systematischen Zusammenhang zu bringen — es sind die drei Momente, auf welche die speculative Theologie auch in der Folgezeit stets zurückgekommen ist, nämlich die mit der Zeugung verbundene unordentliche Lust, die Einheit aller Menschen und der Menschennatur in Adam, und die Anordnung Gottes, kraft welcher Adam zum Haupte und Repräsentanten des Menschengeschlechtes bestimmt worden war, so daß nach dem Ausfall seiner Prüfung das Loos des ganzen Menschengeschlechts sich richtete. Was das erste Moment anbelangt, so trägt die jetzige Art der Fortpflanzung des Menschen einen solchen Charakter an sich, daß wir sie schwerlich als die ursprüngliche Einrichtung Gottes oder als angemessen betrachten können für den Menschen, der von Anfang an seiner Bestimmung nachgekommen wäre. Sie läßt den neuen menschlichen Sprößling keineswegs als einen besonderen Liebling Gottes erscheinen, sondern weist ihm seinen Ursprung in einer unbändigen fleischlichen Lust an. Freilich ergibt sich aus diesem Momente ebenso wenig, als aus den beiden andern eine stricte Nothwendigkeit für die Fortpflanzung der Sünde und bei dem hl. Anselm um so weniger, als er die Schuld vornehmlich und fast ausschließlich an dem freien Willen haften läßt, der zudem nach seiner Meinung ebenso wenig als die vernünftige Seele überhaupt in dem Momente der Zeugung geschaffen sein soll, sondern erst später. Daher drückt er sich dahin aus, daß dem menschlichen Samen als der Frucht der fleischlichen Zeugung eine Unreinigkeit anhafte, die alsdann kraft einer Nöthigung auch in die später hinzutretende vernünftige Seele und in ihren Willen eindringe und letzteren in dem Momente der Vereinigung der Seele mit dem Leibe auch mit der Erbschuld belaste[3].

Entscheidender zur Erklärung der Erbsünde, wenigstens um die Fortpflanzung derselben als eine mögliche zu begreifen, ist das zweite Moment.

---

[1] L. c. c. 2: Remansit igitur in ea (natura humana) debitum justitiae integrae sine omni injustitia, quam accepit; et debitum satisfaciendi, quia eam deseruit; cum ipsa corruptione, quam propter peccatum incurrit.

[2] Ib. c. 27: Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo . . . . . nisi ipsam factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem.

[3] De conceptu virginali et originali peccato 6.

Adam ist der Stammvater aller Menschen, so daß das ganze Menschengeschlecht causaliter in ihm, wie die Zweige in ihrem Stamme, vorhanden war. Die menschliche Natur des Herrn gehörte wohl auch zum Menschengeschlechte und war auch in Adam, aber nur so, wie die Eva in der Rippe Adam's, d. h. so, daß die Materie dafür gegeben war, welche eines wunderbaren Eingreifens Gottes bedurfte, um als etwas Individuelles hervorzutreten. Die spätere Scholastik hat für ein derartiges Verhältniß den Ausdruck potentia obedientiae oder potentia obedientialis gewählt. Die menschliche Natur des Herrn hätte daher, selbst abgesehen von der hypostatischen Union derselben mit dem göttlichen Logos, nicht der von Adam vererbten Sünde unterlegen [1]. Dagegen sind Andere, als Isaak und Johannes, wohl durch besonderes Eingreifen Gottes, aber nicht durch ein absolutes Wunder, sondern auf dem gewöhnlichen Wege der menschlichen Zeugung ins Dasein getreten und deßhalb auch mit der Erbsünde behaftet worden.

Zu diesem Momente der Einheit des Menschengeschlechtes in Adam tritt ein drittes als Ergänzung hinzu, daß Gott von Anfang an den Adam zum Haupte der Menschheit gemacht hat, so daß der Ausfall seiner sittlichen Prüfung die Ausstattung der Menschennatur überhaupt bestimmen sollte. Wie alle Nachkommen die Erbgnade gewonnen haben würden, wenn Adam sich in der Prüfung bewährt hätte: so geschieht ihnen kein Unrecht, wenn sie auch im entgegengesetzten Falle in die Schuld des Stammvaters verwickelt werden [2]. Wie also Adam als Person die Sünde aus sich erzeugt und die Natur des Menschen mit Sünde befleckt hat: so ist in den Nachkommen zunächst die Natur mit Sünde befleckt und zieht dann später auch die Person durch persönliche Handlungen in die Sünde hinein.

Ein Punkt bleibt aber in der Lehre des hl. Anselm dunkel. In der Lehre vom Urzustande wurde nämlich bemerkt, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis) von ihm vornehmlich als natürliche Integrität aufgefaßt und die heiligmachende Gnade nicht hervorgehoben wurde. Da nun die ursprüngliche Gerechtigkeit im angegebenen Sinne den Getauften durch das Sacrament nicht ertheilt wird, so kam er dahin, statt der Eingießung der heiligmachenden Gnade die Nachlassung der Schuld als den Hauptbestandtheil der Rechtfertigung in der Taufe aufzufassen und den Mangel der genannten ursprünglichen Gerechtigkeit, d. h. die unordentliche Concupiscenz, welche in den getauften Unmündigen noch fortbesteht, als einen durch die Verdienste Christi und den Glauben der Kirche bloß zugedeckten oder paralysirten Mangel zu erklären. Derselbe soll den Getauften deßhalb nicht mehr schaden, weil er nicht mehr in der Schuld, die weggenommen ist, sondern nur in einer Unmöglichkeit, welche von Gott herkommt, nämlich in dem unmündigen Alter, seinen Grund hat [3].

---

[1] Ib. c. 15.

[2] Ib. c. 23: Quid ergo convenientius ad ostendendum magnitudinis bonitatis Dei et ad plenitudinem gratiae quam Adae concedebat; quam ut quorum esse in illius potestate sic erat ut quod ille naturaliter erat, hoc illi per illum essent; ita quoque in ejus esset arbitrii libertate, et qualis erat ipse justitia et felicitate, tales eos propagaret? Hoc igitur illi datum est. Quoniam itaque in tantae gratiae celsitudine positus bona, quae sibi illis servanda acceperat, sponte deseruit: idcirco filii perdiderunt, quod pater illis cum servando dare posset, non servando abstulit.

[3] Ib. c. 29: Quamdiu ergo sola originali impotentia non habent justitiam, non

Im Uebrigen ist aber mit der Erbschuld auch der Ausschluß von der ewigen Seligkeit verbunden, der nicht als eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes erscheint, weil die Nachkommen Adam's durch diesen Ausschluß bloß auf den natürlichen Standpunkt zurücksinken, über den sie aus unverdienter und besonderer Huld von Gott erhoben worden sind. Hier zeigt sich also, von welcher Tragweite die richtige Auffassung von der Gnade im Urzustande ist, wie sie mit der richtigen Auffassung von der Erbsünde, von der Erlösung und von der Rechtfertigung unzertrennlich zusammenhängt. Tritt in der Ausdeutung der paradiesischen Gnade die richtige Ordnung und Integrität der menschlichen Natur als die Hauptsache hervor, so tritt auch an der Erbsünde der Mangel der heiligmachenden Gnade so zurück, daß das Wesen der Erbsünde in die mit Schuld verbundene unordentliche Concupiscenz, die Rechtfertigung der unmündigen Kinder in die bloße Nachlassung der Schuld, der Einfluß des Verdienstes Christi auf sie in eine bloße Entschuldigung gesetzt wird. Hier liegen gewisse Anknüpfungspunkte für die Irrlehre der Reformatoren; aber beim hl. Anselm sind es nur Mängel in der Erklärung.

§ 90.

Petrus Lombardus über die Erbsünde und die Entscheidung der Kirche auf der Synode zu Sens (1141) gegen Abälard über die Erbschuld.

Die Erörterungen des Lombarden über die Erbsünde stimmen zwar in den wesentlichen Punkten mit denen seines Zeitgenossen, des hl. Anselm, überein, aber zeigen recht deutlich, wie die speculative Durchdringung der Glaubenslehren eine verschiedene Farbe und einen verschiedenen Grad der Vollkommenheit annehmen kann. Die Tiefe der Speculation tritt beim Lombarden nicht so merklich hervor, als die positive oder patristische Behandlung der Dogmen, verbunden jedoch mit einer besonderen Klarheit und Einfachheit in der Darstellung. Er beginnt [1] mit dem Nachweise, daß die Erbsünde nicht auf dem sittlichen Wege der Nachahmung sich fortpflanze, sondern durch die Zeugung, und auch nicht in einem bloßen reatus poenae bestehe, sondern eine eigentliche Schuld (culpa) in sich schließe. Wenn der Begriff Schuld auch nicht des Näheren erklärt wird, so ergibt sich doch aus seiner Darstellung, daß er darunter eine Verwirkung und Entziehung der göttlichen Huld, eine Verstoßung von Seiten Gottes mit der Forderung einer Sühne und eine Dahingabe in die Dienstbarkeit des Teufels verstand [2].

Diese nähere Bestimmung der Erbsünde, welche von der heiligen Schrift

---

sunt injusti, quoniam non est in eis absentia debitae justitiae. Non enim est debitum, quod sine omni culpa est impossibile. Quare si sic moriuntur, quia non sunt injusti, non damnantur; sed et justitia Christi, qui se dedit pro illis, et justitia fidei matris ecclesiae, quae pro illis credit, quasi justi salvantur.

[1] Sentt. 2. dist. 30.

[2] Ib. dist. 32, 2: Ipsa vero concupiscentia, soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat et a suo Creatore separabat, maneat in certamine.

und den Vätern wie von allen Scholastikern nach dem Lombarden hervorgehoben wird, ist gleichsam der Untergrund zum Aufbau der Lehre von der Erlösung und Genugthuung Christi wie von der Rechtfertigung des Menschen, und mußte vom Lombarden um so mehr betont werden, als sie von Abälard geläugnet worden war, besonders in seinem Commentar zum Briefe an die Römer. Unter den 14 capitula Abaelardi [1], welche auf der Synode zu Sens 1141 und ebenso von Papst Innocenz II in dem Edict von demselben Jahre an den Erzbischof von Sens [2] verworfen wurden, läugnet das achte Kapitel den Uebergang der Schuld Adam's auf alle Nachkommen.

Im Uebrigen legt der Lombarde bei der näheren Erklärung der Erbsünde mehr Gewicht auf die materielle Seite derselben, auf die unordentliche Begierlichkeit und findet daher auch in der Betheiligung dieser bei der Fortpflanzung des Menschen den Hauptgrund für die Vererbung der Sünde Adam's. Von dieser Seite ist die Speculation des Lombarden an Tiefe nicht mit der des hl. Anselm zu vergleichen. Vielmehr hält er sich einfach an die Auffassung des hl. Augustin.

Das Wesen der Erbsünde ist nach ihm etwas Habituelles und zwar das vitium der unordentlichen Begierlichkeit, insoweit es mit der ererbten Schuld verbunden ist [3]. Nun bleibt es aber sehr schwierig, diese Verbindung der Schuld mit der unordentlichen Sinnlichkeit aus den zwei Momenten, der Sünde Adam's und der durch die Concupiscenz befleckten Zeugung des Menschen zu erklären und zu begründen. Durch eine nöthigende Argumentation kann dieß offenbar nicht geschehen. Es schlösse keinen Widerspruch mit den göttlichen Eigenschaften in sich, wenn Gott die Vererbung der Schuld nicht hätte eintreten lassen. Aber ein Nachweis muß doch zum mindesten dafür geliefert werden können, daß in der Vererbung der Schuld wenigstens kein Widerspruch mit den göttlichen Eigenschaften liegt.

Zu dem Behufe wird vom Lombarden wie auch vom hl. Anselm darauf hingewiesen, daß alle Nachkommen mit Adam innig verbunden und wenn auch nicht formaliter, doch causaliter und materialiter in ihm vorhanden gewesen seien. Sie haben zwar ihrem Leibe nach, wie er sich näher erklärt, nicht als Atome schon in Adam existirt. Aber einen Theil hat er von seiner Substanz bei der Zeugung abgelöst und seine Substanz so durch Multiplication vermehrt. Dasselbe sei bei der Zeugung seiner Nachkommen geschehen, so daß durch Multiplication eine stete Zunahme und Vermehrung stattgefunden habe. Ein Uebergehen der Nahrung in die Substanz des menschlichen Leibes will er nicht als erwiesen annehmen, sondern die Substanz jedes einzelnen menschlichen Leibes als identisch mit dem Atome betrachten, welches im Momente der Zeugung zur Grundlage des Leibes dient. Diese Substanz soll auch bei der Auferstehung sich wieder mit der Seele verbinden und die hinzutretende Quantität

---

[1] Dieselben finden sich in den Werken des hl. Bernhard dem 190. Briefe vorangedruckt.

[2] Beim hl. Bernhard in der ep. 194 mitgetheilt.

[3] Sentt. 2. dist. 30, 8: Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit eosque vitiavit.

und Qualität als ein Accidenz annehmen [1], wie sie denn auch hier auf Erden durch die Nahrung sich gleichsam ausbaut, sich eine geräumigere Wohnung und verschiedene Zierden aneignet.

Als den Canal, durch welchen die Schuld nebst der Begierlichkeit von Adam auf Alle übergeht, bezeichnet der Lombarde dieselbe fleischliche Lust, ohne welche sich die gewöhnliche Zeugung des Menschen nicht vollzieht. Nun ist zwar zunächst nur die Substanz des Leibes durch diese Lust befleckt, aber erstere zieht bei ihrer Vereinigung mit der Seele auch diese in ihren Zustand der Befleckung hinein und behaftet sie mit dem vitium concupiscentiae und der darin enthaltenen Schuld [2]. Wie also ursprünglich die Sünde Adam's zunächst der Seele innewohnte und die unordentliche Begierlichkeit als Strafe nach sich zog, so zieht diese Strafe der Sünde bei der Zeugung zunächst die Befleckung des Leibes, aber dann auch die der Seele in demselben Momente nach sich, wo letztere sich mit dem Leibe zu einer Substanz vereinigt. Vollständig erklärt ist das Geheimniß dadurch nicht. Ein Fortschritt in der Ausprägung der Kirchenlehre ist nur insofern beim Lombarden ersichtlich, als er die natürliche Güte und Schönheit der Seele nicht als vernichtet, sondern nur als verwundet und beschmutzt bezeichnet [3].

Im Uebrigen stimmt er mit der Lehre des hl. Anselm über das Negative oder Privative der Sünde vollkommen überein [4].

§ 91.

Die Lehre von der Erbsünde bei Alexander von Hales, dem hl. Bonaventura und Albertus Magnus.

Wenn bei den folgenden Theologen in einzelnen Punkten der Hamartologie und der Lehre von der Erbsünde im Besonderen eine noch größere Klarheit gewonnen wurde, so hielt diese fortschreitende Entwicklung gleichen Schritt

---

[1] Dist. 30, 13: Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiae ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecae adjectione, auctum est; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora. Ib. n. 14: Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant; sed non in veritate humanae naturae, quae a primis descendit parentibus, quae sola in resurrectione erit; reliqua vero caro in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur, quae tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

[2] Dist. 31, 3: Unde caro ipsa concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit *rea,* id est, vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum.

[3] Dist. 32, 8: Quam cito ergo est, peccatum habet; nec prius fuit, quam peccatum habuit; non est ergo talis, qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens et sine vitio; et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa *naturalis* bonitas, quam in creatione ab conditore suscepit; quam bonitatem propter peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit, quam Deus tamen sine vitio fecit.

[4] Cf. Dist. 34. 35.

mit der, welche in dem vorangehenden Kapitel rücksichtlich der Lehre vom Urzustande vorgelegt worden ist.

A. Nach Alexander von Hales ist in der Erbsünde eine Schuld sowie eine Strafe eingeschlossen, und die Schuld in dem Mangel der schuldigen Gerechtigkeit oder in der Befleckung der Seele, die Strafe oder materielle Seite der Sünde in der unordentlichen Begierlichkeit zu suchen [1]. Sie ist somit die durch den Ungehorsam Adam's bewirkte Entblößung von der schuldigen Gerechtigkeit, wenn zugleich die causa efficiens sive demeritoria der Erbsünde, nämlich der Fall Adam's, hervorgehoben werden soll; oder nach Petrus Lombardus, welcher die materielle Seite hervorhebt, das durch die unreine Empfängniß contrahirte Sündenverderben [2].

Der Mangel der ursprünglichen und schuldigen Gerechtigkeit wird von Alexander genauer als vom hl. Anselm beschrieben. Denn dieser Mangel bezieht sich sowohl auf die durch die heiligmachende Gnade (gratia gratum faciens) bewirkte, übernatürliche Gerechtigkeit, als auch auf die vollkommene Ordnung in der Menschennatur (justitia originalis genannt), nur mit dem Unterschied, daß die erstere in Folge der Erbsünde gänzlich fehlt, die andere schwere Wunden erhalten hat [3]. Auf die letztere, welche Alexander eine natürliche Gerechtigkeit nennt, — wie denn hier wieder zuerst die scharfe Unterscheidung zwischen Natur und Gnade hervortritt — richtet er besonders sein Augenmerk, weil gerade ihre Erhaltung nach göttlicher Anordnung von der Prüfung Adam's abhängig sein sollte.

Die Fortpflanzung der Erbsünde oder die Möglichkeit und Congruenz derselben wird in ähnlicher Weise wie vom hl. Anselm erklärt. Alle Menschen waren in gewisser Weise, nämlich seminaliter, in Adam, so daß ihr Loos zugleich mit dem Adam's entschieden werden konnte. Dazu kam, daß er von Gott zum Haupte und Repräsentanten des Menschengeschlechts bestimmt worden war; wie dieß in ähnlicher Weise auch für den Gottmenschen angeordnet wurde. Wie erst in Folge dieser gnädigen Anordnung Gottes das Verdienst Christi ein Verdienst des ganzen Menschengeschlechtes wurde und für alle Glieder desselben Geltung erhielt, welche sich ihm mit freiem Willen anschließen würden, wogegen er sonst ohne diese Anordnung Gottes nur ein persönliches Verdienst für sich gewonnen hätte: so erklärt er in analoger Weise das Verflochtensein aller Nachkommen Adam's in die Sünde desselben daraus, daß er zum Haupte Aller von Gott bestimmt war [4]. Dazu kommt

---

[1] S. th. 2. qu. 122. m. 2. a. 1: Ad quod dicendum quod peccatum originale habet utrumque in se, et culpam et poenam. Culpa est carentia debitae justitiae sive deformitas quaedam qua ipsa anima deformatur; concupiscentia vero est ipsa poena quae in parvulis dicitur concupiscibilitas, in adultis vero dicitur concupiscentia actu . . . . . Cum enim dicitur: peccatum originale est concupiscentia — materialis videtur esse praedicatio; formalis autem cum dicitur macula sive deformitas ex origine primorum parentum contracta.

[2] Ib. art. 3.

[3] Ib. a. 3: Ad cujus intellectum notandum quod duplex est justitia: a gratia gratum faciente (et de illa ad praesens non intendimus) et est justitia naturalis, et haec est duplex: quae fuit in statu innocentiae et quae adhuc remanet in statu naturae corruptae.

[4] Ib. membr. 3. a. 3: Sicut enim Christus si fuisset homo et non caput homi-

noch, daß die Abstammung der Nachkommen von ihm sich durch die fleischliche Zeugung vollzieht, welcher durch die unordentliche Begierlichkeit (libido) ein Makel anhaftet[1].

B. Dieselben Momente an der Erbsünde, welche Alexander von Hales zur Sprache gebracht hatte, kommen auch beim hl. Bonaventura vor. Die Erbsünde ist nicht bloß Strafe, sondern auch Schuld — das ist ein Glaubenssatz, den alle Scholastiker, auch der hl. Bonaventura, an die Spitze stellen, so sehr dadurch auch die Versuche erschwert werden, den Uebergang der Sünde auf alle Menschen für die natürliche Einsicht zugänglich zu machen. Zu diesen Versuchen gehören die Ausführungen, daß Adam nicht nur als Einzelperson für sich, sondern als Stammvater Aller gesündigt und von Gott die Bestimmung erhalten hatte, durch seine Prüfung das Loos aller Nachkommen mit Rücksicht auf die justitia originalis und die Sterblichkeit zu entscheiden[2]. Im Uebrigen will der heilige Lehrer zum Wesen der Erbsünde sowohl eine formelle als eine materielle Seite gerechnet haben; wie auch zu jeder actuellen Sünde sowohl die Wegwendung des Willens von Gott, als die unordentliche Hinwendung desselben zum Geschöpflichen gehört. Diesem entspricht an der habituellen Erbsünde der Verlust der justitia originalis und die unordentliche Begierlichkeit[3]. Die erstere formelle Seite hat als Schuld vornehmlich in dem Willen des Einzelnen, und die andere mehr in den sinnlichen Kräften der Seele ihren Sitz; wie denn auch die heiligmachende Gnade nach der Lehre der Franziskanerschule vornehmlich an dem Willen ihr Subject haben sollte. Die Natur oder Substanz der Seele wird insofern der Träger, als darin alle Kräfte ihre Wurzel haben[4].

Um so schwerer wurde dadurch der Versuch, die Fortpflanzung der Schuld von Adam auf alle Nachkommen zu erklären: wie denn der Wille damit behaftet werde. Die Zeugung ist nämlich der Canal — aber wie? Hugo von St. Victor meinte: das durch Adam sterblich gewordene Fleisch sei der Sitz der unordentlichen Begierlichkeit und ziehe bei der Vereinigung mit der Seele im Momente der Zeugung auch die letztere in die Befleckung hinein und mache sie schuldig. Der hl. Anselm hatte gesagt: die durch die Sünde Adam's der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubte Seele sei eben wegen dieses Mangels schuldig vor Gott. Dagegen bemerkt der hl. Bonaventura, daß dieser Mangel allein noch keine Schuld involvire. Denn die Seele könne mit diesem Mangel behaftet etwa vor der Vereinigung mit dem Leibe von Gott

---

num, habuisset obedientiam personalem tantum, nec redundaret ejus obedientia in alios, quantum ad effectum in omnes, quorum erat caput, ita inobedientia Adae, prout in eo erat tota natura humana, redundavit in omnes, quia seminaliter ab ipso sunt geniti.

[1] Ib. membr. 4.

[2] In Sentt. 2. dist. 30. a. 1. qu. 2: Potuit autem Adam totam naturam corrumpere et culpabilem facere suo peccato triplici conditione concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed totius humanae naturae principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tanquam stipiti totius humanae naturae ..... Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et pro tota sua posteritate, unde ipse innocens et immortalis generasset immortalem et innocentem.

[3] Ib. a. 2. qu. 1. [4] Ib. dist. 31. a. 1. qu. 2.

geschaffen werden und sei dann noch nicht schuldig vor Gott[1]. Daher meint er, daß die Seele bei der Vereinigung mit dem Fleische durch ihre eigene unordentliche Begierlichkeit in eine Knechtschaft dem Fleische gegenüber gebracht und dadurch mit Schuld beladen würde, weil sie die Herrschaft über das Fleisch ausüben müßte[2]. Die Seele begebe sich zwar nicht mit freiem Willen in diese Knechtschaft, aber doch durch ihre natürliche Neigung, indem sie einen unwiderstehlichen Drang nach dieser Vereinigung auch mit dem befleckten Fleische habe. Dieses natürliche Begehren sei die conditio sine qua non für den Uebergang der Erbsünde von Adam auf alle Nachkommen[3]. Allein auch auf diese Weise wird das Geheimniß nicht durchsichtig; denn man begreift keineswegs, daß eine habituelle natürliche Neigung der Seele, welche sich mit Nothwendigkeit bethätigt, den Uebergang der Schuld von Adam auf alle Nachkommen klar stelle. Die Erbsünde selbst ist nach dem hl. Bonaventura der in genannter Weise vererbte Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, welcher eine Schuld involvire, indem Gott sie von jedem Einzelnen wie von Adam ebenso sehr fordere, als die Beobachtung seines Gebotes im Paradiese[4].

Ueber die Folgen der Erbsünde drückt sich der Kirchenlehrer deutlicher aus, als die vorangehenden Theologen, indem er den unmündigen Kindern, welche mit der Erbsünde allein behaftet von hier abberufen werden, nur den Verlust der himmlischen Seligkeit und Anschauung Gottes als Strafe zuerkannte, aber sonst die Erlangung einer natürlichen Seligkeit für sie nicht nur als möglich betrachtete, sondern auch einen gewissen Mittelort annahm, in welchem sie ohne Schmerz über den Verlust der himmlischen Seligkeit Gottes Güte und Gerechtigkeit zugleich in alle Ewigkeit preisen würden, während die Seligen des Himmels Gottes Güte, und die Verdammten Gottes Gerechtigkeit verherrlichen würden[5].

C. Die Erbsünde ist nicht etwa eine bloße Strafe, sondern eine Schuld — dieser Satz kehrt auch bei Albertus wieder. Sie faßt wie jede andere Sünde etwas Formelles und Materielles in sich, eine Abwendung von Gott und eine unordentliche Hinwendung zu den geschöpflichen Dingen, nur mit dem Unterschiede, daß die letztere als unordentliche Begierlichkeit in der Erbsünde nur potenziell und habituell enthalten ist, nicht aber actuell; wie denn dieß letztere, nämlich das actuelle Sein, nur von der formellen Seite, welche in der Abwendung von Gott besteht, gilt. Die Erbsünde ist somit die unordentliche Hinneigung zu dem Geschöpflichen, verbunden mit dem Mangel der schuldigen Gerechtigkeit. Originale peccatum est pronitas ad omne

[1] Ib. a. 2. qu. 1: Quia esto quod anima illa, quae creatur in corpore, extra corpus crearetur et nihil ultra sibi daretur quam datur cum corpori infunditur, non diceretur originale habere peccatum, immo pura esset et innocens.

[2] Ib. [3] Ib. qu. 3.

[4] Ib. dist. 32. a. 3. qu. 1: Quoniam igitur Deus humanam naturam in primo homine justam fecerat, voluntatis justitiam non solum a primo parente, sed etiam ab omnibus posteris, in quibus natura illa reperitur, debet exigere. In quocunque igitur est illius justitiae carentia, merito sibi imputatur a divina justitia.

[5] Ib. dist. 33. a. 3. qu. 2: Ideo cum beatis communicant in hoc quod carent omni afflictione exteriori vel interiori: cum damnatis vero in hoc, quod privantur visione Dei et lucis corporalis.

malum cum carentia debitae justitiae. In dem Prädikat debitae soll die Schuld bezeichnet sein. Dadurch nämlich, daß die menschliche Natur in jedem Sprößling Adam's der Gerechtigkeit entblößt ist, welche ihr nach dem Willen Gottes eignen sollte, ist sie ein Gegenstand des Mißfallens Gottes und mit Schuld behaftet[1]. Diese Erklärung schließt sich also auf das innigste an die des hl. Anselm und zeigt, wie die Schuld der Erbsünde nicht bloß eine allen imputirte, sondern eine an jedem einzelnen Nachkommen Adam's haftende ist.

Den anderen geheimnißvollen Punkt in der Lehre von der Erbsünde, die Art und Weise ihrer Fortpflanzung, sucht er ebenfalls in ein helleres Licht zu stellen. Die Schuld ladet die menschliche Seele nicht durch die Schöpfung (creatione) auf sich; dann würde ja Gott der Urheber der Schuld sein. Der hl. Thomas ist darin derselben Ansicht und bemerkt, daß die Seele wohl im Momente der Schöpfung oder gleichzeitig mit ihr die Schuld übernehme, aber nicht durch die Schöpfung. Die Schuld wird ihr von außen her angeheftet, und zwar, wie Albertus Magnus meint, durch die unordentliche Begierlichkeit. Dieselbe wohne nämlich zunächst in dem auf fleischliche Weise gezeugten Leibe als eine solche, die nicht schon potenziell mit dem materiellen Leibe von selbst gegeben ist, wie die Leidenschaft des Hungers und Durstes, sondern als unmittelbare Strafe der Schuld Adam's. Sobald nun die Seele mit einem auf diese Weise inficirten Leibe zu einer Substanz und Person verbunden wird, erleidet sie selbst, wie er meint, eine Ansteckung und überkömmt nun nicht bloß die Strafe, sondern auch die Schuld der Sünde Adam's[2]. Nicht die fleischliche Begierde der Zeugenden, sondern die unordentliche Begierlichkeit im Leibe des Gezeugten wäre somit der Canal oder der Stoff zur Infection der Seele, die jetzt nicht nur mit der Strafe, sondern auch mit der Schuld behaftet wird.

Allein fraglich an diesem Erklärungsversuche ist die Unterscheidung zwischen den defectus naturales, welche eo ipso in der Menschennatur potenziell vorhanden sein sollen, und der concupiscentia habitualis, von welcher dieß nicht gelten soll. Der hl. Thomas hat mit größerer Klarheit die unordentliche Begierlichkeit aus ihren Ursachen hergeleitet und ihr die im Obigen beigelegte Bedeutung nicht zuerkannt. An anderen Stellen werden daher von

[1] In Sentt. 2. dist. 30. a. 3.

[2] Ib. dist. 30. a. 1: Intelligendum, quod duplex est corruptio in corpore ex peccato; una est, quae principium agens et causam habet in corpore, sed actum habet ex culpa primi parentis: et haec est fames, sitis, infirmitas, mors hujus modi, et hae dicuntur naturales defectus, quia licet actus eorum sit ex culpa, tamen potentia est ex natura, et vocatur a magistris corruptio passibilitatis. Alia est corruptio quae secundum actum et potentiam est causata ex culpa primorum parentum, et non est in corpore in quantum est ex contrariis, nec in quantum est corpus hominis, sed in quantum defluxit a gratia innocentiae per culpam. Hic autem defectus est habitualis concupiscentia respersa in organis, prout sunt mobilia ab anima rationali secundum legem naturae sibi insertam. Huic enim legi contrariatur ista lex membrorum faciens difficile mobilia in bonum, et facile mobilia in malum ex libidine boni, ut nunc habitualiter sparsa in corpore, quia corpus non est substantia rationis et ideo non susceptibile culpae, et ideo cum inficitur illa subjectum quod est susceptibile culpae hominis, simul est tunc cum illa; et sic inficitur anima infectione culpae et poenae.

Albertus Magnus auch andere Versuche erwähnt, die Fortpflanzung der Sünde zu erklären, namentlich der, daß Adam der göttlichen Anordnung gemäß durch die erste Sünde nicht etwa bloß seine Person, sondern die ganze in ihm beschlossene Menschennatur befleckt habe. Wenn auch die Seele des einzelnen Menschen nicht durch Fortpflanzung von Adam her kommt, und daher auch nicht in ihm eingeschlossen war: so zielt doch die Zeugung des Leibes jedesmal auf ein ganzes menschliches Wesen, somit auch auf die Seele und deren Verbindung mit dem Leibe. Die Zeugung selbst ist aber durch die fleischliche Lust befleckt und leitet die Schuld von Adam auf die Seele des einzelnen Nachkommen hinüber. Hier wird also die unordentliche Begierlichkeit in den Zeugenden als der Canal bezeichnet, wodurch die der ganzen Menschennatur imputirte Schuld auf jede einzelne Person hinübergeht [1].

§ 92.

Die Lehre über die Erbsünde und deren Folgen nach dem hl. Thomas.

Beim hl. Thomas gelangt die Lösung der meisten dogmatischen Fragen über die Geheimnisse des Glaubens wenigstens zu einem gewissen vorläufigen Abschlusse. Wir wollen sehen, in wieweit dieß auch hinsichtlich der Erbsünde der Fall ist.

1. Die Definition von der Erbsünde, wie sie seit dem hl. Anselm bei den Theologen üblich war, wird festgehalten, das Formelle derselben in den Mangel der schuldigen Gerechtigkeit des Urzustandes und das Materielle in die unordentliche Begierlichkeit gesetzt [2]. Ueber den Sitz oder das Subject der Erbsünde wird eine nähere Bestimmung gegeben, welche der über das Subject der heiligmachenden Gnade entspricht. Sie wohnt vornehmlich in der Wesenheit der menschlichen Seele und dann erst zugleich in den Kräften derselben. Sie ist zwar auch ein Habitus, aber nicht einer der gewöhnlichen Art, wie er den Kräften der Seele, dem freien Willen und der Erkenntniß innewohnt, sondern ein solcher, der zunächst der Substanz oder Wesenheit anhaftet. Von hier aus inficirt die Erbsünde dann auch die Kräfte der Seele, zuerst den freien Willen, sodann besonders den Geschlechtstrieb, welcher sich in der zügellosesten Weise von der Herrschaft der Vernunft emancipirt [3].

2. Die bisherigen Versuche, die Fortpflanzung der Erbsünde zu erklären, genügten dem englischen Lehrer nicht. Der Traducianismus gibt nur den Schein einer Erklärung; denn er erklärt nicht die Vererbung der Schuld; und abgesehen davon widerspricht die Hypothese dem Glauben. Aber auch der von den vorangehenden Theologen gemachte Versuch, das Erbverderben

---

[1] Ib. a. 2.

[2] S. th. 1. 2. qu. 82. a. 3: Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale . . . . quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Cf. in Sentt. 2. dist. 30. a. 3.

[3] Ib. qu. 83. a. 2.

erst auf den Leib hinüberzuleiten, von welchem dann nachträglich auch die Seele inficirt werde, erklärt die Vererbung der Schuld nicht. Diese ist nur daraus zu erklären, daß alle Menschen in Adam eine Einheit, ein Geschlecht, eine Natur, einen Leib oder ein organisches Ganze bilden. Aehnlich wie die Schuld einer Mordthat nicht nur an der Seele des Betreffenden, sondern auch an dem Leibe und an den Händen desselben als den Werkzeugen haftet, insofern sie von dem freien Willen des Mörders beherrscht wurden: so haftet auch die Sünde an allen Nachkommen Adam's, insofern sie die menschliche Natur besitzen, welche durch den freien Willen Adam's in eine bestimmte sündhafte Zuständlichkeit versetzt worden ist und ihnen von Adam her auf dem Wege der activen Zeugung zufließt oder zu eigen wird. Wie der Mörder seine Leibesglieder durch den freien Willen zur Sünde mißbraucht und dadurch mit Schuld belastet, so soll auch Adam die ganze menschliche Natur, welche er durch Zeugung seinen Nachkommen vermittelt, durch seinen freien Willen in die Schuld hineingezogen und verwickelt haben[1]. Adam soll also die ganze Menschennatur zu seiner Sünde mit seinem freien Willen gebraucht und dadurch mit Schuld belastet haben und die Natur eines jeden Nachkommen in diese Schuld verwickeln, weil er sich diese Natur jedes Einzelnen durch die Zeugung, insofern sie von seinem Willen ausgeht, als ein Glied einpflanzte. Die unordentliche Begierlichkeit in dem Gezeugten wird also nicht für den Canal erklärt, wodurch die Sünde Adam's auf jeden Nachkommen übergeht, auch nicht die der Zeugenden, sondern der freie Wille Adam's, der zuerst die Menschennatur in sich corrumpirt und dann durch active Zeugung die so corrumpirte Menschennatur in neuen Sprößlingen aufkeimen läßt. Die Sünde Adam's ist von einer persönlichen zu einer Sünde der Menschennatur geworden und geht mit der Menschennatur auf jeden Sprößling über, um auch an der Person desselben zu kleben. Daß aber gerade die erste Sünde Adam's im Paradiese diesen Charakter an sich trug, nicht nur die persönlichen Verhältnisse Adam's zu Gott, sondern die Gnadenverhältnisse der Menschennatur überhaupt zu bestimmen: das erklärt sich nur aus der freien Anordnung Gottes[2], der die ursprüngliche Gerechtigkeit, welche er Adam verlieh, für die Menschennatur überhaupt bestimmt hatte, so daß auch der Verlust derselben durch die erste Sünde ein Verlust für die Menschennatur überhaupt sein sollte. Allein durch diesen Erklärungsversuch des hl. Thomas ist das Geheimniß nicht durchsichtiger geworden. Man begreift wohl, daß da, wo die durch den freien Willen Adam's bedingte Zeugung sich nicht geltend macht und etwa durch wunderbares Eingreifen Gottes ein neuer Sprößling dem Menschengeschlechte

[1] S. th. 1. 2. qu. 81. a. 1: Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum: ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum *haec persona recipit naturam a primo parente.* Cf. In Sentt. 2. dist. 30. a. 2.

[2] S. th. l. c. a. 2.

eingepflanzt wird, das Gesetz der Erbsünde zurücktritt[1]. Aber der Vergleich zwischen dem Gebrauche eines Leibesgliedes durch den freien Willen eines Mörders von der einen Seite und der activen Zeugung Adam's bei der Fortpflanzung der Menschennatur von der andern Seite wäre nur dann hinreichend, um damit das auf der Erbsünde lagernde Dunkel zu erhellen, wenn Adam ebenfalls durch einen freien Willensact alle Nachkommen zu Gliedern seiner Menschennatur in der Zeugung gemacht hätte. Nun erscheint aber fraglich, ob überhaupt der freie Wille Adam's sich bei der Zeugung bethätigen mußte. Der hl. Thomas hebt auch selbst den Gebrauch des freien Willens in der Zeugung nicht ausdrücklich hervor, wohl aber den Gebrauch des Willens bei der Sünde.

Die erste Sünde Adam's hat die Menschennatur und deren Zuständlichkeit bestimmt — das ist der entscheidende Gedanke, der überall beim heiligen Lehrer wiederkehrt. Und weil die active Zeugung ebenfalls von Adam und zwar von seiner menschlichen Natur als ein natürlicher Act ausgeht, deßhalb führt die von Adam gezeugte und gnadenentblößte Menschennatur zugleich auch die Schuld mit sich, mit welcher sie Adam im Paradiese belastet hatte[2]. In Adam hat also die Person die menschliche Natur zu einer gnadenentblösten und schuldbeladenen gemacht, sie der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt und mit der Begierlichkeit befleckt. Weil nun von dieser so verunstalteten menschlichen Natur die Zeugung ausgeht, ist die Frucht ebenfalls nicht nur eine gnadenentblößte menschliche Natur, sondern zieht auch die sie tragende Einzelperson in die Schuld.

Auf diese Weise ist nicht etwa die actuell sündhafte unordentliche Fleischeslust der Canal für die Erbsünde, da ja in der Ehe der Zeugungsact erlaubt wird, noch auch die vielleicht actuell auftretende fleischliche Belustigung, da sie möglicher Weise durch ein Wunder Gottes aufgehoben werden könnte, sondern

[1] Ib. a. 4: Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moverentur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

[2] In Sentt. 2. dist. 31. qu. 1. a. 1: Sed ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, sc. originalis justitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed in quantum talem naturam habebat, ut omnes sc. in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur, et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat, ut talis justitia semper in ea conservaretur: sed per voluntatem personae existentis in natura factum est, ut hoc perderetur: et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus, in quibus invenitur causa natura accepta a persona peccante: et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur: et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur personam naturam infecisse: quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt, inde est, quod secundo natura personam inficere dicitur.

die **habituelle** sinnliche Begierlichkeit, welche in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und Harmonie im Innern der Menschennatur besteht und als Strafe der Erbsünde der menschlichen Natur im gefallenen Zustande annex ist[1].

Die schon beim hl. Anselm hervorgehobenen **drei** Momente zur Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde kehren somit auch beim englischen Lehrer wieder. Die Einheit des Menschengeschlechtes, in welchem alle einzelnen Glieder nicht nur dieselbe Natur haben und eine Species, sondern **einen** organischen Leib bilden, wird an die Spitze gestellt. Dazu kommt die Anordnung Gottes, daß die Menschennatur mit ihren Zuständlichkeiten durch den Stamm**vater** bestimmt werden soll, weil von ihm aus auch das active Princip zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ausgeht. Daher war gerade die **erste** Sünde Adam's entscheidend mit Bezug auf die ursprüngliche Gerechtigkeit für die Menschennatur im Allgemeinen. Das dritte Moment oder den Canal für die Fortpflanzung der Erbsünde, die Concupiscenz, hat der englische Lehrer genauer als seine Vorgänger bestimmt und damit manche minder richtige Erklärungsversuche für die Zukunft abgeschnitten.

3. Mit dem zuletzt Erwähnten hängt die genauere Charakterisirung der Concupiscenz als einer Wirkung und zeitlichen Strafe der Erbsünde zusammen. Je mehr Geltung ihr von den vorangehenden Theologen bei der Forterbung der Erbsünde zugeschrieben worden war, desto mehr neigte man sich dahin, sie als eine positive Strafe der Sünde aufzufassen. Dagegen hat der hl. Thomas sie als eine negative und zwar als den bloßen Mangel der justitia originalis in dem damals üblichen Sinne bestimmt. Wenn nämlich diese Gnade die niederen Kräfte und Triebe der Seele der unbedingten Herrschaft der Vernunft und des freien Willens unterordnete, so entstand mit dem Verluste dieser Gnade von selbst Disharmonie und Unbotmäßigkeit der niederen Triebe den höheren Kräften gegenüber, weil nunmehr jeder derselben bei der Richtung auf das ihm entsprechende Gut die Berücksichtigung der anderen Güter und die Unterordnung Aller unter ein höchstes Gut bei Seite setzte.

Zwar redet der hl. Thomas im Anschluß an den Sprachgebrauch der Schule von einer spoliatio in gratuitis und einer vulneratio in naturalibus; zwar erwähnt er ausdrücklich, daß man sich die geistige Krankheit des Erbsünders nicht als eine pura privatio, sondern zugleich als etwas Positives denken müsse[2]: aber er erklärt das Eine wie das Andere genauer. Von der Verwundung der Natur sagt er ausdrücklich, daß durch den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit die Kräfte und Triebe der Seele in Disharmonie gerathen; daß die sinnlichen Triebe mit dem ihnen natürlichen Ungestüm auf das Sinnlichangenehme gerichtet seien; und daß diese Unordnung die Verwundung der Natur sei[3]. Und von der oben erwähnten positiven Seite der

---

[1] Ib. ad 3.

[2] S. th. 1. 2. qu. 82. a. 1: Ad primum ergo dicendum, quod sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, sc. ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

[3] S. th. 1. 2. qu. 85. a. 3: Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo

geistigen Krankheit sagt er zugleich a. a. O., daß sie in dem ungeordneten Verhältniß der natürlichen Kräfte und Triebe zu einander bestehe. Er beweist gerade ausdrücklich, daß die menschliche Natur weder ihrem Wesen noch ihren Kräften nach durch die Erbsünde von ihrer natürlichen Güte irgend etwas verloren oder eingebüßt habe, obschon die Schuld der Sünde an dem Wesen der Seele haftet. Nur die Richtung und Hinneigung der höheren geistigen Kräfte auf die Tugend hin ist durch die Erbsünde vermindert worden [1] und wiederum nicht so, daß die Kräfte selbst Einbuße erlitten haben, sondern so, daß sich dem Streben der Kräfte nach den höheren Gütern hin immer mehr Hindernisse in den Weg stellen [2]. Diese Hindernisse haben sich dadurch vermehrt, daß die niederen sinnlichen Kräfte aus der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens sich emancipirt haben, nunmehr ihre eigenen Wege gehen und das Streben nach den sittlichen Gütern auf jedem Schritte abzulenken suchen. Aber alles dieses ist noch nicht eine positive Strafe der Erbsünde in dem Sinne, daß die menschliche Natur an der ihr durch die Schöpfung von Gott verliehenen natürlichen Güte Einbuße erlitten habe. Es ist wohl eine Strafe, die ein der menschlichen Natur im Allgemeinen zugedachtes Gut, die justitia originalis, geraubt hat; aber sie drückt die menschliche Natur nicht unter den Standpunkt herab, der ihr durch die Schöpfung von Gott angewiesen war. In diesem Sinne ist auch die Concupiscenz des Erbsünders keine positive, sondern nur eine negative Strafe und mit dem Verluste der justitia originalis von selbst gegeben. Sie bezeichnet eine Unordnung in der Menschennatur, die mit dieser selbst wegen der Zusammensetzung aus vielen sinnlichen und geistigen Kräften eigentlich schon durch die Schöpfung gegeben wäre, ohne den Menschen für die Erreichung seines natürlichen Endzweckes unfähig zu machen, wenn sie nicht durch die Gnade der justitia originalis im Paradiese aufgehoben worden wäre [3]. Wenn also die Concupiscenz im gefallenen Zustande sich zuweilen mit einer solchen Ueber-

---

destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur.

[1] Ib. qu. 85. a. 1: Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ista natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia hujusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae, donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Cf. Ib. a. 4.

[2] Ib. a. 2: Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum.

[3] In Sentt. 2. dist. 32. qu. 2. a. 1: Quaedam enim poena est per inflictionem alicujus contrarii affligentis, vel corrumpentis, et talis quaedam poena est a Deo *agente,* a quo omnis actio . . . . . Quaedam vero poena est quae simpliciter in ablatione vel defectu consistat, sicut est substractio gratiae et aliquid hujusmodi, et hae quidem poenae a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem . . . . . Si ergo consideretur fomes secundum quod est poena, non dicit aliquam poenam inflictam, quia super naturalia principia non supponit aliquid positive in homine, sed pertinet ad illud genus poenarum quod in solo defectu consistit: ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinat, quia subtractum est vinculum originalis justitiae.

gewalt geltend macht, daß sie Inclinationen auf die sittlichen Güter hin fast gar nicht einmal aufkommen läßt, so ist das Folge der persönlichen Sünden, keineswegs schon mit der Erbsünde gegeben. Es leuchtet ein, daß sich auf diese Weise wenigstens die Vererbung der Sündenstrafen von Adam auf die Nachkommen, welche noch nicht als Personen actuell gesündigt haben, leichter erklärt, wenn der Erbsünder eben nur auf die nackte Natur (in statum naturae purae) zurückgesunken ist, mit welcher Gott den Menschen durch den bloßen Act der Schöpfung ins Dasein gerufen hat, mit welcher er ihn auch hätte belassen können, ohne ungerecht oder ungnädig gegen ihn zu sein. Dieß spricht der hl. Thomas förmlich aus [1]. Dasselbe gilt dann nicht nur von der Concupiscenz, sondern auch vom Tode und allen anderen zeitlichen Strafen der Erbsünde. Auch der Tod war mit der menschlichen Natur wegen der Zusammensetzung des Leibes aus verschiedenen Bestandtheilen der Materie von selbst gegeben und in soweit natürlich. Den Erbsünder trifft er als Strafe, weil dem Adam und allen seinen Nachkommen die Gnade der Unsterblichkeit in Folge der Sünde genommen wurde [2]. Diese Lehre des hl. Thomas fand später in den päpstlichen Decreten gegen Bajus die förmliche kirchliche Sanction.

4. Das über die zeitlichen Strafen Gesagte braucht nur auf die ewigen ausgedehnt zu werden, und es erhellt alsdann, daß der reatus poenae aeternae für die Erbsünde um so mehr eine bloß negative und keine positive Strafe (poena sensus) sein werde. Die vom englischen Lehrer überall auf das genaueste durchgeführte Unterscheidung zwischen Natur und Gnade kommt hier zu einer besonderen Geltung und trägt Vieles dazu bei, das Schroffe und dem Anscheine nach mit der göttlichen Güte Widersprechende aus der Lehre von der Erbsünde zu entfernen. Behält der Mensch, mit der Erbsünde befleckt, noch den vollen Gebrauch der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, mit welchen er durch die Schöpfung von Gott ausgestattet worden ist, so ist er auch noch fähig zur Erreichung seines natürlichen Endzieles, obwohl er mit der heiligmachenden Gnade alle Ansprüche auf die himmlische Seligkeit oder auf das übernatürliche Endziel verloren hat. In diesem Punkte ist der englische Lehrer in voller Uebereinstimmung mit dem hl. Bonaventura und lehrt ebenso wie dieser, daß die wegen der Erbsünde verloren gegangenen unmündigen Kinder nicht einmal Schmerz empfinden werden über die Bevorzugung anderer, welche das Sacrament der Taufe erhalten und die himmlische Seligkeit ohne vorangehende sittliche Prüfung erlangt haben [3]. Um

[1] In Sentt. 2. dist. 31. qu. 1. a. 2: Ad tertium dicendum, quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet. Haberet nihilominus omnes defectus, quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpae, quod sic patet: Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut sc. mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens, in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur, non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset.

[2] S. th. 1. 2. qu. 85. a. 6.

[3] In Sentt. 2. dist. 33. qu. 2. a. 2: Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc; quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potue-

so mehr ist also anzunehmen, daß sie eine natürliche Seligkeit erringen werden.

Wenn dem so ist, dann schwindet auch der Widerspruch, welcher dem Anscheine nach in der Forterhaltung und Fortpflanzung des schuldbeladenen Menschengeschlechtes mit der Güte Gottes liegt. Gott konnte durch die Erbsünde nicht veranlaßt werden, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu sistiren, da jeder Einzelne, abgesehen von der Schuld, nur auf den natürlichen Standpunkt zurücksinkt, noch eine natürliche Seligkeit erlangen, ja mit der Gnade des Erlösers noch seine übernatürliche Bestimmung ergreifen kann [1].

§ 93.

Die Erklärung des Duns Skotus und der skotistischen Schule über die Erbsünde.

Die Mysterien des Glaubens regen fort und fort den Forschergeist der Theologen an und fordern stets zu neuen Erklärungsversuchen auf, weil die menschliche Vernunft den Inhalt derselben nie vollständig erreichen kann. Duns Skotus kommt freilich an der Hand seiner kritischen Methode gewöhnlich nur zu negativen Resultaten, aber in der Lehre von der Erbsünde hat er doch die glücklichsten Resultate erzielt, indem er mit denselben auch die Rechtfertigung des Glaubens an die unbefleckte Empfängniß Mariens in glänzender Weise inaugurirt hat.

1. An der Wesensbestimmung der Erbsünde fand er die nähere Erklärung nothwendig, daß das Formelle derselben weder in der Concupiscenz, noch auch in dem einfachen Mangel der heiligmachenden Gnade oder der justitia originalis, sondern in dem Mangel der justitia **debita** bestehe. Er betrachtet die Schuld als das Formelle der Sünde überhaupt und daher auch der Erbsünde. Ist die actuelle Schuld oder der Widerspruch seiner Handlung mit dem göttlichen Gebote das Wesen oder Formelle der Sünde Adam's, so ist der Mangel der Gerechtigkeit, für welche jeder Nachkomme Adam's zugleich mit dem Stammvater bestimmt war, und welche jeder durch die Sünde Adam's verloren hat, die Erbsünde oder das Wesen derselben. Eine andere Definition wird dadurch von der Erbsünde nicht gegeben, als sie bis dahin üblich war. Aber der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit ist nach Duns Skotus erst die Wirkung der Erbschuld, wogegen der hl. Anselm umgekehrt den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit als das Primäre und als die Ursache be-

---

runt, quibus tantum bonum consequerentur: et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati, vitam aeternam consecuti sunt. Hoc enim est superexcedentis gratiae, ut aliquis sine actu proprio praemietur; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod in eis multae gratiae non fiunt, quae in aliis similibus factae sunt.

[1] Ib. dist. 32. qu. 2. a. 2.

trachtete, weßhalb der damit von Geburt an Behaftete als schuldig von Gott angesehen und auch wirklich mit Schuld belastet wird. In der That will es scheinen, daß die skotistische Erklärung in diesem Punkte richtiger ist. Zugleich ergibt sich damit aber noch etwas Anderes. Denn unter der angegebenen Voraussetzung muß man sich weiter vornehmlich auf ein göttliches Decret berufen, wonach die Prüfung Adam's entscheidend sein sollte für das ganze in ihm beschlossene Menschengeschlecht, daß die Sünde Adam's die Schuld für alle natürlichen Nachkommen, und seine Bewährung die Geburt Aller im Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit zur Wirkung haben sollte. Die Schuld Adam's wird zu einer Schuld aller seiner Glieder, sobald diese auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege als solche ins Dasein treten und haftet dann auch an ihnen [1]. Demgemäß versteht Skotus an der unten angeführten Stelle unter dem Mangel der schuldigen Gerechtigkeit (justitiae debitae) bei Adam den Mangel der Uebereinstimmung seiner Handlung mit dem göttlichen Gesetze und das dadurch bewirkte Entblößtwerden von der eingegossenen Gerechtigkeit; wogegen derselbe Mangel der eingegossenen Gerechtigkeit das Wesen der Erbsünde bildet, insofern jeder Nachkomme Adam's jene Gerechtigkeit in Adam erhalten, aber durch *seinen* Ungehorsam verloren hat und *deßhalb* gnadenentblößt in die Welt kommt.

2. Die nähere Erklärung, *wie* die genannte Schuld Adam's auf alle Nachkommen übergehe, ist von Anfang an ein Kreuz in der Theologie gewesen. Duns Skotus legt nicht mehr ein großes Gewicht auf die in der Zeugung sich bethätigende Concupiscenz, sondern weist auf die *gewöhnliche* Abstammung jedes Einzelnen von Adam hin, indem Gott einmal beschlossen hat, daß die Nachkommen eine Geburt in Gnade oder Schuld durch die Entscheidung des Stammvaters erlangen sollten. Nun wird zwar die Seele des Menschen von Gott geschaffen, aber in dem Momente der Schöpfung mit einem von Adam herstammenden Leibe zu einer Person und Natur verbunden und daher als Nachkomme Adam's mit der Schuld belastet, welche ideell schon für Alle durch Adam contrahirt war. Das Fleisch übt also in der Geburt keinen physisch beflecken den Einfluß auf die Seele aus; es wird vielmehr ebenfalls mit der Schuld beladen in demselben Momente, in welchem sich die Seele mit ihm zu einem Menschen vereinigt [2]. Die Concupiscenz,

---

[1] In Sentt. 2. dist. 22. n. 8: Dico igitur, quod peccatum originale, quod est carentia justitiae originalis, non est nisi carentia justitiae debitae . . . . Dupliciter potest esse justitia debita: uno modo quia in se accepta et actione accipientis amissa; alio modo quia accepta in alio et actione alterius amissa. Primo modo peccatum actuale est injustitia et carentia justitiae. Secundo modo originale; unde magis comparatur peccato quiescenti in anima post actum transeuntem, quam peccato actuali quod elicitur a voluntate peccante.

[2] In Sentt. 2. dist. 22. n. 8: Dicitur quod anima contrahit mediante carne, non ita quod caro, quasi per qualitatem quandam causatam in ea, causet istud peccatum originale; sed ex hoc, quod caro concupiscibiliter seminatur, et ex ipsa formatur corpus organicum, cui infunditur anima constituens personam, quae est filius Adae; ideo debitrix est justitiae originalis datae a Deo ipsi Adae pro omnibus filiis et caret ea. Dico quod non est a carne in animam agente . . . . . tantum est a carne illa relatio in producto quia est filius naturalis Adae, et hanc consequitur debitum ex lege divina et carentia est ibi ratione causae.

welche sich in der Zeugung bethätigt, ist nur die Wirkung und Folge, aber nicht die Ursache der Erbsünde, weil letztere sich fortpflanzen würde, auch wenn die natürliche Zeugung sich ohne alle Concupiscenz vollzöge. Die freie Anordnung Gottes, auf welche Duns Skotus seinem kritischen Vorgehen gemäß gewöhnlich bei den Mysterien des Glaubens zurückkommt, tritt somit auch hier auf das deutlichste als der höchste Erklärungsgrund uns entgegen. Eine recht grelle Hervorhebung des Glaubensstandpunktes ist in der Regel das Resultat seiner Untersuchungen. So auch hier.

Uebrigens diente diese unter Nummer 2 ausgeführte Anschauung von der Fortpflanzung der Erbsünde doch dazu, die Ausnahme von derselben, welche die skotistische Schule für die allerseligste Jungfrau Maria mit aller Entschiedenheit vertheidigte, um so leichter zu erklären. Denn wie Gott einmal mit freiem Willen dieses Gesetz für die Vererbung der Erbsünde durch die natürliche Abstammung von Adam aufgestellt hatte, so konnte er ebenso mit freiem Willen eine Ausnahme zulassen, wenn dieß aus anderen Gründen als congruent erschien.

Die späteren Skotisten haben die beiden entwickelten Besonderheiten in der Auffassung der Erbsünde auch in der Folgezeit festgehalten und von diesem Standpunkte aus die unbefleckte Empfängniß der allerseligsten Jungfrau als eine congruente Ausnahme vertheidigt [1].

§ 94.

Die unbefleckte Empfängniß Mariens bei den mittelalterlichen Theologen bis auf den hl. Thomas.

Das Gesetz der Erbsünde ist ein allgemeines für alle Nachkommen Adam's. Aber neben dem menschgewordenen Sohne Gottes, der auf eine wunderbare Weise in's Menschengeschlecht eingetreten ist, wurde in der Kirche immer, oft deutlicher oft dunkler, eine zweite Ausnahme gemacht — sie betraf die allerseligste Jungfrau Maria. Voll der Gnade, als die wahre Mutter Gottes, als die reine gottgeweihte Jungfrau, als die Schlangentödterin und damit auch als frei von jeder Makel der Sünde wird sie in der heiligen Schrift bezeichnet. In der Kirche erkannte man ihr von Anfang an eine Ausnahmestellung zu, erwies ihr eine ganz besondere Verehrung. In der Tradition der vornicänischen und patristischen Zeit liegen ebenfalls directe wie indirecte Zeugnisse für den göttlichen Glauben an die unbefleckte Empfängniß Mariens vor; d. h. Zeugnisse für die Voraussetzung und Glaubensüberzeugung der Kirche, daß die ihr in der Offenbarung Gottes zuerkannte Ausnahmestellung und Erhebung über alle anderen vernünftigen Geschöpfe auch die Freiheit von aller Sünde, selbst von der Erbsünde, in sich schließe. Dahin gehören die vielfach wiederkehrenden Aussprüche der Väter über die ganz unversehrte körperliche Reinheit und Jungfräulichkeit, aus denen man ihren Glauben an die engelreine Jungfräulichkeit auch in sittlicher Hinsicht entnehmen kann, und die Zeugnisse für das schon viel verbreitete Fest der Empfängniß Mariens, welches den Glauben an die erbsündenlose Empfängniß zur Vor-

---

[1] Cf. de *Rada*, Controv. P. 2. contr. 16. — *Dupasquier*, de pecc. orig. disp. 5.

aussetzung hat[1]. Ein Controverspunkt war aber dieser Glaube in der patristischen Zeit noch nicht geworden; ein solcher wurde er erst im Laufe des Mittelalters, aber noch nicht sogleich.

1. Eine Gelegenheit zur Berührung dieses Glaubenspunktes hatte Paschasius Radbertus, der in seiner Schrift De partu virginis[2] gegen Ratramnus die Jungfräulichkeit Mariens in partu vertheidigen mußte. Er begründet diese Jungfräulichkeit mit der Freiheit Mariens von der Strafsentenz: in Schmerzen sollst du deine Kinder gebären. Diese Freiheit komme ihr als ein ausnehmender Vorzug zu, weil sie durch den heiligen Geist besonders geheiligt und von jeglicher Sünde, auch von der Erbsünde, befreit worden sei. Nach ihm ist dieß jedenfalls vor der Geburt Mariens geschehen, weil die Kirche sonst dieselbe nicht zum Gegenstande eines besonderen Festes hätte machen können, wie dieß thatsächlich geschehen[3]. — Allein wenn man das Argument genauer erwägt, so hat es nur dann Beweiskraft, wenn Paschasius zugleich die unbefleckte Empfängniß voraussetzte. Johannes der Täufer ist auch im Mutterschoße geheiligt worden; auch seine Geburt feiert die Kirche an einem besonderen Festtage. Aber es folgt daraus nicht, daß er der in Adam über die Menschennatur verhängten Strafsentenz deßhalb überhoben worden sei. Ist dagegen die allerseligste Jungfrau der Sünde ganz und gar enthoben gewesen, unterlag sie vom Anfange ihres Daseins an in keiner Weise dem Sündenverderben: dann erst ist das Argument des Paschasius stichhaltig; und er würde es gerade mit Hervorhebung der unbefleckten Empfängniß ausgeführt haben, wenn im Occidente ebenso wie in vielen Theilen des Orients das Fest der Empfängniß Mariens schon eingeführt gewesen wäre. Wenigstens deutet er das Gesagte in den Worten an: Neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum. Das Fest scheint im Occident zuerst in Spanien, wahrscheinlich im zehnten Jahrhundert, durch den heiligen Bischof Ildephonsus in Toledo eingeführt zu sein[4], von wo dieser Gebrauch sich nach Gallien hin im elften und zwölften Jahrhundert verbreitete.

---

[1] Vgl. D.-G. I. § 60. [2] Siehe oben S. 242.

[3] L. c. p. 1371 (Migne T. 120): At vero beata Maria licet ipsa de carne peccati sit nata et procreata, ipsaque quamvis caro peccati fuerit, non tunc jam quando praeveniente Spiritus sancti gratia ab angelo prae omnibus mulieribus benedicta vocatur . . . . . Alioquin si non eodem Spiritu sancto sanctificata est et emundata, quomodo caro ejus non caro peccati fuit? et si caro ejus de massa primae praevaricationis venit, quomodo Christus verbum caro sine peccato fuit, qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia Verbum quod caro factum est eam primum obumbravit, in quam Sp. s. supervenit et virtus Altissimi eam totam possedit? . . . . Alias autem quomodo Spiritu eam replente non sine peccato originali fuit, cujus etiam nativitas gloriosa catholica in omni ecclesia Christi ab omnibus felix et beata praedicatur; enimvero si non beata esset et gloriosa, nequaquam ejus festivitas celebraretur ab omnibus. Sed quia tam solemniter colitur, constat ex auctoritate ecclesiae, quod nullis, quando nata est, subjacuit delictis, neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum. Unde et si Jeremiae dies atque Job maledicta pronuntiatur, dies inquam nativitatis eorum, dies tamen, quando inchoata est felix Mariae nativitas, beata pronuntiatur et colitur religiose satis. Quodsi in peccato esset, jure maledicta diceretur et gemebunda potius quam benedicta, quando nuntiatum est patri ejus quod nata esset in seculo . . . . Sic et beata Virgo Maria, nisi in utero matris sanctificata esset, minime nativitas ejus colenda esset.

[4] Wenigstens hält dieß Mabillon in den Noten zu *Bern.* epp. 174 für wahrschein-

2. Der hl. Anselm spricht sich zwar nicht ausdrücklich für die sündenfreie Empfängniß der Jungfrau Maria aus, aber er prädicirt ihr eine solche Reinheit und einen solchen Glanz, daß dadurch jegliche Verunreinigung durch die Sünde ausgeschlossen ist. Denn es geziemte sich, sagt er[1], für sie eine solche Reinheit und Schönheit, daß sie nur Gott selbst nachstand und über alle anderen Creaturen erhaben war. Es geziemte sich, weil sie in einem ganz ausnehmenden Verhältnisse zu den drei göttlichen Personen stand: als auserwählte Tochter des Vaters, als Mutter des Sohnes und Braut des heiligen Geistes. Sollte aber die allerseligste Jungfrau die Engel des Himmels an Reinheit und Schönheit überstrahlen, dann mußte sie von jeglichem Hauche der Sünde in der Empfängniß wie in ihrem späteren Leben unberührt bleiben.

Außerdem liegt in jener geistigen Reinheit und Schönheit der allerseligsten Jungfrau auch die Freiheit von aller unordentlichen Concupiscenz eingeschlossen; und diese Freiheit setzt ferner auch die von der Erbsünde, der Quelle der unordentlichen Concupiscenz, voraus[2]. Freilich zieht der hl. Anselm diese Folgerung nicht ausdrücklich. An einer anderen Stelle, — wo er von der Reinigung spricht, welche der allerseligsten Jungfrau durch die zukünftigen Verdienste Christi vor seiner Empfängniß und Geburt aus ihr zu Theil geworden ist, damit sie eine würdige Gottesmutter werde[3] — wird sogar ausdrücklich vorausgesetzt, daß die allerseligste Jungfrau, weil sie auf natürlichem Wege von Adam abstammt, bei ihrer Empfängniß von der hl. Anna auch in die Sünde Adam's verwickelt worden sei und dieselbe auf sich geladen habe[4]. Darnach scheint der hl. Anselm hier angenommen zu haben, daß die Reinigung bald nach ihrer Empfängniß stattgefunden habe. Wohl weist der heilige Lehrer in der Schrift Cur Deus homo auf das eingehendste nach, daß der von der Jungfrau Geborene gänzlich frei war von der Erbsünde; aber diese Ausnahme dehnt er nicht zugleich auch auf die Gottesmutter aus.

---

lich, weil dasselbe in einer Lebensbeschreibung des hl. Ildephonsus von dem Bischof Julian bemerkt worden sei.

[1] De conceptu virginali c. 18: Nempe decens erat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam se ipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis filius: et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat et de qua Spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedebat.

[2] Homil. 9: Hujusmodi castello non incongrue Virgo Maria assimilatur, quam virginitas mentis et corporis quasi murus, ita undique vallavit; ut nullus unquam libidini ad eam esset accessus, nec sensus ejus aliqua corrumperentur illecebra.

[3] Cur Deus homo II, 17.

[4] Ib. c. 16: Nam licet ipsa hominis ejusdem conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato: Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater ejus et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Dieß sagt zwar in dem Dialoge Boso; aber der hl. Anselm weist dem gegenüber nur nach, daß die allerseligste Jungfrau durch die Verdienste Christi rein geworden sei, ohne anzugeben, wann dieß geschehen ist.

3. Bei anderen Scholastikern, auch bei Petrus Lombardus, wird die Allgemeinheit der Erbsünde für alle auf natürlichem Wege von Adam Abstammenden hervorgehoben und dann stillschweigend vorausgesetzt, daß die allerseligste Jungfrau nicht ausgenommen sei[1]. Allein diese Voraussetzung muß nicht nothwendig gemacht werden. Der hl. Anselm erwähnt an einer Stelle, daß selbstverständlich der Gottmensch auch dann von der Erbsünde frei gewesen sei, wenn er auch auf dem natürlichen Wege in das Menschengeschlecht hätte eintreten wollen. Aber weitere Ausnahmen machen die Scholastiker anfangs nicht, auch Petrus Lombardus nicht. Um daher die Reinheit und geistige Jungfräulichkeit Mariens, welche sich für sie als Gottesmutter geziemte, zu erklären, nahm Petrus Lombardus eine spätere geistige Reinigung und Läuterung durch den heiligen Geist an, in Folge deren die unordentliche Begierlichkeit mit der Wurzel aus ihrer Seele herausgerissen oder in ihr ertödtet worden sei[2].

4. Auf demselben Standpunkte steht der hl. Bernhard, nur mit dem Unterschiede, daß er die Heiligung der allerseligsten Jungfrau im Mutterleibe vor der Geburt ausdrücklich betont, wie auch Paschasius Radbertus gethan hatte. In Lyon war damals das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariens ohne päpstliche Anordnung eingeführt worden. Der hl. Bernhard, der Geburt nach dieser Diöcese angehörig, sah darin eine unvorsichtige und unbegründete Neuerung und wandte sich tadelnd an die Kanoniker zu Lyon, obwohl er der Verehrung der allerseligsten Jungfrau mit der ganzen Gluth seines Herzens ergeben war. Er wollte jedoch die Schranken beobachtet haben, welche die Lehre der Offenbarung und die Kirche dafür angeben. Und dagegen schien ihm eben die Neuerung zu verstoßen, weil dadurch der Vorzug des Gottmenschen vor allen Uebrigen als des unbefleckt Empfangenen, und das allgemeine Gesetz der Erbsünde für alle Menschen beeinträchtigt oder abgeschwächt werde. Die Feste der Geburt wie der Himmelfahrt (assumptionis) Mariens kennt er als allgemein übliche, aber nicht das Fest ihrer Empfängniß. Die unordentliche fleischliche Lust wurde von den Theologen allgemein als der Canal der Erbsünde betrachtet, und diese war auch bei der Empfängniß Mariens thätig und wirksam, wenn die Empfängniß vornehmlich auf ihren Leib bezogen und von der Erschaffung und Einhauchung ihrer Seele unterschieden wird, wenn man m. a. W. vornehmlich an die conceptio activa, d. h. an den Zusammenfluß des Samens oder an die Bildung des Leibes denkt und nicht an die conceptio passiva, d. h. an die Eingießung der vernünftigen Seele. Der Zeit nach fällt zwar das Eine mit dem Anderen zusammen, aber man kann doch in Gedanken beides auseinander halten, und einzelne spätere Theologen thun es ausdrücklich. So erklärt es sich, warum der hl. Bernhard ganz vornehmlich die Empfängniß Mariens im ersteren Sinne nicht als Gegenstand einer kirchlichen Feier, sondern als befleckt von

[1] Sentt. 2. dist. 30. n. 9.

[2] Sentt. 3. dist. 3. n. 1: Mariam quoque totam Spiritus sanctus, eam praeveniens, a peccato prorsus purgavit et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando (ut quibusdam placet), vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus exstiterit . . . . . n. 2: Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis exstiterit, Augustinus evidenter ostendit etc.

der Sünde betrachten wollte [1]. Trotzdem scheint der hl. Bernhard gefühlt zu haben, seine Ansicht und Argumentation könne doch unrichtig sein; denn er will diese Angelegenheit der Autorität der römischen Kirche anheimgestellt haben und ihrem Urtheile sich von vornherein unterwerfen. Quae autem dixi, so schließt er, absque praejudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et cetera, quae ejusmodi sunt, universa reservo: ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare.

5. Alexander von Hales führt bei seinen Erörterungen über die Sündenlosigkeit Mariens die Autorität des hl. Augustin, Anselmus und des Petrus Lombardus an, ohne aus den Aussprüchen derselben weitere Schlüsse zu ziehen. Er nimmt mit dem Lombarden eine vollständige Ertödtung der unordentlichen Begierlichkeit in der allerseligsten Jungfrau jedenfalls vor der Erkiesung derselben zur Mutter Gottes an, ohne den Zeitpunkt genauer anzugeben, wann dieß geschehen. Aus seiner Bemerkung, daß die Reinheit der allerseligsten Jungfrau nicht die des Herrn, noch auch die des Urstandes, sondern eine der Gottesmutter angemessene gewesen sei, liegt der Schluß nahe, daß er der allerseligsten Jungfrau nicht die absolute Reinheit vom ersten Augenblick ihres Daseins an zuerkannt habe. Dasselbe wird wahrscheinlich aus einer anderen Bemerkung, daß eine Unwissenheit in manchen Dingen sich mit den sonstigen Vorzügen der Gottesmutter wohl vereinigen lasse, weil diese Vorzüge zunächst auf die leibliche Integrität und Reinheit sich bezogen hätten [2]. Uebrigens nahm Alexander von Hales eine solche Ertödtung der Concupiscenz in der allerseligsten Jungfrau an, daß sie dadurch nicht nur allen Gefahren für eine Tod- wie läßliche Sünde entrückt, sondern auch von jeglicher Disposition für eine Sünde befreit wurde (l. c.: In beata vero Virgine omnimoda erat exstinctio).

6. Auf den Schultern des hl. Bernhard und des Alexander von Hales steht der hl. Bonaventura. Er behandelt den Controverspunkt sehr eingehend und stellt zunächst die Frage, indem er die conceptio activa von der conceptio passiva im oben angegebenen Sinne unterscheidet, ob das Fleisch oder der Leib der allerseligsten Jungfrau vor der Vereinigung mit der ver-

---

[1] Ep. 175, n. 7: Unde ergo conceptionis sanctitas? An dicitur sanctificatione praeventa, quatenus jam sancta conciperetur, ac per hoc sanctus fuerit et conceptus, quemadmodum sanctificata jam in utero dicitur, ut sanctus consequeretur et ortus? Sed non valuit ante sancta esse, quam esse, siquidem non erat antequam conciperetur. An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit, ut simul et sanctificata fuerit et concepta? Nec hoc quidem admittit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante, aut sancto Spiritui societas cum peccato fuit? aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Nisi forte quis dicat de Spiritu sancto eam, et non de viro, conceptam fuisse. Sed id hactenus inauditum.

[2] Summa th. l. 2. qu. 122. membr. 7. a. 7. § 3: Ad illud, quod dicit Anselmus, dicendum est, quod non intelligitur de puritate quam habuit Christus, nec de puritate innocentiae quam habuit Adam; sed de puritate quae decuit ipsam in tali statu respectu ejus quod fiendum erat ex ea; quod ergo ignorantia respectu aliquorum non impediebat quin purissima caro Christi fieret de carne virginis tam purgata . . . . Ideo ex parte concupiscentiae facta fuit purgatio, ut nullatenus esset principium in ipsa generatione vel conceptione (sc. Christi).

nünftigen Seele schon gereinigt und geheiligt worden wäre. In der thomistischen oder Dominikaner-Schule hätte man dieselbe damit beantwortet, daß der Leib vor der Vereinigung mit der Seele noch nicht das volle Sein, sondern als Materie nur ein unvollständiges Sein habe. Aber in der Franziskaner-Schule wurde der Materie mehr Realität, und dem Leibe eine forma corporeitatis zuerkannt. Daher antwortet der hl. Bonaventura, daß der Leib der allerseligsten Jungfrau im Momente der Conception als die Frucht der fleischlichen Begierde unrein und befleckt und nicht geheiligt worden sei. Er wiederholt hierfür die Argumente des hl. Bernhard, daß die Heiligung nur durch die Seele vermittelt werde, ihr also nicht vorangehen könne; daß sie nicht eine Frucht der fleischlichen Vermischung oder fleischlichen Begierde sein könne; daß sie im angegebenen Sinne ein Vorzug des von der Jungfrau Empfangenen bleiben müsse.

Dem steht jedoch entgegen, daß das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariens trotz der Einrede des hl. Bernhard immer weiter Anklang gefunden hatte. Das sieht man deutlich aus der Besprechung desselben beim hl. Bonaventura. Er kann darüber keine volle Gewißheit gewinnen, ob das Fest auf göttliche Anordnung hin eingeführt und dem Glauben gemäß sei; meint aber, daß die Lehre des Apostels Röm. 5 und der Väter über die Allgemeinheit der Erbsünde, und die Ausnahmestellung, welche dem Gottmenschen als dem Erlöser aller Menschen gebührt, für die allerseligste Jungfrau die unbefleckte Empfängniß ausschließe. Ja selbst wenn das Fest der Empfängniß Mariens ein allgemeines würde: so wäre dieß nach der Meinung des hl. Bonaventura noch kein hinreichender Beweis für die unbefleckte Empfängniß. Die Kirche könne sich auch freuen über die Empfängniß der allerseligsten Jungfrau, wenn sie auch erst nach derselben im Mutterleibe geheiligt worden wäre: somit in Anbetracht des Zukünftigen; — wie man sich ja auch freuen könne über die Geburt eines Königssohnes, selbst wenn er körperliche Gebrechen hätte oder lahm wäre [1].

Demgemäß hätte man aber auch den Tag der Empfängniß von anderen Heiligen ebenso feiern können, und der hl. Bonaventura weiß darauf nichts anderes zu entgegnen, als daß trotzdem die Gläubigen der allerseligsten Jungfrau eine besondere Verehrung erweisen und von ihr ausschließlich die Empfängniß durch ein Fest begehen könnten.

Allein dem heiligen Lehrer ist in diesem Punkte zu widersprechen. Die Kirche würde das Fest der Empfängniß nicht feiern können, wenn die allerseligste Jungfrau nicht ohne Erbsünde empfangen worden wäre. Das oben

---

[1] In Sentt. 3. dist. 3. qu. 1: Et quoniam dies conceptionis fuit certa, et dies sanctificationis incerta, ut patebit infra, ideo non irrationabiliter solemnitas diei sanctificationis statui potuit in diem conceptionis, nec immerito; quia quamvis conceptionis diem non oporteat celebrari, pro eo quod non fuit sanctitàs in concepto: possunt tamen irreprehensibiliter gaudere sanctae animae pro eo quod tunc inchoatum est. Quis enim audiens Virginem, de qua salus totius mundi processit, conceptam, gratias Deo exsolvere negligat, et omittat exultare in Deo salutari suo, nisi qui erga gloriosam Virginem minus devote afficitur et magis considerat praesentia quam futura, magis etiam considerat boni defectum quam fundamentum. Etenim si filius regis claudus nascatur, qui sit a claudicatione processu temporis liberandus, non est de claudicatione dolendum, sed potius de nativitate gaudendum.

angeführte Argument, welches Paschasius Radbertus aus dem Feste der Geburt Mariens für deren Heiligkeit entnimmt, ist offenbar stichhaltig und nicht zu umgehen, und in derselben Weise vom Feste der Empfängniß gültig.

In der folgenden Quästion stellt der Kirchenlehrer die ihm bekannten Gründe für die unbefleckte Empfängniß Mariens und gegen dieselbe, d. i. für eine erst nach der Empfängniß erfolgte Heiligung im Mutterleibe, gegenüber und entscheidet sich dann für die zweite Behauptung als die gewöhnlichere, vernünftigere und sicherere Ansicht (sententia communior, rationabilior et securior). An diesem Falle ist wieder ersichtlich, daß auch die größten Kirchenlehrer in der Erkenntniß der Glaubenssätze, welche von der Kirche noch nicht definirt, sondern in den Schulen discutirt wurden, irren und fehlgreifen können. Er hält die Läugnung der unbefleckten Empfängniß für die gewöhnlichere Ansicht, und das muß man für die theologischen Schulen Galliens seit dem Widerspruche, den der hl. Bernhard gegen das Fest erhob, wohl zugeben. Aber daß sie die allgemeinere Ansicht der Kirche sei, hat der hl. Bonaventura nicht bewiesen. Zugleich fügt er als ein Zeugniß für die allgemeine Verbreitung hinzu, daß man der hl. Jungfrau allgemein die zeitlichen Strafen (poenalitates) zulege, welche nicht aus freiwilliger Uebernahme, sondern aus der Schuld zu erklären seien. Allein dem hatte ebenfalls schon Paschasius widersprochen und behauptet, daß die allerseligste Jungfrau der Straffentenz, welche über Eva gesprochen wurde, nicht unterworfen gewesen sei. Außerdem kann die Schuld vom Menschen genommen werden, und die zeitliche Strafe trotzdem noch bleiben.

Ferner wird vom heiligen Lehrer behauptet, die der unbefleckten Empfängniß entgegengesetzte Lehre sei vernünftiger (rationabilior), weil auch im Urzustande die Natur und der natürliche Zustand (status naturae purae) der Gnade der Zeit nach vorangegangen sei, wie bei der allerseligsten Jungfrau das Sein und die Existenz der Erhebung in den Zustand der heiligmachenden Gnade vorangehe. Dazu komme, daß der Leib durch die natürliche Zeugung befleckt werde und die mit ihm sich vereinigende Seele in die Befleckung und Schuld hineinziehe. Hier wird ersichtlich, wie die Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde von Einfluß wurde auf die Lehre von der unbefleckten Empfängniß, und daß der genannte Grund bei der skotistischen Erklärung der Vererbung der Sünde aus der Anordnung Gottes über die Einheit des Menschengeschlechts von selbst wegfiel[1].

Zuletzt sei die Lehre auch die mehr sichere (securior), weil sie der Autorität der Väter und dem frommen Glauben (pietati fidei) besser entspreche, der dem Gottmenschen als dem Erlöser aller die Ausnahmestellung und völlige Freiheit von der Sünde ausschließlich beilege[2].

Im Uebrigen theilt der hl. Bonaventura mit dem hl. Bernhard den

---

[1] Siehe oben S. 412.

[2] L. c. qu. 2: Pietati etiam fidei magis concordat, pro eo quod etsi mater habenda sit in reverentia et magna erga ipsam habenda sit devotio, multo major tamen est habenda erga filium, ex quo est ei omnis honor et gloria . . . . . Huic ergo positioni adhaerentes propter honorem Jesu Christi, qui in nullo praejudicat honori matris, dum filius matrem incomparabiliter excellit, teneamus secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem.

Glauben, daß die allerseligste Jungfrau schon bald nach der Empfängniß im Mutterleibe mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, daß sie wegen ihrer Bestimmung zur Mutter Gottes und Braut des heiligen Geistes mit einem außerordentlichen Gnadenmaße und in Folge dessen mit Sündenlosigkeit ausgezeichnet worden sei. Außerdem hebt er hervor, daß schon bei ihrer ersten Heiligung im Mutterleibe die unordentliche Begierlichkeit bis zu dem Grade gedämpft worden sei, daß diese zu keiner Sünde mehr anreizte, daß aber bei ihrer zweiten Heiligung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Begierlichkeit mit ihrer Wurzel auch aus ihrem Fleische gerissen [1], und ihr die Unmöglichkeit zu sündigen geworden sei, wie sie dem Herrn eignete [2].

Mit Recht hätte man dem heiligen Lehrer entgegen halten können, daß bei der Annahme der unbefleckten Empfängniß Mariens alle diese Vorzüge, namentlich vollständige Freiheit von der Concupiscenz und Unmöglichkeit der Sünde, sich viel besser erklärten, und daß jene sich ebensosehr für die Gottesmutter gezieme.

7. Ganz dieselben Sätze über die Heiligung Mariens im Mutterleibe bald nach der Empfängniß, über ihre Freiheit von der Concupiscenz und jeder actuellen Sünde, über ihre zweite und noch vollkommenere Heiligung bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes, entwickelt Albertus Magnus im Commentar zu den Sentenzenbüchern [3], und man sieht daraus, was auch ausdrücklich bemerkt wird, daß die Pariser Theologen damals in diesen Punkten nur Einer Meinung waren. Nur bestimmt er die Sündenlosigkeit Mariens näher dahin, daß ihr hier auf Erden noch nicht das non posse peccare geeignet habe, sondern nur das posse non peccare des Urzustandes [4].

8. Die Streitigkeiten, welche in späterer Zeit über die Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte geführt worden sind, würden die weite Ausdehnung nicht angenommen haben, wenn man nicht seine Erörterungen isolirt für sich in Untersuchung gezogen, sondern im Zusammenhange mit der damaligen Theologie und im Lichte derselben zu deuten gesucht hätte. In den meisten Punkten stimmt er hinsichtlich der Begnadigung und Heiligung der allerseligsten Jungfrau mit den genannten Theologen überein, verfolgt nur alle einzelnen Punkte, die von seinen Vorgängern und Zeitgenossen berührt worden waren, mit der ihm eigenthümlichen Klarheit und Schärfe weiter. Aber zu

---

[1] Ib. qu. 2. a. 2. qu. 2: In prima sanctificatione Virgini collata est tanta gratia perfectionis, quod redundaret in ejus sensualitate in tanta redundantia, ut fomitem adeo reprimeret, quod nullum effectum ad incitandum aliquando haberet. In secunda autem sanctificatione, in qua Sp. s. non tantum descendit in mentem, sed etiam in carnem, et de carne operatus est de ea mirabiliter carnem sine macula fabricando, reliquit ipsius carnem immaculatam, exstirpando ex ea et fomitem et omnem concupiscentiam.

[2] Ib. a. 2. qu. 3: Sed cum Sanctum Sanctorum gestavit in utero suo, tunc sanctificata fuit conformiter filio suo, non tantum quantum ad impotentiam ad peccatum, sed etiam quantum ad impossibilitatem labendi in aliquod peccatum.

[3] In Sentt. 3. dist. 3. art. 5: Dicendum quod ante nativitatem ex utero sanctificata fuit; sed quo die vel qua hora nescire quemquam hominem, nisi per revelationem: nisi quod probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectetur.

[4] L. c. art. 24.

der durch die skotistische Schule als Panier aufgestellten und später von der Kirche definirten Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens ist der Engel der Schule nicht gekommen und hat sich von der Annahme derselben durch dieselben Gründe abhalten lassen, welche wir schon bei dem hl. Bernhard und beim hl. Bonaventura kennen gelernt haben. Ein Vorwurf kann dem heiligen Lehrer deshalb in keiner Weise gemacht werden. Nicht dem einzelnen Theologen und Kirchenlehrer, sondern nur der Kirche und dem Oberhaupte derselben kommt die Unfehlbarkeit in der Definition des Glaubens zu. Der Ruhm des Engels der Schule steht ohnehin hoch genug, und er bedarf derer nicht, die durch rabulistische Interpretationskünste einen der später definirten Kirchenlehre conformen Sinn aus seinen Worten herauspressen wollen, woran er selbst nicht gedacht hat. Die uns vorliegende Frage hat der heilige Lehrer in verschiedenen Schriften in so eingehender Weise behandelt, daß er bei keinem, der nur sehen will, einen Zweifel oder eine Unklarheit über den Sinn seiner Worte hervorrufen kann. Er handelt darüber in seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern (l. 3. dist. 3), in seinen Opusculen (l. 2. cap. 231), in den Quodlibetales (l. 6. qu. 5. a. 1), sowie in der Summe der Theologie (p. 3. qu. 27).

Der hl. Thomas nimmt wie die übrigen Theologen eine doppelte Heiligung für die allerseligste Jungfrau an, eine im Mutterleibe bald nach der activen wie passiven Empfängniß, ohne daß der Zeitpunkt genauer fixirt werden kann, und eine zweite bei der Incarnation des Sohnes Gottes, welchen beiden die Vollendung bei der Aufnahme in den Himmel als Befreiung von allen zeitlichen Strafen und Uebeln und Erreichung des Endzieles gefolgt ist.

Die erste Heiligung hat nach ihm nicht in demselben Momente stattgefunden, in welchem die Seele Mariens dem Leibe eingegossen wurde. Vielmehr wurde in dem Momente der Empfängniß gerade die vernünftige Seele, auf welcher überhaupt nur die Schuld lasten kann, in das Erbverderben verstrickt; und diese Annahme ist dem Glauben mehr entsprechend, weil sonst die Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde und von den Vorzügen des Gottmenschen als des einzigen Erlösers Aller von der Sünde einen Stoß erleiden würde [1]. Ausdrücklich wird dem Gottmenschen vor der allerseligsten Jungfrau der Vorzug zugeschrieben, daß der Gottmensch auch in der Empfängniß sich die Erbsünde nicht zuzog, die allerseligste Jungfrau aber damit behaftet und im Mutterleibe davon befreit wurde [2]. — Dasselbe erhellt aus dem Vergleiche,

---

[1] S. th. 3. qu. 27. a. 2: Respondeo dicendum quod sanctificatio beatae Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, duplici ratione: primo quidem quia sanctificatio de qua loquimur non est nisi emundatio a peccato originali . . . . Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus (culpae et gratiae) subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo, quia cum sola *creatura rationalis* sit *susceptiva culpae*, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic quocunque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Chr. Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur 1 Tim. 4.

[2] Ib.: Ad secundum dicendum quod si nunquam anima Virginis fuisset con-

welcher zwischen der Heiligung des Jeremias und Johannes, wie andererseits der der allerseligsten Jungfrau gezogen wird. Auch die beiden erstgenannten sind im Mutterleibe geheiligt worden, also auch die Mutter Gottes[1]; nur war die Heiligung dieser eine vor der Heiligung jener bevorzugte; aber nicht dadurch, daß sie sogleich schon im Momente der Empfängniß geheiligt worden wäre, sondern dadurch, daß das ihr verliehene Gnadenmaß zur positiven Heiligung ein größeres war. Ihr nämlich wurde nicht nur die Kraft verliehen, die Todsünde zu meiden, wie den genannten, sondern die Concupiscenz in dem Grade gefesselt und unterdrückt, daß sie auch nicht zu einer läßlichen Sünde mehr reizte. Die allerseligste Jungfrau erhielt durch die erste Heiligung im Mutterleibe die Gnade, jede, auch die läßliche Sünde[2], zu meiden, wogegen die erstgenannten nur von der Todsünde frei blieben.

Ebenso entscheidend für die Richtigstellung der Lehre des hl. Thomas ist seine Ansicht über das Fest der (unbefleckten) Empfängniß Mariens, welches damals schon in vielen Gegenden Aufnahme gefunden haben muß. Er meint nämlich, daß die römische Kirche dieses Fest, ohne es positiv gutgeheißen oder eingeführt zu haben, tolerire, weil man bei dieser Festfeier die Heiligung der allerseligsten Jungfrau, für welche man den Zeitpunkt nicht genau feststellen könne, anticipire und somit eigentlich nicht die Empfängniß feiere[3]. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß nach der Meinung des englischen Lehrers die allerseligste Jungfrau nicht im Momente der Eingießung der Seele in den Leib geheiligt sein soll[4]. Die Gründe, welche er gegen die unbefleckte Empfängniß anführt, sind zwar in keiner Weise stichhaltig, da der Vorzug des Gottmenschen nicht im geringsten dadurch beeinträchtigt wird, wenn sein Verdienst es bewirkt hat, daß seine Mutter vor der Erbsünde, welche sie als Adam's Tochter hätte treffen müssen, durch eine besondere Gnade des heiligen Geistes bewahrt geblieben ist. Aber er hat sich zu dieser Einsicht nicht erhoben.

Ueber die zweite Heiligung Mariens im Momente der Incarnation,

---

tagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator .... Sed beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur.

[1] Compend. theol. c. 224.

[2] S. th. l. c. art. 6: Ad primum ergo dicendum quod beata Virgo quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod b. Virgini praestitum est ut de cetero non peccaret nec mortaliter nec venialiter: aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de cetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

[3] Ib. a. 2: Ad tertium dicendum quod licet romana ecclesia conceptionem b. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius. Cf. In Sentt. 3 dist. 3. qu. 1. a. 1.

[4] In Sentt. 3. dist. 3. qu. 1. a. 1: Ad secundam quaestionem dicendum quod sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam *in ipso instanti infusionis*, ut sc. per gratiam tunc sibi infusam consecraretur, nec culpam originalem incurreret.

und die dadurch bewirkte Sündenlosigkeit gibt der hl. Thomas noch genauere Bestimmungen. Die unordentliche Concupiscenz, welche bei der ersten Heiligung nur gebunden sein soll, um keine Sünde aufkommen zu lassen, ist in der zweiten Heiligung mit der Wurzel entfernt und vollständig in der Seele wie im Leibe getödtet worden, so daß sie die ursprüngliche Gerechtigkeit (just. originalis) und die Unmöglichkeit der Sünde erlangte, wodurch sie über Adam erhoben wurde. Die Erklärungen des heiligen Lehrers über die Sündenlosigkeit Mariens seit der zweiten Heiligung, ob sie nämlich dadurch ein non posse peccare erhielt, wie es dem Gottmenschen eignete, sind nicht so unzweideutig wie die über die Ausrottung der Concupiscenz [1]; aber das Gesagte ergibt sich doch als ziemlich sicheres Resultat. Durch die erste Heiligung hat die allerseligste Jungfrau die Sündenlosigkeit erlangt, welche auch dem Adam im Paradiese eignete, eine solche, welche dem freien Willen die Möglichkeit zu sündigen noch zurückließ; aber bei der zweiten Heiligung ward ihr zugleich mit der Ertödtung der Sinnlichkeit eine solche Befestigung im Guten ertheilt, daß die Möglichkeit zu sündigen aufhörte, obwohl die zeitlichen Strafen der Erbsünde, Tod und Leiden aller Art, ihr noch verblieben, und erst bei der Aufnahme in den Himmel gehoben wurden [2]. Zugleich ist durch die Anschauung Gottes und durch die Erreichung des Endzieles die Unerschütterlichkeit im Guten eine noch größere geworden, als sie ihr schon seit der zweiten Heiligung eignete. In der Summe der Theologie werden die Stufen der Sündenlosigkeit Mariens einfach dahin angegeben, daß sie bei der ersten Heiligung schon ein besonderes Maß der Gnade erhielt, um alle Tod- und läßlichen Sünden zu meiden, und von der göttlichen Providenz gegen alle Gefahren der Sünde gesichert wurde; daß sie durch die zweite Heiligung von der Concupiscenz vollständig befreit und die Gnade der Befestigung im Guten erlangt; daß sie bei der Aufnahme in den Himmel die Gnade der Vollendung erhalten habe [3] und zugleich von allen Folgen der Sünde befreit worden sei.

Der von vielen Theologen [4] gemachte Versuch, die Erklärungen des

---

[1] In Sentt. l. c. art. 2: Unde relinquitur, ut alii dicunt, quod fomes per essentiam post primam sanctificationem remanserit; sed impeditus est per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret, aut a bono retraheret: contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire possit, sicut scientia per ebrietatem . . . in secunda vero sanctificatione essentialiter fomes ille subtractus est.

[2] Ib. a. 2: In prima sanctificatione gratia collata fuit, ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non esset sufficiens ad tollendum flexibilitatem liberi arbitrii in malum: quam etiam homo in primo statu habuit. In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii impleret, ut in contrarium flecti non posset, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, sed defectum, sicut materia coeli ex eo, quod subsistit formae, qua omnem privationem ab ea excludit, non est in potentia ad corruptionem: sed in tertia exaltatione ejus per gratiam perfectam in gloriam transeuntem, fini conjuncta est, ex quo perfecta immobilitas causatur.

[3] P. 3. qu. 27. a. 5: In Conceptione autem Filii Dei *consummata* est ejus gratia *confirmans* eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia *perficiens* eam in fruitione omnis boni.

[4] Zuletzt von Morgott, die Mariologie des hl. Thomas von Aquin, S. 67—95. Freiburg 1878.

hl. Thomas mit der später definirten Kirchenlehre in volle Uebereinstimmung zu bringen, stützt sich vornehmlich auf das vom heiligen Lehrer angenommene Zeugniß des hl. Anselm über die Reinheit der allerseligsten Jungfrau (s. oben) oder auf ähnliche vereinzelte Ausdrücke des heiligen Lehrers selbst, aus denen man wohl im Allgemeinen indirecter Weise auf die unbefleckte Empfängniß schließen kann; wie denn auch dieses Dogma immer inclusive in der Lehre der Offenbarung und Kirche vorgelegen hat.

Hier handelt es sich aber darum, ob der hl. Thomas auch für seine Person diese Schlüsse gezogen, oder in der Meinung der damaligen Theologen befangen eine entgegengesetzte Ansicht gehabt habe. Das Letztere ist nicht zweifelhaft, wenn wir seine genau gefaßten Aussprüche über den fraglichen Punkt mit denen seiner Zeitgenossen und Vorgänger vergleichen. Noch weniger kommt einzelnen Ausdrücken eine Beweiskraft zu, die offenbar von späteren Abschreibern in den Text hineingeschoben worden sind, wie dieß von der Stelle in der Expos. in Salut. Angel., in der Expos. in Gal. c. 3. lect. 6 und in der Expos. ad Rom. c. 5. lect. 3 gilt.

§ 95.

(Fortsetzung.)

Die Lehre des Duns Skotus, der späteren Scholastik und der Kirche über die unbefleckte Empfängniß Mariens.

A. Eine andere Richtung nahm die Theologie in der Behandlung des Lehrpunktes über die unbefleckte Empfängniß seit Duns Skotus. Er brachte nämlich den Glauben an dieselbe nicht nur in der Franziskaner- oder skotistischen Schule zu einer allgemeinen Annahme, erhob ihn nicht nur zu einer Ehrensache für den Orden, sondern bewirkte auch einen Umschwung in den übrigen theologischen Schulen und eine Uebereinstimmung der Theologie mit dem Gebrauche der Kirche und mit dem sensus fidelium, wie dieser sich in der immer größeren Verbreitung des Festes der unbefleckten Empfängniß aussprach. Wenn der hl. Bonaventura bei der Besprechung der entgegengesetzten Meinungen über die Empfängniß Mariens die Möglichkeit (potuit) der Unbeflecktheit derselben zugegeben, aber gegen das Angemessene (decuit) sich ausgesprochen hatte: so schrieb Duns Skotus neben dem potuit auch das decuit auf seine Fahne und die seines Ordens, indem er den Beweis für das decuit sowohl in seinem zu Oxford verfaßten Commentar zu den Sentenzen, als auch zu Paris in öffentlichen Disputationen und in den daselbst verfaßten Reportata (l. 3. dist. 3. qu. 1) eingehend behandelt.

Mit der Aufstellung der Möglichkeiten beginnt er und führt deren drei an: erstens, daß die allerseligste Jungfrau niemals mit der Erbsünde behaftet worden ist; zweitens, daß sie nur einen Moment mit der Erbschuld befleckt war und dann sogleich davon befreit wurde; drittens, daß sie nach einiger Zeit die Heiligungsgnade empfing. Die Congruenz (decuit) eignet aber nur der ersten Möglichkeit, und diese sucht er von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu beweisen.

1. Weit entfernt, daß die Nothwendigkeit der Erlösung für alle geläugnet, oder der Vorrang des Erlösers und seine Einzelstellung über und vor allen Creaturen durch die unbefleckte Empfängniß Mariens untergraben werde, erwächst der Gnade des Erlösers daraus sogar ein besonderer Glanz, wenn durch dieselbe ein Glied des Menschengeschlechts ganz und gar von der Sünde befreit oder davor präservirt worden ist. Und zwar konnte dieses eine bevorzugte Glied der Menschheit, die allerseligste Jungfrau, um so eher vor der Erbschuld bewahrt bleiben, da die betreffende Schuld ja nicht aus einer persönlichen Sünde ihrerseits entstanden war, aus welcher sich die Schuld für sie mit Nothwendigkeit ergeben hätte, sondern aus einer fremden Sünde, aus der Adam's [1].

2. Die Macht des Erlösers und die Wirksamkeit der Erlösungsgnade zeigt sich um so deutlicher, tritt um so glänzender hervor, wenn sie nicht nur den Menschen insgesammt den Himmel wieder öffnet, sondern auch wenigstens ein Glied des Menschengeschlechts vor dem Zorne und der Feindschaft Gottes bewahrt, die ja ein noch größeres Uebel ist, als der Verlust der Anschauung Gottes. Zu dieser oder zu dem Himmel würden die Menschen überhaupt nicht gelangt sein, wenn sie eine bloß natürliche Bestimmung erhalten hätten. Ein noch größeres Uebel als der Verlust des Himmels ist die Feindschaft Gottes; denn sie ist die Ursache von dem Verluste des Himmels; sie trennt von Gott als dem höchsten Gute und würde durch Gott allein gar nicht zu Stande gekommen sein. Daher tritt die Kraft des Erlösungswerkes dann in dem hellsten Lichte hervor, wenn sie sich auch in der Bewahrung vor dieser Schuld bewährt.

3. Gerade für die Mutter Gottes war diese besondere Gnade und Ausnahme congruent, damit sie durch Liebe am innigsten mit ihrem Sohne verbunden werde. Zur Steigerung der Gegenliebe ist nämlich die Erweisung von Wohlthaten der kräftigste Antrieb, so daß die Gegenliebe da am meisten flammt und lodert, wo sie durch die größten Wohlthaten genährt wird. Nun konnte aber der Erlöser keine größere Erlösungsgnade verleihen als die Bewahrung und Beschützung vor jeder Makel der Sünde, wodurch die Begnadigte eine über alle Menschen erhabene Stellung erhielt [2].

4. In der Reihe der großen Zahl von Erlösten, welche die durch die gefallenen Engel entstandenen Lücken in der Zahl der Auserwählten ausfüllen sollten, wäre selbst wieder eine Lücke gewesen, wenn die Stelle für eine englische Makellosigkeit von jeglichem Hauche der Sünde von keinem Gliede des Menschengeschlechts ausgefüllt worden wäre als vom menschgewordenen Sohne Gottes. Die Stelle, welche von den gefallenen Engeln im Reiche der Auserwählten eingenommen werden sollte und ihnen verloren ging, die alsdann vom Menschengeschlechte errungen werden sollte und dem Adam wie der Eva durch den Teufel entrissen wurde, ist erst dann auf das vollkommenste ausgefüllt, wenn

---

[1] In Sentt. 3. dist. 3. qu. 1: Sed si ille mediator posset ita perfecte placare regem, ut praeveniret respectu alicujus filii irae, ne ei offenderetur, hoc magis esset quam si rex offensam habitam contra talem remitteret, sed hoc non est impossibile, cum haec offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta.

[2] Ib.

nach dem zweiten Adam auch die zweite Eva die englische Reinheit von jeglicher Makel der Schuld erlangt hat. Der Teufel hatte durch die Verführung Adam's und Eva's ungerechte Eingriffe in die Pläne und Absichten Gottes gemacht, die durch den Fall der Engel entstandene Lücke durch die von der Sünde unberührten Menschenkinder wieder auszufüllen. Und diese Eingriffe wurden auf das vollkommenste paralysirt, als der zweite Adam und die zweite Eva an Reinheit und Gnade alle Engel überragten.

Die vom hl. Thomas für die Incongruenz angeführten Gründe sind mit dem Gesagten hinfällig geworden. Denn Christus ist und bleibt der Erlöser Aller und hat seiner Mutter die höchste und vollkommenste Erlösungsgnade zu Theil werden lassen. Und wenn auch die allerseligste Jungfrau auf natürlichem Wege, in Folge der Begierlichkeit des Fleisches empfangen worden ist, so zieht die dadurch hervorgerufene Befleckung des Fleisches die Sünde nicht mit Nothwendigkeit nach sich. Besteht die unordentliche Begierlichkeit doch noch in dem Getauften ohne die Sünde[1]. Man hat auch wohl behauptet: Maria sei den zeitlichen Strafen der Erbsünde, namentlich dem Tode, unterworfen und müsse daher auch wenigstens für einige Zeit mit der Schuld behaftet gewesen sein. Indeß bleiben die zeitlichen Strafen ja sehr häufig auch nach Vergebung der Schuld noch zurück, wenn nicht als vindicative, doch als medicinale. Daher schließt Duns Skotus: Si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnat, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae, videlicet quod non sit in originali concepta.

B. Das Auftreten des Duns Skotus für die unbefleckte Empfängniß Mariens änderte die Sachlage an der Pariser Universität und wurde von einem großen Einflusse auf die Verbreitung und allgemeine Annahme des betreffenden Festes. Der Franziskanerorden machte alsbald eine Ehrensache daraus, für die Ehre der Gottesmutter einzutreten. Auf einem Generalkapitel zu Pisa 1263 war schon der Beschluß gefaßt worden, daß der Franziskanerorden das Fest der unbefleckten Empfängniß in seinen Kirchen überall mit großer Feierlichkeit begehen solle[2]. Von nun an geschah dieß um so mehr. Andere Orden, die Benedictiner, Cisterzienser, Carmeliter und Augustinenser, schlossen sich den Franziskanern sowohl in der Lehre als in der Feier des Festes an, und auch in Rom wurde das Fest unter Nicolaus III oder doch zu Avignon unter Clemens V eingeführt.

Nur die Dominikaner hielten zum Theil an der Ansicht fest, welche der hl. Thomas in seinen Schriften verfochten hatte. Ein Mitglied dieses Ordens, Johannes a Montesono, stellte bei Gelegenheit seiner Promotion zum doctor theologiae zu Paris unter andern vier Thesen auf, welche die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens als eine gegen den Glauben gerichtete bezeichneten[3]. Die theologische Facultät zu Paris censurirte diese Thesen und

---

[1] L. c. Tamen infectio carnis manens post baptismum, non est necessaria causa quare maneat peccatum originale in anima: sed ipsa manente peccatum originale deletur per gratiam collatam.

[2] *Wadding*, Annales Minorum ad a. 1263.

[3] Thes. 10: Non omnem hominem praeter Christum contraxisse ab Adam

verlangte von der Zeit an von allen Promovenden, daß sie vorher eidlich versprächen, die Meinung von der unbefleckten Empfängniß überall vertheidigen zu wollen. Sowohl der schismatische Papst Clemens VII als auch Urban VI billigten die Censur der theologischen Facultät.

Die Streitigkeiten zwischen den Franziskanern und Dominikanern hörten damit nicht auf, wurden vielmehr das 14. Jahrhundert hindurch fortgesetzt. Auch auf dem Concil zu Basel wurden Disputationen darüber gehalten. Johannes von Montenegro aus dem Dominikanerorden stand auf der Gegenseite, Johannes von Segovia that sich als Verfechter der rechten Lehre hervor. Das bereits schismatisch gewordene Concil erließ in der 36. Sitzung 1439 ein Decret, worin die Lehre von der unbefleckten Empfängniß als eine dem kirchlichen Gebrauche, dem katholischen Glauben, der rechten Vernunft und der heiligen Schrift entsprechende erklärt wird, der in Zukunft Niemand mehr widersprechen dürfe. Zugleich wird das Fest der unbefleckten Empfängniß als ein für alle christlichen Kirchen, Klöster und Convente pflichtmäßig zu feierndes eingeschärft [1].

Die Streitigkeiten hörten auch damit noch nicht auf, denn dem Basler Concil kam kein autoritatives Ansehen zu, nachdem es sich vom Papste Eugen IV getrennt hatte. Sie wurden auch in Italien mit Bitterkeit geführt. Da erließ Papst Sixtus IV drei aufeinanderfolgende Constitutionen — die dritte (Grave nimis in den Extrav. comm. l. 3. tit. 12. c. 2) im Jahre 1483 — in welchen er den Gebrauch der römischen Kirche und die ertheilten Indulte in Betreff des von ihm gebilligten Officiums und Meßformulars für das beregte Fest erhärtet, aber die gegenseitige Verketzerung der streitenden Parteien unter der Strafe der Excommunication verbietet.

Durch diese päpstlichen Constitutionen war der entgegengesetzten Lehre der Todesstoß gegeben, obwohl die von der unbefleckten Empfängniß noch nicht als förmliches Dogma erklärt worden war. Das Oberhaupt der Kirche hatte ihr aber offenbar den Vorzug gegeben. Auf denselben Standpunkt stellte sich das Concil von Trient. Als in der fünften Sitzung in dem Decret über die Erbsünde die Allgemeinheit derselben ausgesprochen wurde, fügten die Väter

---

peccatum originale est expresse contra fidem. 11: Beatam Mariam Virginem et Dei Genitricem non contraxisse peccatum originale est expresse contra fidem.

[1] Cf. *Harduin*, Acta Conc. tom. 8, 1266: Nos diligenter inspectis auctoritatibus et rationibus, quae jam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinae coram hac sancta Synodo allegata sunt, aliisque etiam plurimis super hac re visis, et matura consideratione pensatis, doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei Genitricem Mariam praeveniente et operante divini Numinis gratia singulari nunquam actualiter subjacuisse originali peccato; sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam; tanquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae Scripturae, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam definimus et declaramus, nullique de cetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere. Renovantes praeterea institutionem de celebranda sancta ejus conceptione, quae tam per romanam, quam per alias ecclesias sexto idus decembris antiqua et laudabili consuetudine celebratur; statuimus et ordinamus eandem celebritatem praefata die in omnibus ecclesiis, monasteriis et conventibus christianae religionis, sub nomine conceptionis festivis laudibus colendam esse.

hinzu, daß sie damit aber der Lehre von dem Privilegium für die allerseligste Jungfrau nicht zu nahe treten wollten, und erneuerten dann die Constitutionen Sixtus' IV und die darin verhängten Strafen.

C. Die Theologen des 15. Jahrhunderts entschieden sich größtentheils, wie schon gesagt, für die bejahende Sentenz und zwar auch die hervorragendsten von denen, welche sich im Uebrigen der thomistischen Schule anschlossen. Jedoch nicht Alle. Capreolus[1] hält an der verneinenden Lehre des hl. Thomas fest. Aber Dionysius Carthusianus († 1471), in den meisten Schulfragen Thomist, bekennt sich mit den meisten Theologen seines Jahrhunderts für die unbefleckte Empfängniß Mariens und äußert sich ebenso treffend als prägnant über die Frage[2]: Horremus enim mulierem, quae caput serpentis erat contritura, quandoque ab eo contritam, atque diaboli filiam fuisse matrem Domini fateri. Insuper et dominam angelorum servam fuisse peccati; atque amantissimam Dei Patris filiam quandoque fuisse filiam irae . . . Nec alicui hoc mirum videatur, cum piissimus filius nihil omisisse credendus est, quod ad optimae matris suae honorem spectabat, sicut ipse nobis jusserat honorare parentes. Contulit ergo matri suae quidquid potuit ac decuit . . . . et ideo eam praeservavit.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von der Gnade und Prädestination.

§ 96.

Die Streitigkeiten über die Prädestination im neunten Jahrhundert. Gottschalk, seine Irrlehre und die Beschlüsse der Synode von Quierzy (853).

Nachdem die germanischen Völkerstämme in Gallien und Spanien im Laufe des siebenten und achten Jahrhunderts in die Kirche eingetreten waren, begannen ihre Bischöfe und Theologen schon bald sich an dem Kampfe um die Reinheit des Glaubens zu betheiligen. Die Hauptfundgrube für die theologische Wissenschaft bildeten die Schriften des hl. Augustin, die um so geeigneter waren, zur Brücke für den Uebergang in die mittelalterliche Zeit zu dienen, als sie das Meiste enthielten, was die Väter überhaupt in der Theologie geleistet hatten. Wie aber schon zu seinen Lebzeiten die von ihm entwickelte Prädestinationslehre Anlaß zu Streitigkeiten, nämlich den semipelagianischen, gegeben hatte, welche in Gallien vornehmlich bis ins sechste Jahrhundert hinein währten: so geschah dieß auch noch öfter in den nachfolgenden Zeiten, zunächst im neunten Jahrhundert.

Gottschalk, der Sohn eines sächsischen Edelmannes Benno, zuerst zu Fulda in der Klosterschule des Rhabanus Maurus, eines Schülers Alcuin's, gebildet, dann nach Orbais in der Diöcese Soissons versetzt, war durch das

---

[1] In Sentt. 3. dist. 3 qu. 1. [2] In Sentt. 3. dist. 3. qu. 1.

Studium der augustinischen Schriften in prädestinatianische Irrthümer gerathen. Er offenbarte dieselben zuerst auf einer Reise in Italien bei Noting, ernanntem Bischof von Verona, der darüber an Rhabanus, damals Erzbischof von Mainz, berichtete. Dieser zog ihn zur Rechenschaft vor einer Synode zu Mainz (848 n. Chr.), wo Gottschalk ein Glaubensbekenntniß vorlegte, in welchem er

1. die doppelte Prädestination lehrte, und zwar, wie seine Gegner ihn auffaßten, so, daß Gott in derselben Weise Einige zum Verderben prädestinire, wie er Andere zur ewigen Seligkeit bestimme [1].

2. Hinsichtlich der Freiheit des Willens beschuldigt wenigstens Rhabanus in seinem Briefe [2] an Hinkmar, Erzbischof von Rheims, den Gottschalk, gelehrt zu haben, daß der Reprobirte nur sündigen könne [3].

3. Der Wille Gottes, selig zu machen, soll sich nach Gottschalk nur auf die Prädestinirten erstrecken, und

4. Christus nur für die Prädestinirten gestorben sein [4].

Für den zweiten der angeführten Sätze haben wir keine deutlichen Aussprüche aus dem Munde Gottschalk's, sondern nur die Anklagen seiner Gegner. Dagegen beschuldigt ihn in einem an ihn gerichteten Briefe Amolo, Erzbischof von Lyon, noch andere prädestinatianische Sätze gelehrt zu haben: daß die Reprobirten niemals Glieder der Kirche seien, die heiligen Sacramente umsonst empfingen, sich niemals bekehren könnten, weil sie unabänderlich für die Hölle bestimmt seien; wogegen der, welcher einmal gerechtfertigt sei, niemals verloren gehen könne [5].

Ob Gottschalk über den Sinn jedes einzelnen dieser Sätze sich ganz klar gewesen, läßt sich aus den wenigen Aeußerungen, welche uns erhalten sind, schwerlich mit Sicherheit feststellen. Einzelne Sätze wurden bald darauf in einem beschränkten Sinne von einzelnen Theologen vertheidigt, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Gottschalk wurde indeß von der Mainzer Synode verurtheilt und mit einem Synodalschreiben an Erzbischof Hinkmar von Rheims

---

[1] Dies Glaubensbekenntniß findet sich bei Hincmar de praed. c. 5. (Migne 125, 89): Ego Gottschalcus credo et confiteor, profiteor et testificor ex Deo Patre per Deum Filium, in Deo Spiritu s. et affirmo atque approbo coram Deo et sanctis ejus, quod *gemina* est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem, quia *sicut* Deus incommutabiliter ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, *similiter omnino* omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam.

[2] Vide *Migne* T. 112, 1519.

[3] Cf. *Hincmar*. de praed. p. 20.

[4] *Hincmar*. de praed. p. 211 citirt Worte des Gottschalk in dessen Schrift an Rhabanus: Illos omnes impios et peccatores, quos proprio fuso sanguine Filius Dei redimere venit, hos omnipotentis Dei bonitas ad vitam praedestinatos irretractabiliter salvari tantummodo velit: et rursum illos omnes impios et peccatores, pro quibus idem Filius Dei nec corpus assumpsit nec orationem ne dico sanguinem fudit, neque pro eis ullo modo crucifixus fuit, quippe quos pessimos futuros esse praescivit, quosque justissime in aeterna praecipitandos tormenta praefinivit, ipsos omnino perpetim salvari penitus nolit. Cf. ib. 226 305.

[5] Cf. Bibl. max. 14, 333.

gesandt, weil er ursprünglich einem Kloster der Diöcese Soissons, dem von Orbais, angehört hatte. Hinkmar behielt den Gottschalk bei sich. Derselbe wurde alsbald auf einer Synode zu Quierzy (849) unter dem Vorsitze Hinkmar's nochmals wegen häretischer Irrthümer von den anwesenden Bischöfen zu kirchlichen Strafen und zur Verbrennung seines Buches, sowie von den Aebten des Benedictinerordens zur Geißelung verurtheilt.

Hinkmar berichtete über diese Synode unter Anderen an Amolo, den Erzbischof von Lyon, um 852 n. Chr. und suchte auch den gelehrten Erigena, welcher sich am fränkischen Hofe aufhielt, in den Streit hineinzuziehen, indem er ihn zur Abfassung einer Gegenschrift, der fünf Bücher De praedestinatione, veranlaßte. Indeß durch die Irrthümer des letzteren nahm der Streit noch größere Dimensionen an, indem mehrere Bischöfe die Behandlung des Gottschalk ungerecht fanden [1] und mit den Sätzen seiner Gegner nicht zufrieden waren, obwohl sie auch die falschen prädestinatianischen Sätze Gottschalk's nicht vertheidigen wollten. Auf der einen Seite, nämlich auf der der entschiedensten Gegner Gottschalk's, standen Rhabanus, Hinkmar, Pardulus; auf der anderen Seite der hl. Prudentius von Troyes, der hl. Remigius, der Nachfolger des Amolo und Erzbischof von Lyon, Ratramnus, Lupus von Ferrières u. A.

Ehe wir jedoch auch diese Theologen mit ihren Ansichten über die Streitpunkte auftreten lassen, erscheint es angezeigt, im voraus die vier Hauptsätze, um welche sich der ganze Streit drehte, welche sowohl von Hinkmar, als auch von der Synode zu Quierzy (853) gegen Gottschalk aufgestellt wurden, wenigstens ihrem Inhalte nach anzugeben, um so mehr, weil sie zugleich das Resultat des ganzen Streites bezeichnen: Quod una tantum sit praedestinatio Dei; quod liberum hominis arbitrium per gratiam sanetur; quod Deus omnes homines velit salvos fieri; quod Christus pro omnibus hominibus passus sit [2].

§ 97.

(Fortsetzung.)

Die verschiedenen Ansichten der fränkischen Theologen über die Prädestination und über die Kapitel von Quierzy.

Die Lehre von der Prädestination gehört zu den tiefsten Geheimnissen des Christenthums, und daher ist es nicht auffallend, wenn die fränkischen Theologen bei ihren ersten Versuchen in der theologischen Wissenschaft, in dem Verständniß derselben verschiedene Ansichten auch innerhalb der Grenzen der Orthodoxie verfochten. Eine Partei, deren Wortführer im vorigen Paragraphen schon genannt sind, erachtete die Angriffe Hinkmar's nicht für gerecht und wollte das Dogma in eine solche Fassung bringen, die von der Gottschalk'schen dem Wortlaute nach nicht sehr abwich. Man war von dieser Seite

1. für die doppelte Prädestination (gemina praedestinatio), für eine der Guten zur ewigen Seligkeit, und eine der Bösen zur ewigen Ver-

---

[1] Cf. Bibl. max. 15, 679.

[2] Mitgetheilt sind dieselben vollständig bei Hefele, C.-G. 4, 178.

werfung. Ratramnus erweist dieselbe in den zwei Büchern De praedestinatione aus der Allwissenheit Gottes und seinen ewigen Rathschlüssen rücksichtlich dessen, was er in der Zeit thun wird. Alles das, was Gott an den Guten zu ihrer Heiligung und Beseligung, wie an den Bösen zu ihrer Bestrafung thun wird, hat er von Ewigkeit her zu thun beschlossen[1]. Mit andern Worten: es gibt eine Prädestination zur Seligkeit und eine Prädestination zur Verdammung, somit eine doppelte Prädestination[2], aber mit dem Unterschiede, daß die erstere wohl die Prädestination zur Gnade, letztere aber nicht die zur Sünde in sich schließt[3]. In diesem Sinne und unter dieser Einschränkung gibt es freilich eine doppelte Prädestination. Denn auch die heilige Schrift betrachtet an unzähligen Stellen die Sündenstrafen als von Gott über die Menschen verhängte, somit als vorherbestimmte. Wollte man entgegnen, daß die Strafe als ein Mangel und als etwas Böses nicht von Gott herrühre, sondern durch die Creatur bewirkt werde: so löst sich diese Einwendung leicht. Die Creatur ist wohl die causa demeritoria, aber nicht die causa efficiens der Strafe. Die Creatur verdient die Strafe durch die Sünde; aber die Entziehung oder Vorenthaltung eines Gutes durch die Strafe geht von Gott als der bewirkenden Ursache aus und ist als Mittel zu etwas Gutem selbst etwas Gutes, insofern Gott seine Gerechtigkeit dadurch offenbart und seine Verherrlichung bewirkt. Dem gegenüber wollte nun Hinkmar neben der Prädestination zum Himmel auch wohl eine Prädestination der Strafe für die Bösen zugeben, aber nicht eine Prädestination der Bösen für die ewigen Strafen der Hölle. Das erstere fand er nämlich zu deutlich in der heiligen Schrift wie Matth. 25, 41 ausgedrückt, wenn der Herr von dem ewigen Feuer der Hölle sagt: welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet worden ist. — Das Andere wollte er nicht annehmen, indem er sich für diese nichtssagende Unterscheidung auf Aussprüche des hl. Augustin in der Schrift Hypomnestikon berief, welche aber unterschoben war[4]. Ratramnus bleibt jedoch dabei, daß diese Spitzfindigkeit im Ausdruck als eine verkehrte und nichtige zu verwerfen sei[5].

---

[1] Cf. *Ratramnus,* de praed. I (Bibl. max. 15, 448): Sicut enim novit opera singulorum, id est, electorum et reproborum: sic quoque nec numerum eorum ignorat. Quapropter is qui singulorum actus intuetur, qui finem aspicit universorum, qui novit quid singulis retribuat, jam apud se praedestinatum habet, quid ex eis sit acturus, et qui in fine gloria regni donentur vel qui poenarum supplicio feriantur.

[2] Ib. II. p. 454.

[3] Ib. p. 455: Hac sententia ostendit venerabilis Augustinus malos propter iniquitatem superbiae damnationi praedestinatos, non autem ad peccatum, quoniam peccatum non est a Deo. Neque enim auctor mali est Deus, poenae vero redditio ex Deo est.

[4] Rhabanus Maurus hatte ebenfalls die Prädestination der Strafe anerkannt in der Ep. 5. ad Notingum (Migne T. 112, 1549): Tenenda est igitur inconcusse hujus disputationis regula, quae testimoniis claret Scripturarum, peccatores in malis propriis, antequam essent in mundo, praescitos esse tantum, non praedestinatos; poenam autem eis esse praedestinatam secundum quod praesciti sunt.

[5] Ib. p. 457: Unde qui volunt dicere quod poena praedestinata sit injustis, non injusti praedestinati sunt ad poenam, viderint qualiter hujus auctoris (Fulgentii) dicta intelligant: cui enim paratur poena, is nimirum praeparatur ad poenam.

Der Gedanke Hinkmar's war ohne Zweifel der, daß Gott zwar den Ort der Verdammung und die Strafmittel für die Verworfenen von Ewigkeit her angeordnet habe, aber gegen die Personen, somit auch gegen die Sünder keinen Haß bethätigen, daher sich höchstens negativ verhalten könne, weil er die Liebe selbst sei. Die Sünde Adam's habe Gott zwar vorhergesehen als eine Sünde, wodurch das ganze Menschengeschlecht in eine massa damnationis verwandelt worden sei. Aber dieses sei von dem Stammvater bewirkt, von Gott nur zugelassen worden, wie er denn auch diejenigen, welche verloren gehen, bloß in dieser Massa belasse. Er meinte also bei einer bloß negativen Reprobation stehen bleiben zu müssen und läugnete die Prädestination der Bösen zum Verderben [1]. Allein diese Argumentation ist entschieden unhaltbar. Schließt die Verwerfung der Bösen eine positive Thätigkeit und Offenbarung Gottes und seiner Gerechtigkeit in sich, so hat Gott die Bösen von Ewigkeit ebenso für die Strafe, wie die Strafe für sie bestimmt [2]. Somit ist selbst die Reprobation des Menschengeschlechtes wegen der Sünde Adam's keine bloße negative, sondern eine positive Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit [3].

Ein ganz offenbares Mißverständniß war es, wenn Rhabanus nicht nur dem Gottschalk, sondern auch dem hl. Prudentius von Troyes, dem Bekämpfer des Erigena, vorhält: sie lehrten, weil eine Prädestination zum Verderben, auch eine Nöthigung zur Sünde durch Gott [4]. Der hl. Prudentius sowohl als der hl. Remigius [5], der Verfasser des Buches „über die drei Briefe“,

---

Ebenso wird diese Distinction in dem Buche des hl. Remigius De tribus epistolis verworfen. Bibl. max. 15. p. 682.

[1] Hinkmar an die Kirche zu Lyon (Bibl. Max. 15, 681): Neminem praedestinavit ad interitum vel ignem aeternum; sed ex massa peccati quosdam sicut praescivit, praedestinavit, id est, gratia praeparavit ad vitam ..... Quosdam autem, sicut praescivit, non ad mortem neque ad ignem praedestinavit, sed in massa peccati et perditionis juste *deseruit* .... (Pag. 682): Qua de re refugiunt dicere qui sanum videntur sapere, quosdam praedestinatos a Deo esse ad interitum, sed tantummodo praescitos.

[2] In der Antwort des hl. Remigius oder der Lyoner Kirche auf das Schreiben des Hinkmar heißt es l. c.: Numquid non est vera (praedestinatio), quae nisi decerneret tam justum opus Dei in aeternitate, nunquam impleri posset in tempore?

[3] Dieß wird besonders bewiesen in der Schrift des hl. Remigius Absolutio cujusdam quaestionis (Bibl. max. 15, 693 sqq.)

[4] So Rhabanus Maurus in seinem Briefe an Hinkmar (*Migne* 112, 1519), indem er den hl. Prudentius also beschuldigt: Sed quando dicit, quod Deus sicut electos praedestinatione sua ad praemium aeternum perducit; ita praedestinatione sua cogat peccatores in interitum ire, hoc mihi videtur in congregatione testimoniorum suorum facere velle, ut credamus et confiteamur, juxta traditionem Gottescalci geminam esse praedestinationem.

[5] Bibl. max. 15. L. c. cap. 3: Mala vero opera ejusdem creaturae, quia ipsius tantummodo sunt, et ejus vitio, non ex Dei voluntate vel operatione procedunt, praescita a Deo dici possunt, praedestinata non possunt .... Quinta regula est divinae praescientiae et praedestinationis quod omnipotens Deus eadem praescientia et praedestinatione sua ita quosdam malos in sua iniquitate et impietate et praescierit perseveraturos et ob hoc juste praedestinaverit perituros, et ex ipsa certa praescientia et justa praedestinatione sua nulli necessitatem imposuerit, ut malus esset et aliud esse non posset.

lehnen diese Beschuldigung als eine ungerechte ab, da sie niemals eine Prädestination zur Sünde, um so weniger eine Nöthigung zu derselben gelehrt hätten. Die Sicherheit der göttlichen Präscienz und damit auch der Prädestination darf zwar nicht geläugnet werden; allein daraus ergibt sich keine vorangehende Nöthigung oder eine Aufhebung der sittlichen Freiheit. Gott hat die ewige Verdammung der Bösen als ihre gerechte Strafe mit Unfehlbarkeit vorausgesehen, weil er die freien Handlungen der Bösen vorhererkannt hat[1].

So sehr also die gemina praedestinatio im Sinne Gottschalk's zu verwerfen war, so konnte sie doch in dem angegebenen Sinne von den genannten Gegnern des Hinkmar vertheidigt werden. Der Ausdruck gemina praedestinatio war zuerst vom hl. Isidor von Sevilla gebraucht worden, enthielt an sich noch nichts Irriges, steht vielmehr mit den Aussprüchen der heiligen Schrift und vieler Väter, namentlich des hl. Augustin, in Uebereinstimmung und ist nur deßhalb später in der Schultheologie vermieden worden, weil zwischen der praedestinatio ad vitam und der praedestinatio ad interitum Unterschiede obwalten, die leicht übersehen werden konnten und wirklich von Gottschalk verwischt wurden. Deßhalb nennt man die Prädestination zum ewigen Verderben gewöhnlicher und richtiger die reprobatio, besonders weil der hl. Augustin in seinen letzten Schriften die Prädestination nur auf die zu Beseligenden bezogen hatte.

Aus dem Gesagten begreifen wir nun die Differenzen zwischen den Canones der Synode von Quierzy (853), welche unter der Leitung des Hinkmar abgefaßt wurden, und denen der Synode von Valence (855), wo die Gegenpartei vertreten war. Erstere sagt im ersten Kanon, daß Gott die Bösen nicht zum Untergehen, wohl aber die Strafe für sie bestimmt habe, und daß es daher nur eine, keine doppelte Prädestination gebe[2]. Die andere sagt im dritten Kanon: Wir bekennen eine Prädestination der Auserwählten zum Leben und eine Prädestination der Bösen zum Tode . . . ., ferner daß Gott in den Bösen wohl ihre Bosheit vorausgesehen, weil sie aus ihnen ist, aber nicht vorausbestimmt habe, weil sie nicht aus ihm ist; daß Gott die Strafe, welche den Mißverdiensten folgt, sowohl vorausgesehen, weil er allwissend, als vorherbestimmt, weil er gerecht ist[3].

2. Ein anderer Controverspunkt betraf die Worte des Apostels 1 Tim. 2, 4: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Der hl. Augustin

---

[1] Ib. cap. 6: Non quia non possunt homines de malo ad bonum commutari et de malis et pravis boni ac recti fieri, sed quia in melius mutari noluerunt.

[2] Cf. *Denzinger* Enchir. 4. Aufl. p. 123. Cap. 1: Ceteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae.

[3] Syn. Val. cap 3: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem . . . . in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium . . . In malis vero ipsorum malitiam praescisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. Poenam sane malum meritum eorum sequentem, uti Deum, qui omnia prospicit, praescivisse et praedestinasse, quia justus est.

wird dieser Liebe Gottes gegen alle Menschen in seinen antipelagianischen Schriften gewöhnlich nicht vollständig gerecht, weil er den Pelagianern gegenüber die Erlangung der Seligkeit als Wirkung einer außerordentlichen Gnade und der göttlichen Prädestination beweisen wollte [1]. Dieselben Erklärungsweisen kommen auch bei den Theologen vor, welche dem Hinkmar entgegentraten. Sie faßten das Wort omnes gleichbedeutend mit multi, weil die Auserwählung an vielen anderen Stellen der heiligen Schrift immer nur auf Viele bezogen werde. Allein es fragte sich, ob hier nicht von einem vorhergehenden Willen Gottes, Alle selig zu machen, die Rede sei. Das wollten viele Theologen in Gallien nicht annehmen, weil man dadurch semipelagianischen Ansichten Vorschub leiste, als warte Gott mit seinem wirksamen Willen, die Guten zu beseligen, auf die vorangehende sittliche Thätigkeit der Menschen, oder als könne der Wille Gottes in seiner Wirksamkeit und Ausführung von dem freien Willen des Menschen gehindert werden. Wenn nun diese semipelagianischen Voraussetzungen ausgeschlossen würden, und der vorangehende Wille Gottes, Alle zu beseligen, als ein Ausfluß der bonitas creatoris gefaßt würde, d. h. derjenigen Liebe Gottes, welche der Voraussicht der Sünde Adam's vorangegangen sei — so wollten die Verfasser der Schrift „über die drei Briefe" die wörtliche Erklärung der erwähnten Stelle beim Apostel acceptiren [2].

3. In ähnlicher Weise legten Hinkmar und Rhabanus [3] dem Prädestinatianismus gegenüber Gewicht auf den Satz, daß Christus für alle Menschen gestorben sei, und seine Verdienst für Alle hinreiche [4]. Damit waren aber die Theologen von der anderen Partei noch weniger einverstanden als mit dem oben erwähnten Satze, indem sie die Frage stellten, was denn Christus von seinem Verdienste auch den Heiden, welche vor ihm gelebt und in Sünden gestorben wären, ertheilt, und ob er sogar auch für den noch kommenden Antichristen sein Blut wirksamer Weise vergossen habe [5]. Allein die Antwort hätten sie sich leicht geben können, wenn sie nur das Hinreichende des Genugthuungswerkes Christi von dessen thatsächlichen Früchten und dessen Wirksamkeit unterschieden hätten. Das erstere war den Prädestinatianern gegenüber um so mehr hervorzuheben, als dadurch die scheinbaren Härten beseitigt werden, welche die Reprobation der Verdammten sonst mit sich bringt. Durch das Gewicht der Zeugen bewogen, geben die Verfasser der genannten Lyoner Gegenschrift gegen Hinkmar zuletzt so viel zu, daß man den fraglichen Satz hingehen lassen möge und seinetwegen keine Spaltung verursachen solle [6].

---

[1] S. D.-G. II, § 72.

[2] L. c. cap. 13: Quod autem ibi simpliciter intelligitur Deum omnes homines velle salvos fieri, bonitate scilicet *creatoris* (ita ut putamus) fideliter potest recipi, si hanc voluntatem bonitatis suae erga salutem hominum non credatur humana obsistente voluntate implere non posse, sed obsistente humana iniquitate implere nolle.

[3] Cf. Ep. 5. ad Notingum (*Migne* l. c. p. 1552).

[4] In dem Briefe an die Kirche zu Lyon hatte Hinkmar gesagt: Dicunt et firmiter credunt, qui sanius apud nos sapere videntur, quia Deus omnes homines vult salvos fieri . . . . Et Christus pro omnibus passus est secundum eundem Apostolum. So citirt die Worte Hinkmar's die erwähnte Schrift des hl. Remigius De tribus epp. c. 26.

[5] Cf. Liber de tribus epp. cap. 18.

[6] Ib. cap. 20: Quodsi inveniuntur aliqui patrum, qui etiam pro impiis in sua

Dagegen wurde auf der Synode von Valence (855 n. Chr.) im Gegensatz zu dem oben erwähnten Kanon von Quierzy im vierten Kanon gelehrt, daß Christus bloß für diejenigen das Lösegeld gegeben habe und gestorben sei, welche an ihn glauben werden [1].

4. Ueber die sittliche Freiheit des Menschen im gefallenen Zustande hatte man ebenfalls verschiedene Ansichten aufgestellt. Richtig drückte sich Hinkmar in dem Briefe an die Lyoner Kirche aus, „daß der freie Wille im ersten Menschen nicht ertödtet, sondern geschwächt und verschlechtert, dagegen in uns zum bösen Handeln frei im üblen Sinne des Wortes sei, weil wir durch den schlechten Gebrauch des von der Gnade nicht befreiten Willens Sklaven der Sünde würden" [2]. Indeß der Verfasser der Gegenschrift meinte im Anschluß an den heiligen Augustinus ein Ertödtetsein des freien Willens annehmen zu müssen, obwohl der heilige Lehrer sich wiederholt in seinen Schriften dahin erklärt hatte, daß er nicht eine gänzliche Erlöschung, sondern nur eine Schwächung des freien Willens behaupte, so zwar, daß der Mensch das eigentlich Gute und Verdienstliche für den Himmel nicht ohne die Anregung und Mitwirkung der göttlichen Gnade zu Stande bringen könne. Die volle Freiheit des Willens, mit Hülfe der Gnade das eigentlich, nämlich das übernatürlich Gute üben zu können, war freilich durch die Sünde verloren gegangen und muß dem Menschen durch die Gnade wieder bereitet werden. Aber das sittliche Vermögen, zwischen dem natürlich Guten und dem Bösen wählen zu können, ist für den gefallenen Menschen nicht ertödtet oder vernichtet, sondern nur geschwächt und verschlechtert. Dieß wird von dem hl. Remigius in der Gegenschrift De tribus epistolis nicht beachtet, vielmehr aus dem durch die Sünde bewirkten Tode der Seele oder des übernatürlichen Lebens auch die Ertödtung des freien Willens erschlossen [3].

---

impietate permansuris Dominum crucifixum dicant: si hoc divinae scripturae certissimis et clarissimis documentis probant: erunt ergo illa, quae ex verbis Dni de hac re commemoravimus aliter intelligenda. Quod est omnino mirum, vel potius incredibile posse fieri . . . . Si autem placet, sicut et nobis multum placet, ut etiam istorum sententia ex pietate veniens, propter pacem et venerabilem pietatem beatissimorum patrum non renuatur. Nulla ergo contentione pro aliis adversus alios litigetur: non una sententia pro altera damnetur.

[1] Can. 4: Illud nobis simpliciter et fideliter tenendum ac docendum placet juxta evangelicam et apost. veritatem, quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit: ut omnis, qui credit in ipso, non pereat, sed habeat vitam aeternam.

[2] Liber de tribus epp. cap. 37 (p. 686): Sed de gratia vel libero arbitrio qui melius sapiunt, ita credunt et ita loquuntur: Arbitrium liberum in primo homine non fuit emortuum, sed vitiatum, in nobis autem ad malum agendum arbitrium male est liberum, quia a gratia non liberato, sed male libero arbitrio usi efficimur servi peccati. Ad bene agendum autem, immo et ad bene volendum tunc vere est nostrum arbitrium liberum, cum fuerit gratia liberatum, quod non est resuscitatum, quia non fuit emortuum: sed gratia est sanatum, quia vitio fuit corruptum . . . . Bonum quippe quod agimus, et Dei est et nostrum: Dei per praevenientem gratiam; nostrum per obsequentem liberam voluntatem . . . . Unde sicut sancta Scriptura docemur, gratia praevenimur ut bene velimus: per liberum arbitrium gratiam subsequimur, ut bene agamus.

[3] L. c. p. 687: Et ideo nullatenus credendum est, quod in primo homine mortua anima per peccatum, non fuerit voluntas bona mortua eodem peccato.

Nicht so Unrecht hat der hl. Remigius, wenn er die Darstellung des Hinkmar über den Concurs der göttlichen Gnade mit dem freien Willen angreift, weil er beide als unabhängig neben einander oder nach einander wirkende Principien darstelle, wogegen doch das gute Werk als übernatürliches Heilswerk ganz auf die Gnade, als verleihendes und ganz auf unseren Willen als empfangendes Princip zurückgeführt werden müsse. Gnade und freier Willen greifen also organisch ineinander. Die späteren Differenzen über den Unterschied zwischen der gratia sufficiens und efficiens finden hier schon ihr Vorspiel. Der hl. Remigius will nicht, daß die Gnade nur die Potenz oder den Anfang des Guten, und der freie Wille die Wirkung gebe. Das gute Werk gehört ganz Gott als dem Geschenkgeber und ganz dem Menschen als dem Empfänger[1]. Gegen diese Darstellung läßt sich jedoch einwenden, daß die Mitwirkung des Menschen nicht als freie betont und eben deßhalb auch nicht nach Gebühr gewürdigt werde.

Merkwürdig ist es, daß die Kapitel der Synode von Quierzy vom Jahre 853, welche unter dem Vorsitze des Hinkmar abgehalten wurde, mit den eben angeführten Worten des Hinkmar in seinem Briefe an die Kirche zu Lyon vom Jahre 852 nicht in voller Uebereinstimmung stehen. Denn in dem zweiten Kanon der erwähnten Synode heißt es: „Wir haben die Freiheit des Willens im ersten Menschen verloren und durch Christum den Herrn wiedergewonnen und besitzen den freien Willen zum Guten, indem ihn die vorangehende und begleitende Gnade unterstützt, wie den freien Willen zum Bösen, wenn er verlassen ist von der Gnade. Einen freien Willen aber besitzen wir, befreit und geheilt durch die Gnade, nachdem er vorher corrumpirt war."

Wenn aber hiernach die Freiheit des Willens durch die Sünde Adam's verloren gegangen sein soll, dann muß zugleich vorausgesetzt werden, daß sie durch die Sünde getödtet und nicht bloß geschwächt worden ist. Erklären läßt sich dieser scheinbare Widerspruch bei Hinkmar nur so, daß unter der libertas arbitrii, welche wir verloren haben, die Freiheit von der Begierlichkeit und die Möglichkeit, in dem Zustande der Gnade zu beharren (libertas filiorum Dei), verstanden wird; wogegen das liberum arbitrium, welches uns im gefallenen Zustande geblieben und nur geschwächt worden ist, in dem sittlichen Wahlvermögen zwischen dem Natürlichguten und Bösen besteht.

Ein ähnlicher Widerspruch begegnet uns zwischen der genannten Schrift des hl. Remigius De tribus epistolis und einer anderen der Lyoner Kirche De tenenda veritate scripturae[2], welche man ebenfalls demselben heiligen

[1] Cf. De tribus epp. c. 38 (p. 687): Nescimus quid divisionis vel cujusdam distributionis unius atque ejusdem boni inter Deum et hominem sonat. Quasi ex parte sit Dei et ex parte nostrum. Sicut toto isto sermone asserere videtur scriptor epistolae ut quasi initium boni nostri sit Deus, effectus vero liberi humani arbitrii, licet hunc errorem velut gratiae adjunctione non etiam plenitudine temperare conetur, cum vere totum sit Dei . . . . . Bonum itaque nostrum totum Dei est; quia totum ex Deo est: et nihil boni nostri nostrum est, quia nihil boni nostri ex nobis est. Et ideo manifeste, ut juxta formam paternae doctrinae potius loquamur, omne bonum nostrum et totum Dei est donando et totum nostrum fit accipiendo.

[2] Abgedruckt ist dieselbe in der Bibl. max. 15, 701 sqq.

Remigius zugeschrieben hat, obwohl man die Autorschaft der letzteren richtiger dem Bischofe in Gemeinschaft mit den Priestern an der Lyoner Kirche zuerkennt. Dafür sprechen sowohl die Pluralform nos im zweiten Kapitel als auch Abweichungen in einzelnen Gedanken. Namentlich ist die Frage nach der Kraft des freien Willens im gefallenen Zustande viel richtiger und eingehender besprochen, als in der anderen, vorhin erwähnten, indem in ersterer nicht wie in dieser behauptet wird, daß der freie Wille ertödtet, sondern nur, daß er geschwächt worden sei. Ferner wird ausdrücklich betont, daß der Mensch im gefallenen Zustande seine vernünftige Natur nicht eingebüßt habe, sondern das Gute und Böse unterscheiden und mit seinem freien Willen noch etwas Gutes vollziehen könne, das nämlich, was der natürlichen Tugend (honestas) und der sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft angehört [1] oder den natürlichen Trieben der menschlichen Natur entspricht. Es fehlt nur, daß auch die Beziehung der Handlung auf Gott als das natürliche Endziel anerkannt und der Unterschied zwischen dem Natürlichguten und dem Uebernatürlichen noch schärfer erhoben werde, als es wirklich geschieht [2].

Zuletzt tadeln die Verfasser der erwähnten Schrift De tenenda veritate scripturae [3] auch die undeutliche Fassung des zweiten Kanons von Quierzy im ganzen, indem es im Anschluß an die Wiedergewinnung der Freiheit durch Christum heiße: daß wir den freien Willen zum Guten wie zum Bösen hätten. Den Willen zum Bösen hätten wir aber offenbar nicht durch Christum erhalten. Ebenso sei es ungenau, zu sagen, daß wir die Freiheit des Willens, welche Adam vor der Sünde gehabt, durch Christum wiedererlangt hätten. Als daher die Bischöfe aus den Kirchenprovinzen Lyon, Vienne und Arles im Jahre 855 zu Valence zu einer Synode zusammenkamen, stellten sie im Gegensatz zu den vier Canones von Quierzy sechs andere auf, um die Ungenauigkeiten in denselben zu verbessern, und erklärten von dem freien Willen, daß er durch die Sünde des ersten Menschen geschwächt (infirmatum) und durch die Gnade Christi wieder geheilt werde, daß er aber ohne die Gnade

---

[1] L. c.: Habent itaque omnes homines, etiam qui alieni sunt a Christo liberum arbitrium; sed tale quale isti Patres ostendunt, id est in praevaricatione Adae infirmatum, naturali possibilitate et innocentia spoliatum . . . Habent omnes homines naturaliter mentem rationalem et intellectualem, qua possint discernere ac dijudicare, cum ad rationales annos venerint, inter bona et mala, inter justa et injusta. Habent etiam naturaliter insitum arbitrium voluntatis ut eodem arbitrio possint velle mala, possint velle etiam quaedam bona, sed humana affectione ad humanam societatem atque honestatem pertinentia, quae eadem humana affectione vel propter aliqua temporalia commoda appetuntur, vel propter ipsam solummodo vitae honestatem. Weiter wird *Aug.* tract. 40 in Joann. citirt.

[2] Ib.: In talibus igitur bonis et viget et excellit humanae voluntatis arbitrium, in quantum ut dictum est, naturali bono adjuvatur. Sed ut ipsum voluntatis arbitrium divina affectione, divina bona amet, intelligat, recipiat, exerceat et perseveranter teneat, non propter aliqua temporalia commoda, sed propter praemia aeterna; nec propter solam viae aeternae beatitudinem: ut haec arbitrium voluntatis humanae possit velle, possit agnoscere, possit accipere, possit habere, nullatenus valet nisi divinae inspirationis gratia incitetur, illuminetur et adjuvetur ac velut ex mortuis ad vitam resuscitetur: quia et revera illa humana vita humana affectione acta, hominibus videri potest quasi vita, sed Deo mortua est.

[3] Cap. 12.

Gottes weder im Urzustande, noch auch jetzt irgend etwas wahrhaft Gutes, d. h. für den Himmel Ersprießliches, leisten könne[1]. Das letztere bemerkten die Bischöfe, weil sie im ersten Kanon von Quierzy die Erwähnung der Gnade Gottes zur Unterstützung und Erhebung des freien Willens für den Urzustand vermißten.

5. Die nähere Auffassung der Prädestination hing mit der erwähnten Erklärung über den freien Willen in mancher Hinsicht zusammen. Eine der ersten Fragen bei der Präscienz und Prädestination ist immer die gewesen, ob dabei die Freiheit des Willens auf Seiten des Menschen bestehen bleiben könne, oder ob alles menschliche Ringen und Streben nach dem Guten überflüssig sei, weil Gottes Voraussicht und Prädestination doch erfüllt werde, möge der Mensch das Gute oder das Böse thun. Solche Folgerungen warf man dem Gottschalk vor und betonte daher von Seiten seiner Gegner die Freiheit auch im gefallenen Zustande[2]. Allein die Gegner des Hinkmar wiesen derartige prädestinatianische Irrthümer ebenso entschieden zurück, als Hinkmar und Rhabanus. So die Verfasser der Schrift De tenenda veritate scripturae[3].

Von der anderen Seite mußte man fragen, in welcher Beziehung denn die Voraussicht der freien Handlungn des Menschen zur Prädestination stehe. Das erste Kapitel von Quierzy lautete darüber: Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, hob also wenigstens die Voraussicht Gottes als voranleuchtendes Moment für die Prädestination hervor. Daran wird in der Schrift De tenenda veritate getadelt, daß bei der Auserwählung nur die Voraussicht, nicht aber der gnädige und freie Wille Gottes erwähnt sei, indem Gott nicht etwa in Folge vorhergesehener Verdienste, sondern aus Gnade und freiem Wohlwollen auserwähle und prädestinire. In dieser Hinsicht wird an der Lehre des hl. Augustin festgehalten, und die Prädestination als eine solche zum ewigen Leben und zur Gnade erklärt[4]. Da-

---

[1] Can. 6.

[2] Siehe Rhabanus (ep. 6. ad Heberardum, Migne l. c. p. 1554): De cetero quoque, quia divulgatum in istis partibus constat quendam sciolum, nomine Gotescalcum, apud vos manere, qui dogmatizat quod praedestinatio Dei omnem hominem ita constringat, ut etiamsi quis velit salvus fieri . . . . frustra et incassum laboret, si non est praedestinatus ad vitam, quasi Deus sua praedestinatione cogat hominem interire.

[3] Cap. 5: Nam si haec praedestinatio divini judicii esset merito alicui violenta vel injusta, vel praejudiciaria, merito injustum Deum argueret: immo de illo, apud quem non est iniquitas, nullatenus credi deberet. Cum autem manifestissime non sit violenta, quia nullum compellit, ut malus sit, et aliud esse non possit, non sit injusta, quae illos tantummodo, qui suo vitio in malis perseveraverint, punit.

[4] Ib. cap. 4: Sed hoc nos movet, cur in hac definitione, qua per gratiam Dei et electi ad vitam aeternam, et vita aeterna iisdem electis creditur praeparata, ipsos tamen electos absque ulla commemoratione gratiae secundum praescientiam suam Deus elegisse dicatur: quasi gratia sit, quod electi perveniant ad vitam, gratia quod vita aeterna illis est praeparata. Ut autem eligerentur non fuisse gratiam, sed tantummodo praescientiam. Quod manifeste contrarium est Catholicae fidei, quia omnipotens Deus in electione eorum, quos praedestinavit et vocavit ad vitam aeternam, non eorum bona merita praescivit, tanquam ideo eos elegisset, quia ex semet-

gegen wird ausdrücklich die Voraussicht der rein menschlichen guten Handlungen als alleiniger Grund der Auserwählung bestritten. Andererseits weist Rhabanus ausdrücklich auf die scientia media hin, zwar nicht, um daraus die Prädestination zum ewigen Leben vollständig zu motiviren, aber wohl, um daraus in manchen Fällen die Vorenthaltung einzelner Gnaden in etwa zu erklären und mit der göttlichen Güte in Einklang zu bringen [1].

Die Prädestination zur ewigen Verwerfung ist dagegen denjenigen Theologen, welche für die gemina praedestinatio stritten, eine solche zur Strafe und daher immer abhängig von der Voraussicht der Sünde. Das gilt auch von dem Verwerfungsdecrete in Betreff des ganzen, in Adam gefallenen Menschengeschlechts; dieses Decret ist nicht bloß der Mangel der Prädestination zum ewigen Leben, wie Hinkmar meinte, sondern die Prädestination zur Strafe, also eine positive Reprobation [2].

§ 98.

(Fortsetzung.)

Die Betheiligung des Erigena an dem Prädestinationsstreit und die Widerlegung desselben durch den hl. Prudentius.

A. Der Ausgleich zwischen den Theologen der verschiedenen Richtungen in der Prädestinationslehre wurde dadurch erschwert, daß sich eine ganz fremdartige Stimme in den Streit mischte — Erigena, ein aus Irland gebürtiger und an dem Hofe des fränkischen Königs angesehener Theologe, dem weder Geist und Talent noch Gelehrsamkeit, aber wohl aufrichtiger Glaube und Sinn für genaue und scharfe Auffassung des Dogmas abzusprechen ist. Hinkmar, der Erzbischof von Rheims, veranlaßte ihn nämlich zur Abfassung einer Gegenschrift gegen Gottschalk, betitelt De praedestinatione. Was in seinem größeren und späteren Werke De divisione naturae auf jeder Seite hervorleuchtet, nämlich eine rationalistische Richtung mit einer Neigung zum Pantheismus, wozu er durch übertriebene Verfolgung neuplatonischer Ideen und einer falschen, durch Pseudodionysius genährten Mystik gekommen war — das sehen wir auch in der genannten Schrift über die Prädestination. Die häufigen Citate aus der heiligen Schrift und den Schriften der Väter zeugen wohl von dem Bestreben des Verfassers, seine Speculation mit dem Glauben in Einklang zu bringen. Allein dieß ist ihm nicht gelungen; vielmehr tritt selbst für den nur in etwa Kundigen überall der Widerspruch mit dem Glauben hervor.

So kommt schon zu Anfang dieser Schrift ein Anklang an Rationalismus vor [3], dicht neben einer Betonung des Glaubens. Sodann geht er zu seinen

ipsis bonos futuros praesciret; sed ipsa electio, ut ex massa perditionis vasa misericordiae fierent absque ullo bono merito, sola gratia fuit.

[1] Ep. ad Notingum (*Migne* l. c. p. 1577).

[2] De tenenda ver. cap. 6: Si enim justum judicium Dei jam in illis praecessit, et eodem justo judicio in massa perditionis sunt deputati, quomodo non tali judicio jam perditioni sunt destinati et praedestinati?

[3] Cap. 1, 1: Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

Sätzen über, wodurch er nicht etwa bloß die gemina praedestinatio, sondern die ganze christliche Prädestinationslehre beseitigt und in den Pantheismus verflüchtigt, obwohl er dieselbe als eine Lehre des christlichen Glaubens durch positive Zeugnisse erhärten will.

Erigena läugnet nicht nur alle realen, sondern auch alle virtuellen Unterschiede in Gott, indem Gottes Sein, Wesenheit, Erkenntniß und Wille in jeder Hinsicht auch für unsere Auffassung eines und dasselbe sein soll [1]. Ja er identificirt auch alles endliche Sein mit Gott, indem er Gott nicht etwa bloß für die Ursache, sondern für die Natur und Substanz alles Endlichen erklärt [2]. Bei einer solchen Identificirung aller Eigenschaften, sogar aller Offenbarungen Gottes mit dem göttlichen Sein konnte die Prädestination im christlichen Sinne und ihre verschiedene Beziehung auf die Guten und Bösen nicht mehr festgehalten werden. Vorherwissen und Vorherbestimmen war für ihn eines und dasselbe, weil identisch mit dem göttlichen Sein. Von dem Vorherbestimmen sagt Erigena dieß ausdrücklich [3], bemerkt jedoch zuweilen von dem Vorherwissen ganz inconsequent, daß es von dem Vorherbestimmen zu unterscheiden sei: wohl aus dem Grunde, weil er diese Bemerkung zu deutlich beim hl. Augustin vorfand, der dadurch den Vorwurf eines falschen Prädestinatianismus zurückwies. Gott wisse die Sünde wohl vorher, sagt der hl. Augustin, aber er bestimme nicht dazu vorher.

Wenn die Väter die Relationen in Gott ausdrücklich von den Eigenschaften unterschieden und für die ersteren sogar reale Unterschiede sowohl in den Personen Gottes als in seinen Werken angenommen hatten: so weiß Erigena diesen Begriff nicht anzuwenden, will zuweilen anerkennen, daß die Prädestination relative von Gott ausgesagt werde, d. h. mit Rücksicht auf die Prädestinirten, läugnet dieß aber wieder geradezu, weil die Prädestination mit der göttlichen Substanz eines sei [4].

Noch ein anderer, zweiter Grund wird von Erigena gegen die doppelte Prädestination ins Feld geführt und von dem bloß negativen Charakter der Sünde wie des Uebels entlehnt, indem die eine wie das andere Nichts (nihil) seien und daher von Gott weder prädestinirt noch auch vorhergesehen würden [5]. Auch für diese Speculation konnte er sich vornehmlich auf Pseudoareopagita berufen, obwohl auch auf Origenes, Gregor von Nyssa und Augustin, um so mehr, als sie etwas Wahres enthielt. Die Väter hatten diese Argumentation vornehmlich zu dem Behufe ausgeführt, um dem Gnosticismus wie Manichäismus gegenüber zu zeigen, daß die Sünde nicht auf Gott, die absolute Ursache, zurückgeführt werden könne, sondern aus der Freiheit der Creatur erklärt werden müsse. Diese Freiheit will nun auch Erigena,

---

[1] Cap. 2, 1: Si omne quod in Deo, Deus est: voluntas autem Dei in Deo est: Deus est igitur Dei voluntas.

[2] Ib.: Quarum enim una colligitur causa, conficitur eadem esse natura . . . . Ipsa (prima universitatis essentia) est forma omnium summa.

[3] Cap. 2, 5: Una est enim divina praedestinatio, sicut una est divina operatio, divina sapientia, divina substantia, divina voluntas.

[4] Cap. 2, 5: Conficitur, praedestinationem in Deo secundum substantiam esse, relative autem fieri non posse.

[5] Cap. 3, 3.

freilich im Widerspruch mit seinen pantheistischen Ideen, rechtfertigen[1]; allein zu ihrer vollen Geltung ließ er sie nicht kommen, obwohl er sagt[2]: der freie Wille des Menschen bewegt sich als solcher selbst oder wird von Gott bewegt. Andererseits meinte er, daß der Mensch im Urzustande aus sich seinem Willen die rechte Richtung auf Gott geben konnte — läugnet also die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu dieser Erhebung des Menschen zum Uebernatürlichguten. Jedenfalls aber wollte er mit diesem Argumente nicht nur die Prädestination zur Sünde, sondern auch die zur Strafe beseitigen. Die Nichtauserwählten werden nach ihm bloß in der massa damnabilis zurückgelassen, weil auch die Strafe Nichts (nihil) sei[3]. Von der Sünde hatten die alten Väter allerdings den Nachweis geliefert, daß das Wesen derselben in der Privation eines seinsollenden Gutes bestehe. Dasselbe muß man auch von der Strafe im materialen Sinne behaupten, weil das in der Strafe verhängte Uebel (malum) materialiter der Mangel eines Gutes ist. Aber formaliter ist die Strafe die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit; und eben dieß wird von Erigena übersehen. Er will beweisen, daß die Strafe ebenso wie die Sünde nur etwas Negatives und die einfache Fortsetzung der Sünde oder die natürliche Frucht und Reife derselben sei. Die Strafe soll sich daraus allein ergeben, daß die freie Creatur die Mitgeschöpfe nicht zu dem Zwecke gebraucht, wozu Gott sie bestimmt hat, und durch diesen Mißbrauch sich selbst bestimmte Güter vorenthält und entzieht. Wie derjenige, welcher die Strahlen der Sonne nicht zu dem Zwecke benutzt, wozu sie von Gott bestimmt sind, nämlich die irdischen Dinge zu beleuchten, zu erwärmen und zu beleben, sondern diesem Zwecke entgegen, etwa direct in dieselben hineinsieht — das Augenlicht, statt es zu kräftigen, verliert: ebenso soll der Unmäßige durch die unordentliche Befriedigung der Sinnlichkeit Ueberdruß und Ekel vor den sinnlichen Genüssen von selbst erzeugen und davon die einzige Strafe erhalten.

Erigena denkt sich das höllische Feuer daher ebenso wie das gegenwärtige Feuer der Sonne, ja als identisch mit demselben und meint, daß es sowohl den Verdammten als den Seligen des Himmels zur Wohnstätte diene. An sich soll es zum Schmuck und zur Ergänzung des Universums gehören; aber die Verdammten machen mit ihrem freien Willen daraus einen Ort der Qual und der Schmerzen[4]. Um dieß annehmbar zu machen, behauptet Erigena,

---

[1] Cap. 5. sqq.

[2] Cap. 6, 7: Restat plane, humanam voluntatem aut a se ipsa moveri, aut ab ea, quae eam condidit.

[3] Cap. 13, 4: Teneat sana fides praedestinatorum, electorum, filiorum Dei hanc inconcusse regulam, ut quotiescunque vel audierint vel legerint praedestinatos ad malum, ad poenas, ad interitum seu supplicium, nihil aliud sentiant nisi non praedestinatos, sed a massa damnabili merito peccati originalis atque proprii non esse separatos, ideoque impie vivere permissos relictos, subinde aeterno igni plectendos.

[4] Cap. 17, 7: Sic nimirum ignis ille aeternus, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus, nullo modo ad hoc creatus, praesertim si quartum mundi elementum sit; probabilius creditur ad universitatis integritatem, quam Deus faciendam praevidit, esse creatus, quam ad urendum apostatam, cui sua superbia sufficeret ad tormentum.

daß die unsterblichen Leiber aus einer ätherischen Materie beständen, und daß auch die Teufel einen derartigen Leib erhalten hätten.

B. Die im Vorstehenden skizzirten Gedanken des Erigena über die Prädestination konnten für die damaligen Streitigkeiten über diesen Gegenstand kein neues Licht bringen, sondern nur das vorhandene trüben und die Geister verwirren. Der hl. Prudentius, Bischof von Troyes, übernahm die Widerlegung der genannten Schrift in einem Buche unter demselben Titel [1].

1. Die Argumentation des Erigena, welcher aus der absoluten Einfachheit Gottes auf die Einheit der Prädestination schloß, findet er nicht einmal stichhaltig, um so weniger hinreichend zur Verwerfung der gemina praedestinatio, welcher Ausdruck bei kirchlichen Theologen vielfach vorkommt. Die Prädestination bezeichnet nämlich nicht die Wesenheit Gottes, sondern die Wirkung eines Willensactes und eine Relation Gottes zu derselben; mit Rücksicht auf diese Willensacte gebietet die Einfachheit Gottes keineswegs, jegliche Mehrheit zu läugnen. Die Prädestination ist nicht identisch mit Gott und mit seinem einfachen Wesen, sondern eine Relation Gottes zu seinen Geschöpfen [2].

2. Der freie Wille des Menschen darf ungeachtet der von Ewigkeit her fixirten Vorherbestimmung nicht als aufgehoben betrachtet werden; er allein erklärt uns die Möglichkeit der Sünde, indem Gott der Urheber derselben nicht sein kann. Wohl ist Gott der Urheber der Strafen, aber so, daß seine Gerechtigkeit durch die Sünde zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung herausgefordert wird. Die verdienende oder mißverdienende Ursache der Strafe ist also der Mensch, wenn er durch die Sünde Gottes Gebot übertritt, seine Zwecke zu vereiteln sucht und so seine Gerechtigkeit zur Reaction herausfordert [3].

Geschwächt ist freilich der freie Wille des Menschen zum Guten im gefallenen Zustande, und er bedarf deßhalb der unterstützenden Gnade [4]; aber er ist der vorangehenden Gnade auch in absoluter Weise bedürftig zu jeglichem Anfang im Guten [5], d. h. im Uebernatürlichguten.

3. Der negative Charakter des Bösen und der Sünde darf nicht dahin verstanden werden, daß sie bloß aus einer Unvollkommenheit sich ergebe und als solche in einer bloßen Vorenthaltung eines Gutes von Seiten Gottes ihren Ursprung habe. Der Engel wie der Mensch ist vielmehr gut von Gott erschaffen worden, und der eine wie der andere hat die Sünde aus seinem freien Willen, mit dem er sich gegen Gott empörte, selbst erzeugt [6].

In entsprechender Weise ist das, was Christus als Lösepreis für die Sünde dargebracht hat, mit freiem Willen von ihm geleistet worden und nicht

---

[1] Abgedruckt ist dieselbe in der Bibl. max. T. 15. p. 467 sqq.

[2] L. c. p. 477.

[3] Cap. 3. p. 479: Quibus omnibus patenter indicatur Deum nec esse auctorem nec causam esse peccati; malorum vero, id est, poenarum quarumlibet atque afflictionum autorem quidem fideliter praedicari: causam vero eorum peccatores eorumque peccata nullatenus dubitari.

[4] Ib. cap. 4. p. 481.

[5] Cap. 5. p. 495: Compellitur utique ut velit libere, utique coelitus boni voluntate percepta, deinceps libera teneatur divinitus, atque fulciatur ne frustra velit.

[6] Cap. 9. p. 505: Quibus auctoritatibus suscipiendis ac per omnia venerandis sole lucidius claret, et Angelum et hominem perfectos conditos, ruinamque eorum non de imperfectione eorum naturae, sed de abusione liberae voluntatis accidisse.

etwa die Frucht der Unvollkommenheit seiner menschlichen Natur. Weil er als der Sohn Gottes im Menschengeschlecht erschien und die menschliche Natur in sich aufnahm, unterlag er nicht mit Nothwendigkeit oder von Natur aus dem Tode; sondern er hat ihn mit freiem Willen übernommen [1].

4. Die Behauptung Erigena's, Gott sehe die Sünde, weil sie ein Nichts sei, nicht vorher, ist eine unerhörte [2] und ebenso unrichtig als die, daß alles, was Gott vorhersehe, mit Nothwendigkeit geschehe. Die Unfehlbarkeit, womit Gott das Zukünftige erkennt, schließt wohl eine gewisse Nothwendigkeit in sich, aber keine vorangehende, wodurch die freie Wahl unmöglich wird. Gott sieht das Zukünftige mit Unfehlbarkeit vorher, weil es sicher mit Freiheit geschehen wird [3]. Der hl. Anselm und die übrigen Scholastiker nannten diese Nothwendigkeit eine nachfolgende.

5. Gott prädestinirt nicht zur Sünde; denn diese ist die alleinige freie That der Creatur; aber er prädestinirt wohl zur Strafe, weil in der Strafe eine positive Offenbarung seiner Gerechtigkeit zu Stande kommt. Daher ist es unrichtig, die Strafe als eine reine Negation aufzufassen. Es gibt nämlich nicht nur eine solche Strafe, welche der Mensch mit seinem freien Willen sich selbst durch die Sünde auflabet, indem er sich der übernatürlichen Güter beraubt und sich an den natürlichen beschädigt; es gibt auch eine Strafe, welche Gott verhängt und in positiver Weise bewirkt [4]. Diese Strafe trifft nicht etwa bloß den Willen, sondern auch die Natur des Menschen [5].

6. Ganz unbegründet findet der hl. Prudentius die Hypothese des Erigena, daß dasselbe Feuer nicht bloß der Ort für die Verdammten, sondern auch für die Seligen sein soll; derartiges werde nirgends in den heiligen Schriften angedeutet [6]. Ebensowenig spricht irgend ein Grund dafür, daß das höllische Feuer mit dem jetzigen materiellen von einer und derselben Natur oder Beschaffenheit sei, wenn auch alle Gründe dafür sprechen, daß es ein materielles sein wird [7].

Von einem ätherischen Leibe für die Auferstandenen berichtet die heilige Schrift nicht: wohl aber lehren die Väter in Uebereinstimmung mit der heiligen

---

[1] Ib. p. 506: Qui igitur potestate se animam ponere demumque resumere testatur, profecto non necessitate imperfectionis, sed potestate propriae voluntatis mortem se subiisse demonstrat.

[2] Ib. cap. 10. p. 509.

[3] Ib. cap. 11. p. 521: Praedestinatio Dei, sicut et praescientia nullam vim futuris ingerit, nullam necessitatis violentiam importat: quamvis enim quidquid Deus praescivit et praedestinavit, ita nec omnino aliter necesse sit fieri: non tamen ideo, quia praescita vel praedestinata sunt, fiunt; sed quia futura indubitabiliter sciebantur, praescita ac praedestinata potentissime intelliguntur. Non ergo ideo fit aliquid, quia Deus praescivit, sed ideo ille praescivit, quia futurum scivit .... Praedestinavit igitur Deus peccantem ad supplicium aeternum, secundum id quod eum praescivit male victurum, et in malis operibus obstinatissime perseveraturum.

[4] Ib. cap. 16. p. 556: Alia est ergo cruciatio perversae voluntatis, dum ea quae male aut indigne appetit, habere non sinitur, quod tamen ad cruciatum volentis referunt; alia cum hic vel postmodum anima et corpus manifestis atque evidentibus tormentis afficitur.

[5] Ib. p. 557: Quocirca jure punitur natura, cujus est totum, quod sua propria voluntate delinquitur.

[6] Ib. cap. 17. [7] Ib. c. 19. p. 580.

Schrift, daß derselbe Leib, den wir hier auf Erden getragen haben, im andern Leben mit Unsterblichkeit bekleidet, daß er der Materie, den Bestandtheilen und seinen Gliedern nach numerisch derselbe mit dem gegenwärtigen sterblichen sein wird[1].

§ 99.

(Fortsetzung.)

Die Synodalbeschlüsse von Valence, Langres und Tousi in den Prädestinationsstreitigkeiten und die Schrift Hinkmar's über die Prädestination.

Die im Vorhergehenden entwickelten verschiedenen Erklärungen und Ansichten der fränkischen Theologen kamen auch auf den damaligen Synoden zum Ausdrucke. Zu Quierzy (853) hatte die Partei des Hinkmar und Rhabanus ihre Ansicht in den vier oben schon genannten Sätzen formulirt. Dieselben wurden 854 der Kirche zu Lyon zugeschickt und fanden hier Widerspruch. Der damalige Erzbischof, der hl. Remigius, verfaßte in Gemeinschaft mit seinem Klerus die schon erwähnte Gegenschrift De tenenda veritate scripturae und veranlaßte die unter seinem Vorsitze gehaltene Synode von Valence (855), den vier Kapiteln von Quierzy sechs andere entgegenzustellen[2]. Die erstgenannten vier Kapitel werden ebenso wie andere 19 Sätze, die man aus der Schrift des Erigena gezogen hatte, verworfen, und im sechsten Kapitel die letzteren deutlich genug als ineptae quaestiunculae Scotorumque pultes (Brei des Skotus und seiner Genossen) bezeichnet, welche die Reinheit des Glaubens trüben.

Zudem wurden dem sechsten Kapitel, wie Hinkmar (De praed. c. 22) schreibt, noch sieben Regeln beigefügt, welche Remigius im zehnten Kapitel der Schrift De tenenda veritate scripturae zusammengestellt hatte, um der Lehre der Väter gemäß dadurch die Prädestination in etwa zu erklären. Diese Beschlüsse wurden dem Kaiser Lothar und von diesem kurz vor seinem Tode

---

[1] Ib. p. 583: Veritas utique carnis et ossium quantumlibet glorificandorum in illa resurrectionis gloria ab omnibus concorditer praedicatur, et a nullo aethereae qualitatis immutatio perdocetur. Pag. 584: Omnium itaque orthodoxorum ita resurrectionis corporum humanorum concors sententia est, ut in vera, immo eadem carne, qua dissoluta sunt, atque in putredinem pulveremque redacta, in eisdem ossibus, in eisdem membris, eisdemque officiis resurrectura credantur, addita omnibus immortalitate.

[2] Die Aehnlichkeit dieser Kapitel mit der citirten Schrift De tenenda immobiliter veritate scripturae ist nicht zu verkennen; beide hat Remigius später dem Kaiser übergeben, wie Hinkmar in dem seinem Werke De praed. vorangedruckten Briefe an den Kaiser berichtet. — Das erste Kapitel von Valence ist im allgemeinen gegen die Neuerungen auf dem Gebiete des Glaubens gerichtet. Im 2 heißt es: Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi ..... fideliter tenemus .... bonos praescisse (Deum) omnino per gratiam suam bonos futuros et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos; malos praescisse per propriam malitiam malos futuros et per suam justitiam aeterna ultione damnandos. — Cap. 3: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem. — Cap. 4: Illud nobis fideliter tenendum ac docendum placet ....., quod pro illis hoc datum pretium (Christi) teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit: ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Vgl. Hefele, C.-G. 4, 184.

dem fränkischen König Karl 855 übersandt, der sie bei einer Zusammenkunft auf der Villa Nielfa dem Erzbischof Hinkmar zustellte. Darauf schrieb dieser sein erstes, verloren gegangenes Werk De praedestinatione, von welchem nur der einleitende Brief an Karl erhalten ist. Er beklagt sich darüber, daß man die Sätze aus Erigena's Schrift, die man wohl ad cujusdam (des Erigena) opinionem infamandam, d. h. wohl nicht ganz getreu zusammengestellt habe, mit den Kapiteln von Quierzy in den Synodalacten von Valence verbunden und ersteren einen verkehrten Sinn untergelegt habe. Zur weiteren Verhandlung berief Karl der Kahle eine Synode nach Savonières bei Toul. Doch bevor diese zu Stande kam, hielt man im südlichen Gallien eine Vorsynode zu Langres (in Andemantunno Lingonum), erneuerte hier die sechs Kapitel von Valence, indem man im vierten Kapitel den Tadel über die Synode von Quierzy und im fünften Kapitel die Stelle Hebr. 10, 26 fallen ließ, im übrigen aber auch die oben genannten sieben Regeln des heiligen Remigius über die Prädestination beifügte[1]. Nun wurde am 14. Juni 859 eine Nationalsynode zu Savonières bei Toul gehalten. Der hl. Remigius legte hier die Kapitel von Langres vor, und als Hinkmar dagegen auftreten wollte, lenkte ersterer den Streit durch die Erklärung ab, daß man die Sache auf der nächsten Synode zum Austrag bringen wolle.

Der jansenistische Theolog Maugin[2] will behaupten, daß Papst Nicolaus I die Beschlüsse der Synode von Savonières und damit auch die von Valence genehmigt habe; allein dieß erwähnt nur der einzige Prudentius in seinen Annalen de anno 859[3].

Die Beschlüsse von Langres nebst 77 Kapiteln aus der Gegenschrift des hl. Prudentius gegen Erigena wie das genannte Buch des hl. Remigius De tenenda etc. wurden dem König Karl übergeben und von diesem an Hinkmar gesandt. Das war für letzteren die Veranlassung, sofort 859 sein zweites Werk De praedestinatione zu verfassen[4].

Den Hauptinhalt dieser Schrift bildet die Vertheidigung der vier Kapitel von Quierzy und der Nachweis, daß der Inhalt derselben von allen Vätern gelehrt worden sei und mit der heiligen Schrift in voller Uebereinstimmung stehe. In Betreff der beiden ersten Kapitel über die Prädestination ist die Polemik gegen Remigius und Prudentius äußerst schwach, indem von Hinkmar nur die prädestinatianischen Irrthümer, denen auch die genannten fern standen, widerlegt werden. Die gemina praedestinatio wird vornehmlich aus dem Grunde als verkehrt bezeichnet, weil der hl. Augustinus in seinen späteren Schriften, namentlich in den Retractationen nur e i n e Prädestination und zwar die zum ewigen Leben kennt. Die rationellen Gründe haben zum Theile mit denen des Erigena eine Aehnlichkeit, wie wenn angeführt wird, daß das höllische Feuer an sich gut sei und nur von den Bösen selbst in etwas Quälendes verwandelt werde; daß daher der Mensch für diese Qual nicht

[1] Cf. *Hincmar.* de praed. c. 31.

[2] Veterum auctorum, qui IX seculo de praedestin. scripserunt (Paris 1650) T. II, 325.

[3] Cf. *Migne* T. 126. 70, wo Hinkmar dieß in seiner ep. 9. ad Egilon. als eine irrige Nachricht des Prudentius mittheilt.

[4] Abgedruckt ist dasselbe bei *Migne* T. 125.

prädestinirt werde, sondern sich selbst bestimme [1]. Hier wird von Hinkmar übersehen, was die Theologen der anderen Partei deutlich genug hervorhoben, daß der gerechte Gott ebensowohl die Bösen für die Qual, als eine Qual für die Bösen bestimmt habe, damit seine Gerechtigkeit verherrlicht werde. Ebenso wenig beweist er die Einheit der Prädestination durch das Argument, daß in Gott Sein, Wissen und Prädestination Eines seien [2], noch auch ist die von ihm festgehaltene Distinction gerechtfertigt: Gott bestimme wohl die Strafe für die Bösen, aber nicht die Bösen für die Strafe [3]. Die Voraussetzung, daß man durch die Annahme des letzten Satzes Gott als den Urheber des Bösen hinstelle, ist offenbar unrichtig [4].

Wichtiger ist die Vertheidigung des dritten und vierten Kapitels von Quierzy, des Satzes, daß Gott das Heil Aller wolle, und daß Christus für Alle sein kostbares Blut vergossen habe. Für diese Sätze wird eine Menge von Stellen der heiligen Schrift und von Aussprüchen der Väter angeführt, sodann auf die Sitte der Kirche hingewiesen, am Charfreitage für Alle zu beten, und zuletzt gezeigt, wie die entgegengesetzten prädestinatianischen Ansichten die Güte und Gerechtigkeit Gottes verletzten [5].

Demgemäß sucht Hinkmar die Reprobation als den Entschluß Gottes, eine bestimmte Anzahl von Menschen in der massa perditionis zu belassen, somit als eine negative, aber zugleich als einen Act der Gerechtigkeit Gottes zu begreifen.

Im Uebrigen konnte man den Hinkmar des Semipelagianismus nicht beschuldigen. Er sucht überall die Uebereinstimmung der Kapitel von Quierzy mit der orthodoxen Kirchenlehre nachzuweisen, obwohl er eine vollständige Widerlegung aller Einwendungen, welche der hl. Remigius und Prudentius erhoben hatten, nicht gegeben hat. Ueber manche Einwendungen, wie über die, daß nach seinen Sätzen auch der Antichrist von den Verdiensten Christi profitiren müsse, geht er hinweg und hat überhaupt seine Gegner nur in soweit besiegt, daß er die Kapitel von Quierzy gegen die Vorwürfe der Heterodoxie rechtfertigte und durch sie, namentlich durch die beiden letzten Kapitel, einem unberechtigten Vordringen des Prädestinatianismus entgegenarbeitete.

Gerade dasselbe Verdienst um die Kirchenlehre muß der bald folgenden Nationalsynode von Tousi 860 zuerkannt werden; sie hat den Streit über die

[1] De praed. c. 12: Et ignis tremendi judicii, qui judicem venturum praeibit, inflammabit in circuitu inimicos ejus, et erit sanctis obviam illi euntibus pervius. Sed et sol iste visibilis mundum illuminat, et infirmis oculis nocet, non ex se, sed ex passionibus oculorum ..... Sic et spiritibus refugis et hominibus reprobis, operatione sua malus fit ignis aeternus, creatione divina bonus. Ad quod etiam malumi, videlicet mortem sine morte, non est homo a Deo praedestinatus, sicut nec ad animae mortem vel corporis.

[2] Cap. 19, 108.

[3] Ib. p. 110: Reprobi autem non a Deo praedestinentur ad poenam, sed retributione justitiae illis poena praedestinetur aeterna.

[4] De praed. epilogus c. 3, 366.

[5] De praed. c. 26, 207: Ita redemptor justus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis, omnes ex generali massa perditionis genitos vult salvos fieri, quia bonus est: sed quosdam in eadem massa perditionis judicio deserit quoniam justus est, quosdam a perditione cunctis debita dono gratiae liberat, quia misericors est.

Prädestination im Sinne Hinkmar's durch ein von diesem verfaßtes und am 20. October 860 publicirtes Synodalschreiben beendet; indem darin von den Ausdrücken: una aut gemina praedestinatio Abstand genommen wird, aber im Uebrigen die Kapitel von Quierzy wiederholt werden[1].

§ 100.

Die Lehre über die Gnade und Prädestination beim hl. Anselm, Petrus Lombardus und dem hl. Bernhard.

In den nun folgenden Jahrhunderten des Mittelalters hat die Lehre von der Gnade zwar eine reichere Entfaltung gefunden, als die von der Prädestination; aber auch letztere ist nicht unbedacht geblieben.

A. Der hl. Anselm ergriff fast sämmtliche schwierige Probleme der Theologie, um seinen Tiefsinn an der speculativen Durchdringung derselben zu erproben. Das Geheimniß von der Prädestination war dasjenige, dem er seine letzten Kräfte und seinen Schwanengesang in der Schrift De concord. praesc. Dei etc. widmete. In der ersten Quästion wird der Versuch gemacht, die ewige und untrügliche Voraussicht Gottes mit dem freien Willen der geistigen Geschöpfe in Einklang zu bringen — ein Versuch, der nicht der erste bei den mittelalterlichen Theologen war[2]. Die zweite zieht die Prädestination in Untersuchung und verwerthet das Resultat der ersten: daß Gott, wenn er die zukünftigen freien Handlungen unbeschadet ihrer Contingenz mit Unfehlbarkeit vorhersehe, auch zu eben denselben prädestiniren kann, indem er gerade das prädestinirt, was und wie es in seinem Vorherwissen von Ewigkeit her gegeben ist[3]. Damit soll gesagt sein, daß die Wirkungen der Prädestination in der Zeit vor ihrem Wirklichwerden contingenter Natur sind, d. h. wirklich werden können oder nicht, wenn man auf ihre Verursachung durch den freien Willen der Geschöpfe sieht; daß dieselben Wirkungen aber von Ewigkeit her durch Gott vorhergesehen und angeordnet und in soweit unabänderlich und nothwendig kraft einer *nachfolgenden* Nothwendigkeit sind. Die weitere Frage ist daher, wie an der Ausführung oder an den Wirkungen der Prädestination, an der Begnadigung und Beseligung nicht nur die göttliche Wirksamkeit, sondern auch die freie Mitwirkung des Menschen betheiligt sei, ohne daß der eine Factor den andern beseitige. Das ist der Vorwurf für die dritte Quästion. Indeß daß der heilige Lehrer für die Lösung dieser Frage Erkleckliches geleistet oder gar neue Wege geöffnet habe, kann man nicht behaupten. Neben der vorangehenden und nachfolgenden Gnade wird bei Erwachsenen die Nothwendigkeit der freien Mitwirkung und an dieser zunächst die Kraft oder das Vermögen des freien Willens, sodann der Habitus und

---

[1] *Mansi* T. 15, 563 — *Migne* 126, ep. Hincm. 21. p. 122.

[2] Siehe oben S. 438 f.

[3] L. c. c. 3: Et sicut praescientia quae non fallitur, non praescit nisi verum sicut erit, aut necessarium aut spontaneum: ita praedestinatio quae non mutatur, non praedestinat nisi sicut est in praescientia. Et quemadmodum quod praescitur, licet in aeternitate sit immutabile, tamen in tempore aliquando, antequam sit, mutari potest: ita est de praedestinatione.

zuletzt der, Act desselben (instrumentum, affectio et usus liberi arbitrii) hervorgehoben. Wie das Vermögen des freien Willens, so sind auch einige Habitus desselben unverlierbar, weil von Gott bei der Schöpfung dem Vermögen eingepflanzt, und dazu gehört das habituelle Wollen der eigenen Seligkeit; wogegen das habituelle Wollen der Gerechtigkeit vom Menschen errungen werden muß und etwas Verlierbares ist.

B. Einen kräftigen Anstoß für die Vertiefung der Gnadenlehre gab Petrus Lombardus durch eine besondere Auffassung von der heiligmachenden Gnade. Dieselbe fand zwar nicht Aufnahme in den kirchlichen Schulen, sondern eine allgemeine Bekämpfung und Verwerfung, aber sie veranlaßte doch vielfache Discussionen und Erörterungen über den Centralpunkt der Gnadenlehre.

1. Seine eigenthümliche Auffassung von der heiligmachenden Gnade ist nämlich die, daß der heilige Geist selbst nicht etwa bloß eine Gnade (donum) und zwar die unerschaffene Gnade zu nennen sei, was der Ausdrucksweise der heiligen Schrift (Röm. 5, 5) und der Väter (Aug. de trin. 15, 26) entspricht, sondern daß diese unerschaffene Gnade mit der eingegossenen Charitas und der heiligmachenden Gnade identisch sei [1]. Wenn dem entgegenzustehen scheint, daß die Charitas in uns erhöhet werde, was doch vom heiligen Geiste nicht ausgesagt werden könne: so wird dieß vom Lombarden dahin gedeutet, daß der Gerechte in höherem Grade am heiligen Geiste Antheil gewinne. Freilich werden nicht alle Tugenden oder habituellen sittlichguten Zustände vom Verfasser geläugnet, sondern nur für die Charitas eine Ausnahme in der Absicht aufgestellt, um sie über alle übrigen Tugenden zu erheben. Zu den Acten des Glaubens und der Hoffnung soll sich also die Seele mit Hülfe des ihr innewohnenden guten Habitus und mit Hülfe der actuellen Gnade Gottes emporschwingen, oder es soll uns der heilige Geist zu diesen Tugendacten bewegen. Allein den Act der Charitas soll der heilige Geist in der Seele des Gerechtfertigten ohne Vermittlung einer Tugend oder eines eingegossenen Habitus bewirken [2]. Der Verfasser ist sich wohl bewußt daß die meisten Theologen in dieser Auffassung nicht mit ihm übereinstimmen, aber er meint auf diese Weise von der des hl. Augustin nicht abgewichen zu sein. Im Folgenden wird sich zeigen, wie die späteren Scholastiker sich zu dieser Ansicht gestellt haben.

2. Die Glaubenssätze über die Gnade, welche der heilige Augustin gegen die Pelagianer zu vertheidigen hatte, kommen auch beim Lombarden zur Sprache [3]. Im Uebrigen wird die Gnade in die gratia gratis dans, welche

---

[1] Sentt. 1. dist. 17, 2: His autem addendum est quod ipse idem Sp. s. est amor sive charitas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae charitas cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Sp. s. dicitur mitti vel dari nobis.

[2] Ib. n. 18: Ad quod sane dici potest quia alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est Sp. s., mediantibus virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est, credere fide media, ut actum spei, id est, sperare media spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum, sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus.

[3] Sentt. 2. dist. 24—29.

Gott selbst ist, und in die gratia gratis data, die actuelle Gnade im allgemeinen, eingetheilt [1]. Die erst genannte Bezeichnung hat sich in der Schule nicht eingebürgert.

Noch mehr ist hervorzuheben, daß beim Lombarden in der Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade der Unterschied zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken auch dem Ausdrucke nach berührt wird. Einestheils wird zwar bloß behauptet, daß der natürliche Wille des Menschen nur mit einigen Regungen, aber noch nicht in wirksamer Weise auf das Gute gerichtet ist [2]. Allein anderntheils werden einige gute Werke schon vor der Gnade anerkannt und als Acte der natürlichen Tugenden bezeichnet, die für das ewige Leben noch keine unmittelbare Bedeutung haben [3]. Damit hängt die Lehre von den Verdiensten für den Himmel zusammen, welche die Gnade als das vornehmliche Princip zur Grundlage haben, aber außerdem die freie Mitwirkung auf Seiten des Menschen voraussetzen und von übernatürlichen Motiven des Glaubens getragen sein müssen [4].

3. Die Prädestination und Reprobation werden im Anschluß an den hl. Augustin erklärt und erläutert. Demgemäß ist die Prädestination der von Ewigkeit her gefaßte Rathschluß der Auserwählung zum ewigen Leben, welcher besonders zwei Wirkungen in der Zeit zu seinem Gefolge hat: die Begnadigung und die Beseligung. Sie selbst hat die Voraussicht der menschlichen Verdienste nicht zur Grundlage, sondern bewirkt die Verdienste [5]. Anders verhält es sich mit der Reprobation. Diese ist die Voraussicht der Sünden der Nichtauserwählten und die von Ewigkeit her beschlossene Vorbereitung ihrer Verdammung [6]. Sie geht daher von einer Voraussicht und Zulassung aus und ist nicht die Ursache der Sünde und des Bösen, wie die Prädestination die Ursache des Guten ist [7].

C. Der hl. Bernhard († 1153), hervorragender in der mystischen als in der scholastischen Theologie, darf als Glied in der Kette der Kirchenlehrer an diesem Orte nicht übergangen werden, weil er eine besondere Schrift De gratia et libero arbitrio verfaßt hat. Dieselbe beschäftigt sich mehr mit der Freiheit und dem freien Willen des Menschen, als daß die bereits vor ihm angeregten schwierigen Fragen über die heiligmachende Gnade weiter verfolgt oder auch nur berührt worden wären. Dagegen wird die Freiheit des Willens als ein wesentlicher Vorzug des Menschen vor den sinnlichen Geschöpfen, als verbunden mit und begleitet von der vernünftigen Erkenntniß, als Ebenbildlichkeit mit Gott, als Princip des sittlich Guten und Bösen, des Verdienstes und Mißverdienstes, als Freiheit von Nöthigung erklärt, aber nicht deutlich

---

[1] Ib. dist. 27, 4. [2] Ib. dist. 24, 5.

[3] Ib. dist. 41, 3: Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut ajunt. Nam si quis Judaeus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit *naturali* pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

[4] Ib. dist. 27, 4. [5] Sentt. 1. dist. 40, 2.

[6] Ib. n. 4: Ita reprobatio Dei quae ab aeterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur, quorum alterum praescit et non praeparat, id est, iniquitatem; alterum praescit et praeparat, sc. aeternam poenam.

[7] Ib. n. 5.

genug die Freiheit von innerer Nöthigung hervorgehoben, indem die auf Gott gerichtete Willensrichtung der Seligen im Himmel als freie bezeichnet wird, weil sie ihnen nicht von außen durch nöthigende Einflüsse angethan ist[1]. Die genannte Freiheit des Willens ist den geistigen Geschöpfen wesentlich und unverlierbar. Daneben gibt es aber noch andere Arten von Freiheit, besonders eine Freiheit von der Sünde und eine andere von allem Elend und aller Unseligkeit, so daß sich drei Stufen herausstellen: libertas naturae, gratiae, gloriae, auch libertas a necessitate, a peccato, a miseria, oder libertas arbitrii, consilii, complaciti von ihm genannt. Die zweite Stufe der Freiheit eignete dem Adam im Paradiese, wenigstens insoweit, als er frei war von der wirklichen Sünde und sie meiden konnte (non peccare potuit); sie eignet für eine gewisse Zeit oft auch den Gerechten hier auf Erden. Selbst die dritte Stufe, die Freiheit von aller Strafe der Sünde und von aller Unseligkeit, die himmlische Freiheit, wird einzelnen contemplativen Seelen — — hier redet der Theologe der Mystik — mitunter für einige Augenblicke in der Verzückung zu kosten gegeben[2]. Was die Nothwendigkeit der Gnade angeht, so ist die Lehre beim Lombarden genauer entwickelt als beim heiligen Bernhard. Namentlich fehlt es an einer scharf durchgeführten Unterscheidung zwischen dem übernatürlichguten Heilswerke und den eingegossenen Tugenden einerseits und dem Natürlichguten andererseits, indem die Nothwendigkeit der Gnade für jegliches Gute überhaupt gelehrt wird. Zwar besitzen wir von Natur aus Anlagen und Affectionen für die Tugenden, aber die actuelle Richtung der Anlagen auf das Gute hin soll durch die Gnade bedingt sein. Offenbar gilt dieß wohl vom Uebernatürlichguten, aber nicht vom Natürlichguten[3].

Am Schlusse seiner Schrift macht der Kirchenlehrer eine sehr treffende Bemerkung über das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit: daß das gute Werk zwar von der Gnade allein angeregt und begonnen, aber dann von der Gnade wie vom freien Willen als von zwei organisch ineinander greifenden und zusammenwirkenden Factoren ausgeführt werde, so daß die Gnade das vornehmlich wirkende Princip (ex qua) und der freie Wille das Substrat wie das werkzeuglich mitwirkende Organ (in quo) ist[4].

---

[1] L. c. cap. 10.

[2] L. c. cap. 5: Hic plane etiam in hac carne, raro licet raptimque, complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem elegerunt, quae non auferetur ab eis.

[3] Ib. cap. 6: Simplices namque affectiones insunt naturaliter nobis tanquam ex nobis: additamenta ex gratia ...... A Deo igitur velle quomodo et timere, quomodo et amare, accepimus in conditione naturae, ut essemus aliqua creatura: velle autem bonum, quomodo et timere Deum, quomodo et amare Deum accipimus in visitatione gratiae, ut simus Dei creatura.

[4] Ib. cap. 14: Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in ceteris comitetur; ac hoc utique praeveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur; ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo sic totum ex illa.

§ 101.

Die Gnaden- und Prädestinationslehre bei Alexander von Hales, dem hl. Bonaventura und Albertus Magnus.

A. Wie in der Lehre vom Urzustande, so hat Alexander von Hales auch in der Gnadenlehre einen neuen Weg zu einer schärferen Beleuchtung der Glaubenssätze geöffnet. Die aristotelische Philosophie, welche von Spanien her in die christlichen Schulen drang, übte nämlich auch auf die Gnadenlehre einen Einfluß aus. Namentlich und zunächst wurde von Alexander das Habituelle der heiligmachenden Gnade recht klargestellt und von der Zeit an in den kirchlichen Schulen nach allen Seiten erörtert. Von ihm rührt auch die Bezeichnung der heiligmachenden Gnade als gratia gratum faciens her, weil sie die menschliche Seele Gott wohlgefällig und ähnlich im übernatürlichen Sinne macht [1], indem sie die Seele zugleich mit der eingegossenen Charitas ausstattet und ihr die Fähigkeit zu verdienstlichen Werken für den Himmel verleiht. Die gratia gratis data umfaßt dagegen alle anderen actuellen wie auch habituellen Gnaden, in letzterer Hinsicht namentlich die Charismen oder habituellen Ausstattungen, welche zur Erbauung der Uebrigen und zur Verherrlichung der Kirche in den ersten Zeiten dienten.

Im Speciellen wendet sich Alexander gegen den Lombarden, weil er die heiligmachende Gnade nicht etwa bloß mit der eingegossenen Charitas identificire, sondern zugleich diese für den der Seele innewohnenden heiligen Geist erkläre. Dagegen wird von ihm die heiligmachende Gnade richtig als eine geschaffene neben der ungeschaffenen, oder neben dem heiligen Geiste, dem Urquell und Principe der Charitas, aufgefaßt und als eine der Seele verliehene übernatürliche Ebenbildlichkeit mit Gott erklärt [2]. Andererseits ist sie nicht identisch mit der eingegossenen Charitas, bildet vielmehr für die Charitas wie für die verschiedenen eingegossenen Tugenden den gemeinsamen Grund und Boden. Daher will Alexander zwischen der heiligmachenden Gnade und der Charitas zwar keinen substanzialen, aber doch einen realen Unterschied annehmen, d. h. einen solchen mit Rücksicht auf die Wirkung wie mit Rücksicht auf das Sein (secundum rationem et esse). Er ist somit nicht der Vater der später skotistischen Lehre über die Identität zwischen der heiligmachenden Gnade und der Charitas.

Eine Vermehrung und Erhöhung der heiligmachenden Gnade lehrten alle Theologen; sie ist auf das unzweideutigste in der heiligen Schrift ausgesprochen; aber nicht übereinstimmend waren sie in der näheren Bestimmung ihrer Art und Weise. Alexander meint, daß die Erhöhung nicht in der Hinzufügung einer neuen Gnade von außen her bestehe, sondern in einer Vermehrung und Zunahme der inneren Kraft, in einer deutlicheren Ausprägung des göttlichen Ebenbildes [3].

---

[1] S. th. 2. qu. 96. membr. 1: Tertio modo (gratia dicitur), quod est superadditum libero arbitrio tanquam rectificans et complens et elevans et sic dicitur gratia quae gratum facit, quia facit hominem Deo acceptum et conformem.

[2] S. th. 3. qu. 69. membr. 2. a. 1. 2.

[3] Ib. qu. 69. membr. 4. a. 2.

B. Der hl. Bonaventura hat dieselben Wege seines Lehrers nur weiter verfolgt und die Ansichten desselben in manchen Punkten tiefer begründet.

1. Die Bezeichnungsweise der gratia gratum faciens und der gratia gratis data kehrt bei ihm ganz in demselben Sinne wieder, wie er oben angegeben ist[1]. Die verschiedenen Wirkungen der ersteren werden im einzelnen geschildert: daß sie die Tugend einflöße und durch dieselbe die Seele reinige; daß sie im Guten befestige und zum Himmlischen erhebe; daß sie das Licht der Wahrheit vermittle und erleuchte; daß sie das getrübte oder erloschene Ebenbild mit Gott wieder herstelle und die Seele Gott ähnlich mache; daß sie die Gluth der Liebe mittheile und vollende wie mit Gott vereine; daß sie die Seele Gott wohlgefällig mache und von dieser Wirkung den Namen trage[2]. Sonst wird gewöhnlich das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade für den Menschen darein gesetzt, daß sie ihn für die Erreichung seines eigentlichen übernatürlichen Endzwecks disponirt und ihm die Fähigkeit verleiht, das Handeln verdienstlich für den Himmel zu machen[3].

2. Die Identität der eingegossenen Charitas mit dem heiligen Geiste wird in gründlicher Weise widerlegt und dem Lombarden der Vorwurf gemacht, daß er die Wahrheit wenigstens verstümmelt und neben der ungeschaffenen Gnade die geschaffene geläugnet habe. Zwar ist der heilige Geist die bewirkende Ursache wie das Urbild der eingegossenen Charitas, aber die formale Ursache unserer Gerechtigkeit und Charitas ist nicht der heilige Geist selbst, sondern ein geschaffener Habitus. Das fordert das Wesen, der Tugendcharakter wie die actuelle Bethätigung der Charitas. Das Wesen der Charitas besteht darin, die Seele für den himmlischen Besitz Gottes zu disponiren und mit Gott zu vereinen, und dieß kann nur durch einen geschaffenen Habitus als formale Ursache geschehen[4]. Die Tugend der Charitas kommt nur durch eine habituelle Beschaffenheit unseres Willens zu Stande, wodurch wir aufgelegt und willfährig werden, Gott als unser höchstes übernatürliches Ziel zu erstreben. Ebenso setzt die erneuernde und wiederherstellende Wirksamkeit der Charitas voraus, daß sie ein dem Willen innewohnender Habitus (habitus informans) sei.

3. Die heiligmachende Gnade ist nicht identisch mit der eingegossenen Charitas, verhält sich vielmehr zu ihr und den übrigen eingegossenen Tugenden in analoger Weise wie das Licht zu den Farben. Die Tugenden sind als erworbene und natürliche unvollkommene (informes), werthlos für den Himmel, werden jedoch, von der heiligmachenden Gnade erhellt und beleuchtet, Gott wohlgefällig, ähnlich wie die Farben zu ihrer Geltung und Wirksamkeit für das Auge erst durch das Licht kommen. Freilich ist das Verhältniß nur ein analoges. Die heiligmachende Gnade wirkt nicht bloß auf die Oberfläche der Seele, sondern durchdringt ihr Sein oder sie selbst und alle ihre Kräfte, um zugleich ihre Tugenden lebendig und werthvoll für den Himmel zu machen[5].

---

[1] Cf. Brevil. p. 5. c. 1. 2. [2] Ib. c. 1.

[3] In Sentt. 2. dist. 27. a. 1. qu. 1.

[4] In Sentt. 1. dist. 17. a. 1. qu. 1.

[5] In Sentt. 2. dist. 27. a. 1. qu. 2: Quemadmodum enim color qualitas est corporis terminati quae a praesentia luminis influxi venustatur et completur ut

Dagegen besteht zwischen der heiligmachenden Gnade und der Glorie kein wesentlicher Unterschied; sie liegen nur zeitlich auseinander wie Vorbereitung und Vollendung. Während auf der Vorbereitungsstufe Gott zum Menschen sich herabläßt, um Wohnung bei ihm zu nehmen, wird in der Glorie der Mensch zu Gott emporgehoben [1].

4. Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade wird von ihm durch das Hinzutreten neuer Gnaden erklärt und nicht als ein Object für ein meritum de condigno, sondern als ein solches, welches die Mitte halten soll zwischen einem meritum de condigno und de congruo [2] — ein Satz der keine allgemeine Aufnahme in den Schulen gefunden hat.

5. Als Momente der Rechtfertigung werden vier aufgeführt, von denen zwei auf Seiten Gottes und zwei auf Seiten des Menschen liegen sollen, wenn letzterer schon zum Gebrauche seines freien Willens gekommen ist. Es sind die Entsündigung von Seiten Gottes, der auf Seiten des Menschen die Reue oder die Loswindung des Willens von der Sünde entspricht, und die Eingießung der Gnade, der das freie Folgeleisten des Menschen entspricht. Zugleich wird die Austilgung der Schuld als Wirkung der eingegossenen Gnade erklärt, indem diese die Seele erneuert und den Menschen als ein lebendiges Glied dem Leibe Christi einfügt und zum Tempel des heiligen Geistes einweiht [3].

6. In der Prädestinations- und Reprobationslehre sind es zwei geheimnißvolle Punkte, auf welche der heilige Lehrer seine Erklärungsversuche hinlenkt: wie bei dem unabänderlichen ewigen Rathschluß Gottes über das Heil des einzelnen Menschen noch von einem sittlichen Ringen und Streben die Rede sein, und welche Gründe man für die Prädestination oder Reprobation anführen könne.

Was den ersten Punkt angeht, so ergibt sich dasselbe geheimnißvolle Dunkel auch für die untrügliche Voraussicht Gottes. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, daß sich eine Trüglichkeit für die göttliche Erkenntniß alles Wirklichen nicht ergeben kann, da er ja sogar alle Möglichkeiten auf das vollkommenste durchschaut. Wie derjenige, welcher von einem erhöhten Standpunkte aus die ganze Umgegend und alle auf ihn zulaufenden Wege überschaut, deßhalb auch alle Wanderer erblickt, sie mögen auf diesem oder jenem Wege heraneilen: so durchschaut Gott vom Standpunkte der Ewigkeit aus nicht nur alle Möglichkeiten, sondern einschließlich auch die, welche zur Wirklichkeit werden [4]. So erklärt sich die Untrüglichkeit. Und eine vorangehende Nothwendigkeit wird deßhalb dem, was in der Zeit wirklich wird, nicht auf-

---

possit movere visum, sic virtus quae est habilitatio potentiae absque gratia gratum faciente informis est sicut color sine lumine; sed ea adveniente ex qua tota anima in se et in suis potentiis decoratur, formari et vivificari dicuntur habitus virtutum et effici Deo accepti.

[1] Ib. qu. 3. [2] Ib. a. 2. qu. 2. 3. [3] Brevil. p. 5. cap. 3.

[4] In Sentt 1. dist. 40. a. 2. qu. 1: Et talis est aspectus divinae praescientiae, quia ab aeterno cognovit quae cogitare poteramus vel velle; et simul cum hoc vidit, in quam partem nostra voluntas et operatio inclinantur. Et quia totum posse, velle et agere complectitur, ideo non potest falli. Et quia praedestinatio claudit praescientiam, hinc est quod concordat cum libero arbitrio.

erlegt, weil die Erkenntniß Gottes nicht ein zeitliches Vorhersehen, sondern eine ewige Erkenntniß ist oder ein Schauen vom Standpunkte der einen untheilbaren Gegenwart aus, in der es kein Vor und Nach gibt. Eine gewisse Nothwendigkeit eignet allem, was wirklich wird, insofern es nicht ungeschehen gemacht werden kann. Diese Nothwendigkeit ist freilich auch mit dem als wirklich Vorhergesehenen wie mit dem Prädestinirten verbunden. Aber sonst faßt auch Gott von seiner Seite mit freiem Willen den Rathschluß der Prädestination wie der Reprobation; und deßhalb muß man auch jetzt sagen: es ist möglich, nämlich vom Standpunkte des ewigen Jetzt oder der Ewigkeit, daß Gott diesen oder jenen nicht prädestinirte[1]. Diese Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit in Einklang zu bringen, bleibt für uns ein Räthsel und unlösbares Geheimniß. Ebenso oder noch mehr ist die Prädestination auf Seiten des Menschen rücksichtlich ihrer Wirkungen, der Begnadigung und Beseligung, etwas Contingentes oder vom freien Willen des Menschen abhängig.

Ein noch tieferes, undurchdringliches Dunkel ist über den Motiven und Gründen ausgebreitet, aus welchen wir uns die Prädestination oder Reprobation oder das Congruente der einen oder andern in etwa erklären möchten. Die eine wie die andere faßt drei verschiedene Momente in sich. Die Prädestination ist nämlich zunächst das ewige Decret Gottes, sodann in der Ausführung die Begnadigung in der Zeit und zuletzt die Beseligung im Himmel; wogegen die Reprobation auch das ewige Decret Gottes, sodann in der Ausführung die Zulassung der Sünde und zuletzt die ewige Verwerfung umfaßt. Das erste Moment sowohl der Prädestination als Reprobation, das ewige Decret Gottes, hat keine verdienende Ursache auf Seiten des Menschen zur Voraussetzung. Wohl gilt dieß von der Ausführung des Decretes, namentlich vom dritten Momente, von der Beseligung und Verwerfung, sowie von dem zweiten Momente der Reprobation, von der Vorenthaltung der Gnade. Aber das zweite Moment in der Prädestination, die Begnadigung, ist höchstens nur das Object eines uneigentlichen Verdienstes (eines meritum de congruo) und bei Unmündigen eine reine Gnade. In wie weit jedoch die Voraussicht der menschlichen freien Thätigkeit eine Voraussetzung für die Prädestination oder Reprobation sei, wird vom heiligen Lehrer nicht weiter verfolgt. Der freie Wille Gottes bethätigt sich nur in Verbindung mit und unter der Voraussetzung und Beleuchtung seiner absoluten Erkenntniß, ohne daß wir hier Alles aufzuhellen im Stande sind. Nur auf einige allgemeine Gründe können wir mit dem hl. Augustin hinweisen: daß Gott seine Güte und Barmherzigkeit und andererseits seine Gerechtigkeit offenbaren wollte. Zuweilen sind wir im Stande, auch für die Prädestination oder Reprobation in einem concreten Falle einen entfernteren Grund anzuführen, wie denn z. B. für die Prädestination des Petrus seine Verdienste oder die Voraussicht derselben und für die Reprobation des Judas seine Mißverdienste und sein Verrath wenigstens von irgend einer Bedeutung gewesen sind. Im Uebrigen gibt es für den ewigen Rathschluß Gottes nur Gründe der Congruität, keine causa meritoria; die letztere ist nur für die Wirkungen des Decrets in

[1] L. c.

der Zeit, nämlich für die Begnadigung und für die Erhöhung der Gnade vorhanden [1].

C. Die Gnadenlehre des Albertus Magnus ist mit der der beiden genannten Theologen ganz und gar dieselbe. Das Habituelle der heiligmachenden Gnade wird gegen die erwähnte Ansicht des Lombarden über die Identität der uns mitgetheilten Charitas mit dem heiligen Geiste vertheidigt, und die Nothwendigkeit eines eingegossenen Habitus für unsern Willen zur Vollziehung verdienstlicher Werke dargethan [2]. Ebenso wird ein realer Unterschied (quoad essentiam) zwischen der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Charitas festgehalten, wenn auch quoad substantiam zwischen beiden eine ähnliche Einheit bestehe wie zwischen dem Wesen und den Kräften der menschlichen Seele. Während die Tugenden nämlich in den Kräften der Seele ihren Sitz haben, verleiht die heiligmachende Gnade ein übernatürliches Sein und Leben [3]. Sie hat erst in zweiter Linie ihre Wirksamkeit auch in den Kräften [4]; sie macht zuerst den Menschen gut und Gott wohlgefällig und dann auch seine Werke [5].

§ 102.

Die Lehre von der Gnade und Prädestination beim hl. Thomas.

Beim hl. Thomas liegt die Gnadenlehre so ausgebildet und entwickelt vor, wie in den dogmatischen Lehrbüchern der Jetztzeit, und er hat sie mit derjenigen Klarheit entrollt, welche ihn vor allen anderen Kirchenlehrern auszeichnet.

1. Das Gesagte gilt zu allererst von der Nothwendigkeit der Gnade. Um diese in das rechte Licht zu stellen, wird auf eine dreifach verschiedene Wirksamkeit und Zweckbeziehung der actuellen Gnade hingewiesen. Einmal ist Gott als das absolute Sein und als der Schöpfer der Welt auch die erste Ursache (causa prima), welche alle Dinge bewegt und durch dieselben als causae secundae alles Seiende in der Welt hervorbringt. Diese Thätigkeit Gottes ist eigentlich noch nicht die Gnade, wird aber zuweilen mit in die Gnade aufgenommen, obwohl diese eine außerordentliche Thätigkeit Gottes bezeichnet, somit nicht diejenige, welche mit der erhaltenden und regierenden Wirksamkeit Gottes zusammenfällt und ihm als der bewegenden Ursache von Allem zukommt. Die eigentliche Gnadenthätigkeit ist der Ausfluß einer außerordentlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes und geht auf die Vollendung der vernünftigen Wesen, besonders der Menschen, für diese jedoch in zweifacher Weise, einestheils, um Heilung und Medicin gegen die durch die Sünde bewirkte Schwäche zu bieten, und anderntheils, um ihn für die

[1] L. c. dist. 41. a. 1. qu. 2. [2] In Sentt. 1. dist. 17. a. 1.

[3] In Sentt. 2. dist. 26. a. 11.

[4] Ib. a. 2: Ergo patet, quod gratia non est prima perfectio potentiae quae operatur, sed prima perfectio essentiae animae et per illam refertur ad potentias.

[5] Ib. a. 4: Gratia est bonae voluntatis Dei donum, gratum faciens habentem et opus ejus gratum reddens.

Erstrebung seines übernatürlichen Endziels zu befähigen, zu erheben und zu kräftigen. In erster Hinsicht ist wohl zu beachten, daß der Mensch zwar der habituellen Disposition für den übernatürlichen Endzweck gänzlich entkleidet, aber an seinen natürlichen Kräften und Fähigkeiten nur verwundet worden ist, insofern die Entfesselung der unordentlichen sinnlichen Begierlichkeit eine Schwächung und Verschlechterung für die geistigen Kräfte hervorgerufen hat und zwar eine noch größere für den Willen als für die vernünftige Erkenntniß. Nach dem Grade dieser Schwächung richtet sich auch das Bedürfniß einer heilenden Gnade, das somit in dieser Hinsicht kein absolutes, sondern nur ein relatives ist. Jedenfalls kann der Mensch im gefallenen Zustande noch viele höhere natürliche Wahrheiten auch der Religion aus sich erkennen und noch manches Gute in der natürlichen Ordnung ohne Gnade vollziehen. Er kann nur nicht das ganze natürliche Gesetz beobachten, auch nicht dem höchsten Gebote der natürlichen Ordnung, dem der natürlichen Gottesliebe, vollkommen entsprechen, sondern bedarf dazu mit moralischer Nothwendigkeit der helfenden Gnade. Dagegen ist zu jedem übernatürlichguten Heilswerke die Gnade Gottes in absoluter Weise nothwendig und zwar nicht nur im gefallenen Zustande, sondern überhaupt[1]. Im Speciellen ist die actuelle übernatürliche Gnade nothwendig, um die Disposition für den Empfang der habituellen Gnade zu Stande zu bringen, um ein für den Himmel verdienstliches Werk zu vollziehen, um die Beharrlichkeit im Zustande der Gnade bis zum Ende zu bewahren, und in einem außerordentlich hohen Grade, um sündenlos zu leben[2], d. h. um von jeder läßlichen Sünde das ganze Leben hindurch frei zu bleiben.

2. Der Umfang der gratia gratum faciens und der gratia gratis data wird anders als in der bisherigen Weise, nämlich so gefaßt, daß erstere alle eigentlich übernatürlichen Gnaden, sowohl die habituelle als die actuelle, in sich begreift, und letztere die Charismen bezeichnet, welche nur mittelbar zur Heiligung der Mitmenschen dienen und auch einem Unwürdigen mitunter verliehen werden[3].

Von großer Bedeutung für die Streitigkeiten in der nachtridentinischen Zeit ist die nähere Erklärung der vorangehenden Gnade (gratia praeveniens, von ihm gratia operans genannt) und ihrer Wirksamkeit im Unterschiede von der begleitenden Gnade (gratia cooperans) geworden. Der innere Willensentschluß zur Ausführung eines guten Werkes wird nämlich vom hl. Thomas allerdings auf den bewegenden und vorangehenden Einfluß Gottes als der prima causa zurückgeführt, wogegen bei der Ausführung der Handlung (actus imperatus) der Mensch mit seinem freien Willen mitwirken müsse[4].

---

[1] S. th. 1. 2. qu. 109. a. 1: Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujusque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem.

[2] Ib. a. 8. 10. [3] Ib. qu. 111. a. 1. 5.

[4] Ib. a. 2: Est autem in nobis duplex actus: primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat,

Allein es fragt sich, ob der hl. Thomas unter der ersten bewegenden auch die allein wirksame Ursache verstanden habe, so daß der erste Willensentschluß zum Guten ganz und gar auf die vorangehende Gnade als die gratia efficax in se zurückgeführt werden müsse. Das hat der heilige Lehrer selbst nicht ausgesprochen. Der bewegende Einfluß Gottes ist überhaupt dem unter 1. Gesagten gemäß noch keine eigentliche Gnade, tritt nur zugleich auch in der Gnade mit hervor. Außerdem ist wohl zu bemerken, daß der menschliche Wille unter dem bewegenden Einflusse Gottes als ein freier bewegt [1], und der gute Willensentschluß als eine Wirkung des Einflusses Gottes und zugleich des bewegten und freien menschlichen Willens bezeichnet wird [2].

Freilich wird die Zustimmung des freien Willens in diesen bewegenden Einfluß Gottes nicht als eine verdienende Ursache für weitere Gnaden angesehen und dem Satze: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam suam nur der Sinn untergelegt, daß Gott dem ersten Anstoße zum Guten auch fernere Gnaden folgen lassen werde [3]. Allein auch dieses erklärt sich daraus, daß der bewegende Anstoß Gottes noch keine eigentliche Gnade ist und den Willen des Menschen noch nicht in eine höhere Sphäre und in eine innigere Beziehung zu seinem übernatürlichen Endziel versetzt. Jener bewegende Einfluß Gottes erstreckt sich auf die Lebensthätigkeit und Bewegung aller Dinge, der bewußtlosen wie der vernünftigen, und ändert an dem specifischen Charakter ihrer Thätigkeiten nichts, läßt sie vielmehr als unfreie oder freie bestehen [4]. Aber es ist ein Einfluß, der unmittelbar in den freien Willen selbst hineingreift und nicht etwa bloß mittelbar durch Anregung von Vorstellungen ihn sollicitirt [5].

3. Die heiligmachende Gnade und die uns eingegossene Liebe ist nicht identisch mit dem heiligen Geiste — so auch der hl. Thomas mit den meisten Scholastikern gegen den Lombarden. Der heilige Geist ist wohl das bewirkende Princip und das Urbild der uns innewohnenden Charitas; aber diese selbst ist ein geschaffener Habitus und dem Willen des Menschen nothwendig, wenn sein Handeln für den Himmel verdienstlich werden soll [6]. Der heilige Geist darf eben nicht als allein wirkend oder als ein den menschlichen Willen nöthigendes Princip bei den guten Werken gedacht werden: dann würde es ja an der ersten Vorbedingung zu jeglichem Verdienste, an dem freien Willen fehlen. Andererseits genügt auch ein bloß actueller Einfluß des heiligen Geistes auf den Willen nicht, um den durch ihn hervorgebrachten guten

---

et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gr. operans.

[1] Ib. qu. 112. a. 2: Sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo.

[2] Ib. a. 3. [3] Ib. a. 3.

[4] S. th. 1. qu. 83. a. 1. ad 3: Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

[5] Ib. qu. 105. a. 4. — C. gent. III, 88. [6] In Sentt. 1. dist. 17. a. 1.

Werken einen bleibenden Werth für das ewige Leben und für eine höhere übernatürliche Weltordnung zu verleihen. Dieß geschieht erst, wenn der Wille ausgestattet ist mit einem übernatürlichen Habitus [1]. Für das Verdienen kommt es auf die Würde und höhere Stellung des Verdienenden an, und eine solche muß dem Menschen als etwas Habituelles verliehen worden sein. — Erst dann, wenn die Charitas ein geschaffener Habitus ist und dem Willen habituell die Kraft für eine höhere übernatürliche Sphäre verleiht, erst dann stellt sich die schönste Harmonie zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung heraus. Denn wie Gott auf dem Gebiete der sinnlichen Natur seine Zwecke nicht bloß dadurch erreicht, daß er seine Geschöpfe als die höchste Ursache actuell bewegt, sondern auch dadurch, daß er den Kräften derselben bestimmte Inclinationen und Instincte eingepflanzt hat, um sie mit Leichtigkeit für seine Zwecke zu verwenden: so regiert und leitet Gott auch seine vernünftigen Geschöpfe, nachdem er sie einmal für einen übernatürlichen Endzweck (altior natura) bestimmt hat, durch übernatürliche Habitus, mit welchen er ihre Kräfte ausstattet, um sie beweglich und aufgelegt zu einer leichteren Erstrebung des neuen specifisch höheren Endzweckes zu machen [2].

Aus alldem erhellt, daß die heiligmachende Gnade wie auch die eingegossene Tugend nicht etwas Substanzielles, sondern etwas Accidentelles ist, welches den geistigen Geschöpfen verliehen wird, nachdem sie schon zu ihrem Sein und zu ihrer vollendeten Substanz gekommen sind [3]. Zugleich wird einleuchtend, daß das Maß der heiligmachenden Gnade wie der eingegossenen Tugend ein verschiedenes sein kann, je nach der größeren oder geringeren Empfänglichkeit der Natur, aber auch je nach der mehr oder minder intensiven Sehnsucht des Betreffenden, so daß für den Menschen die Möglichkeit nicht ausgeschlossen bleibt, in den übernatürlichen Gütern über die Engel erhoben zu werden [4].

Die Darstellung des Lombarden hat aber für den hl. Thomas nicht bloß das Mangelhafte, daß darin die geschaffene Gnade und der uns inhärirende Habitus neben dem ungeschaffenen übersehen wird; sondern sie ist auch deßhalb unrichtig, weil darin die Identität der heiligmachenden Gnade mit der Charitas vorausgesetzt wird. Nun sind zwar beide sehr innig und unzertrennlich verbunden, aber nicht identisch, sondern realiter verschieden. Aehnlich wie die erworbenen Tugenden verschieden sind von dem Lichte der Vernunft als der Regel und Richtschnur, unter deren Einfluß sie erst den Tugendglanz erhalten, so haben auch die eingegossenen Tugenden ihren gemeinsamen Grund und Boden in der heiligmachenden Gnade. Diese hat ihr Subject an der Wesenheit der Seele und erhebt das Sein des Menschen zu einer Theilnahme am göttlichen Sein und an der göttlichen Natur; die eingegossenen Tugenden haften dagegen an den Kräften der Seele und erheben diese zu einer übernatürlichen Theilnahme an Gott als der absoluten Wahrheit und dem höchsten Gute [5].

So sehr beide, heiligmachende Gnade und Charitas, unter sich verschieden

---

[1] Quaestt. disp. de char. a. 1. [2] S. th. 1. 2. qu. 110. a. 2.
[3] In Sentt. 1. dist. 17. qu. 1. a. 2. [4] Ib. a. 3.
[5] S. th. 1. 2. qu. 110. a. 3. 4.

sind, so sind sie doch unzertrennlich mit einander verbunden und zwar in dem Grade, daß das meiste, was von der Vermehrung oder Verminderung der Charitas gilt, auch von der heiligmachenden Gnade behauptet werden muß. Ueber die Vermehrung der Charitas, d. i. über die Art und Weise derselben hatten die Theologen verschiedene Ansichten aufgestellt, indem sie fragten: ob sie darin bestehe, daß die Seele immer mehr auf die Charitas des heiligen Geistes eingehe, oder daß sie immer mehr darin befestigt, oder daß der Wille der menschlichen Natur immer mehr von ihr durchdrungen, oder daß stets eine neue Gnade durch Addition hinzugefügt werde. Diese letztere Erklärung gibt der heilige Lehrer im Commentar zu den Sentenzenbüchern[1]. Aber in der Summe geht er noch tiefer auf dieselbe Frage ein und zeigt, daß die Charitas nicht zunimmt wie die Wissenschaft, die sich auf eine stets größere Anzahl von Objecten ausdehnt, auch nicht wie eine Materie, die einer stets größeren Anzahl von Subjecten mitgetheilt wird oder sich über sie erstreckt. Vielmehr wird sie dadurch erhöht, daß die Seele von ihr wie von ihrer Lebensform immer mehr durchdrungen und beseelt wird. Und zwar geht diese Vermehrung vom heiligen Geiste als dem bewirkenden Principe aus[2]. Aehnlich wie die Wissenschaft an Intensivität dadurch gewinnt, daß sie dieselben Objecte mit größerer Klarheit und Gewißheit erkennt, ähnlich nimmt die Liebe zu, wenn sie den menschlichen Willen mit ihrer Gluth immer mehr durchdringt. Und zwar kann diese Vermehrung bis ins Unendliche fortschreiten, weil das Ideal, die Charitas, mit welcher Gott sich selbst liebt, niemals erreicht wird.

Was jedoch einer Vermehrung fähig ist, kann deßwegen noch nicht vermindert werden. Eine solche Verminderung der Charitas würde nur die läßliche Sünde bewirken oder verdienen können (als causa efficax aut demeritoria); denn die Todsünde bewirkt ja den Verlust derselben, und das bloße Ruhenlassen vermindert die eingegossenen Habitus noch nicht. Sonst würde man ja annehmen müssen, daß die durch die Taufe den Unmündigen zu Theil gewordenen Tugenden während der Jahre der Unmündigkeit vermindert würden. Allein auch die läßliche Sünde kann die Abnahme der eingegossenen Charitas weder bewirken noch verdienen: nicht unmittelbar bewirken, weil sie nicht gegen das übernatürliche Endziel verstößt, sondern nur in den Mitteln fehlt, wodurch wir sicherer und schneller zum Endziel gelangen. Sie bewirkt daher auch für die Disposition zum letzten Endziele keine Verminderung, höchstens nur eine Verspätung in der Erreichung des Endziels. Ebenso verdient auch die läßliche Sünde nicht die Verminderung der Charitas, weil sie darin zu schwer und übermäßig bestraft würde; eine solche Strafe würde ja auch den Grad der himmlischen Glorie für die Seele vermindern, und doch hat sie gegen die Glorie als ihr Endziel sich nicht verfehlt[3].

---

[1] In Sentt. 1. dist. 17. qu. 2. a. 1. [2] S. th. 2. 2. qu. 24. a. 5.

[3] S. th. 2. 2. qu. 24. a. 10: Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest neque effective neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit; charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem .... Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori.

4. Die einzelnen vier Momente der Rechtfertigung werden vom englischen Lehrer[1] gerade so aufgeführt, wie vom hl. Bonaventura[2] und somit bei Erwachsenen die Nothwendigkeit ihrer freien Mitwirkung in der Reue und im Glauben wie überhaupt in der Bekehrung des Herzens nicht übersehen. Von den beiden Momenten auf Seiten Gottes, nämlich der Austilgung der Schuld und der positiven Heiligung, wurde in der Folgezeit ihr gegenseitiges Verhältniß oft in Untersuchung gezogen. Sicher ist, daß Gott den Menschen ursprünglich im Zustande der Natur belassen und ihm die übernatürliche Bestimmung und heiligmachende Gnade von Anfang an vorenthalten konnte. Es war also ein gnadenentblößter Zustand beim Menschen möglich, ohne daß derselbe zugleich ein schuldbeladener war. Der Mensch hätte aber auch dann sündigen und Schuld auf sich laden und möglicher Weise Nachlassung der Schuld ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade erlangen können[3]. Aber unter der gegenwärtigen Ordnung, nach welcher Gott alle Menschen schon in Adam für einen übernatürlichen Endzweck bestimmt hat, ist es nicht anders möglich, als daß Gott da, wo die Schuld aufgehoben und die Scheidewand zwischen ihm und den Menschen wieder niedergerissen wird, auch seine Gnade ertheilt, wie umgekehrt, daß Gott da, wo er mit der Eingießung der Charitas Wohnung in der menschlichen Seele nimmt, auch die Schuld austilgt. Darüber im folgenden Paragraphen mehr.

5. Eine andere Frucht der heiligmachenden Gnade außer der Rechtfertigung sind die verdienstlichen guten Werke für den Himmel. Vorbedingung für das Verdienst ist von Seiten Gottes die Verheißung des Lohnes, weil das Geschöpf Gott, seinem Schöpfer und höchsten Herrn gegenüber Ansprüche auf einen Lohn nur insoweit gewinnen kann, als sich Gott selbst durch seine Treue dafür verbürgt hat. Von Seiten des Menschen ist zu jedem Verdienst eine freie Bethätigung seines Willens erforderlich, weil die vernünftigen Geschöpfe ihre Bestimmung mit ihrem freien Willen erstreben sollen und nur für eine freiwillige Gabe einen Lohn erwarten können[4]. Nun ist aber der himmlische Lohn ein übernatürlicher und geht über all unser natürliches Erkennen wie Verlangen und Sehnen weit hinaus; er liegt in einer höheren Sphäre und kann von uns nur dann verdient werden, wenn wir in diese höhere Sphäre des Seins erhoben, und wenn unsere Kräfte, besonders unser Wille, mit übernatürlichen Habitus versehen worden sind. Das Eine und das Andere geschieht durch die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden[5]. Im Speciellen ist der Habitus der Charitas und die Bethätigung desselben bedingend für das Verdienst auf den Himmel, weil gerade die Charitas Gott als das übernatürliche Endziel ergreift und am meisten den Willen zu einer freien Thätigkeit und zu freiwilligen Opfern anregt und begeistert[6].

Object eines meritum de condigno ist nur das ewige Leben und die Vermehrung der Gnade wie der Charitas, womit sich von selbst auch eine Er-

---

[1] S. th. 1. 2. qu. 113. a. 8. [2] Siehe oben S. 453.

[3] S. th. 1. 2. qu. 113. a. 2. ad 1: Et ideo licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

[4] Ib. qu. 114. a. 1. [5] Ib. a. 2. [6] Ib. a. 4.

höhung der Glorie verbindet. Dagegen kann ex congruo auch die erste Gnade für einen Anderen verdient, und die Gabe der Beharrlichkeit für die eigene Person wie für Andere nicht als ein strenges Verdienst, aber wohl durch Gebete (per impetrationem, non per meritum) erlangt werden [1].

6. Die Prädestination und Reprobation findet beim englischen Lehrer ungefähr dieselbe Erklärung, wie beim hl. Bonaventura und beim hl. Augustin. Demgemäß fällt die Prädestination nicht vollständig mit der Providenz Gottes zusammen; denn wenn diese auf alle Geschöpfe insgesammt sich bezieht, so geht erstere als ewiger Rathschluß Gottes darauf, eine bestimmte Anzahl der vernünftigen Geschöpfe zu ihrem übernatürlichen Endziele zu leiten und ihnen dazu wirksamer Weise so zu verhelfen, wie vergleichsweise der Pfeil vom Bogenschützen zu dem Zielpunkte hingeworfen wird. Die Prädestination ist als solche in Gott und nur in ihren Wirkungen in dem Menschen [2]. Als Wirkungen der Prädestination und Reprobation werden angegeben, und zwar als solche der Prädestination die Begnadigung und Beseligung, als solche der Reprobation die Zulassung der Sünde und die ewige Verwerfung [3]. Nur die verschiedenen Momente, welche durch die Prädestination in der endlichen Welt bewirkt werden, nicht aber die verschiedenen Momente des Rathschlusses in Gott stehen unter einander in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck, so daß Gott die Gnade verleiht, damit das ewige Leben gewonnen werde, und das ewige Leben als Lohn für die Verdienste ertheilt und zu ertheilen beschlossen hat. Für die Prädestination in Gott selbst, wie für die Wirkungen derselben zusammengenommen gibt es keine verdienende Ursache auf Seiten des Menschen. Denn jegliches Verdienst auf Seiten des Menschen gehört zu den Wirkungen der Prädestination [4]. Auch für die Auserwählung des Einen vor dem Andern im Speciellen läßt sich nach dem heiligen Thomas kein anderer Grund anführen, als der freie Wille Gottes, der sich erbarmt, dessen er sich erbarmen will [5].

Die Zahl der Prädestinirten ist nicht nur eine für die Allwissenheit Gottes bestimmte, sondern es ist auch von Ewigkeit her gewiß, aus welchen Personen diese Zahl gebildet werden wird: sie ist mit andern Worten nicht nur formaliter, sondern auch materialiter bestimmt. Ferner ist die Zahl der Prädestinirten nicht nur für die göttliche Allwissenheit eine bestimmte, wie Gott auch die Zahl der Infusorien und Mücken und Sandkörner kennt: sondern er hat sie auch mit Weisheit angeordnet und die einzelnen Personen in dieselbe aufzunehmen mit freiem Willen beschlossen. Dagegen geht der Wille Gottes bei den erst genannten bewußtlosen Geschöpfen zunächst auf die Erhaltung der Arten und erst in zweiter Linie auf die Erhaltung einer so großen Zahl von Individuen, als es zur Erhaltung der Art und für höhere Zwecke nothwendig ist. Die vernünftigen Geschöpfe haben jedoch nicht nur Bedeutung für die Erhaltung ihrer Art, sondern jedes einzelne Individuum

---

[1] Ib. a. 6. 8. 9. [2] S. th. 1. q. 23. a. 1. 2. [3] Ib. a. 3.
[4] Ib. a. 5.
[5] Ib. ad 3: Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem . . . . Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate.

ist unmittelbar für den höchsten Endzweck berufen. Daher geht der Wille Gottes auf die ewige Beseligung jedes einzelnen Menschen, und die Prädestination auf die jedes einzelnen Auserwählten [1].

Eine absolute Nothwendigkeit für die Ausführung bringt die Prädestination und Reprobation nicht mit sich. Dieselbe ist nur eine bedingte, d. h. abhängig von der Erfüllung der nothwendigen Vorbedingungen auf Seiten des Menschen [2]. In wie weit jedoch die Voraussicht dieser Vorbedingungen der Prädestination als vorausgehend und voranleuchtend gedacht werden müsse, hat der hl. Thomas nicht weiter in Untersuchung gezogen. Das geschah erst später, als die Theologen der Kirche den falschen und übertriebenen Prädestinatianismus eines Calvin, Bajus und Jansenius zu bekämpfen und die Freiheit des menschlichen Willens auf allen Gebieten geltend zu machen hatten. Der hl. Thomas kam dazu noch nicht, zumal er wie alle mittelalterlichen Theologen in diesem Punkte bei den Bestimmungen des hl. Augustin stehen blieb, wonach die Prädestination in einem umfassenden Sinne als eine zum ewigen Leben wie zugleich zu den Verdiensten (praedestinatio adaequata) aufgefaßt wurde. Die Verdienste wurden somit zu den Wirkungen der Prädestination gerechnet, und bei ihnen wurde nicht darnach gefragt, ob die Vorherbestimmung zu denselben abhängig sei von der scientia media, d. i. von der göttlichen Erkenntniß der Mitwirkung des Menschen als einer bedingt zukünftigen, obwohl dieselbe, wenn auch nicht unter diesem Namen, vom heiligen Lehrer wenigstens indirect anerkannt wurde. Denn bei der Beantwortung der Frage, ob Gott den geschaffenen Dingen, um sie an der Hand seiner Providenz ihren Zwecken entgegenzuführen und seinem höchsten Herrscherwillen unterwürfig zu machen, auch eine Nöthigung anthue, bemerkt er ausdrücklich, daß Gott allerdings vielfach nöthigende Ursachen zur Erreichung seiner Zwecke gebrauche, zuweilen aber auch contingente oder mit Freiheit wirkende Ursachen anwende, ohne darum die Erreichung seiner Zwecke selbst dem Zufall zu überlassen. Gott muß daher über den Ausfall der Mitwirkung dieser zufällig wirkenden Ursachen vorher gewiß sein [3].

---

[1] Ib. a. 7: Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum vel aliquorum hujusmodi est per se praedestinatus a Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae in quantum hujusmodi incorruptibiles sunt et potissimum illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis praefinitionis.

[2] Ib. a. 3. ad 3: Praedestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit.

[3] Ib. qu. 19. a. 8: Quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles; ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

§ 103.

Henricus von Gent, Duns Skotus und die skotistische Schule über Gnade und Prädestination.

A. Henricus von Gent ist in vielen Punkten der Vorläufer der skotistischen Schule, auch darin, daß er die Identität der heiligmachenden Gnade mit der Charitas annahm. Auffallender Weise behauptete er außerdem, daß die Charitas sowohl an dem Wesen als an dem freien Willen der Gerechtfertigten hafte und in dem einen wie in dem andern als Form wohne[1]. Dieß ist nur daraus zu erklären, daß er zwischen Wesen und Kraft keinen realen Unterschied annahm. Allein da ein solcher nicht geläugnet werden kann, fällt auch die genannte Behauptung in sich zusammen.

B. Duns Skotus griff die eben erwähnte Ansicht auf.

1. Es wurde nämlich durch ihn zu einer besonderen Meinung in der nach ihm benannten Schule: daß die heiligmachende Gnade identisch sei mit der uns eingegossenen Charitas, daß beide wenigstens nicht realiter, sondern nur formaliter von einander verschieden seien. Formaliter soll die heiligmachende Gnade von der Charitas noch verschieden sein, insofern derselbe Habitus von Seiten Gottes als gratia gratum faciens und wiederum von Seiten des Menschen als Charitas bezeichnet werden könne. Gott mache nämlich durch denselben die Seele rein und heilig, und der Mensch werde dadurch aufgelegt und bereitwillig, Gott über Alles zu lieben[2]. Damit war auch der andere Satz gegeben, daß die heiligmachende Gnade zunächst im Willen und dann erst mittelbar auch in der Wesenheit der menschlichen Seele ihren Sitz habe, was Duns Skotus um so eher annehmen konnte, weil er keinen realen, sondern nur einen formalen Unterschied zwischen Wesenheit und Kraft anerkannte. Zugleich fielen mit dieser Annahme andere nähere Bestimmungen der heiligmachenden Gnade, namentlich die, daß sie eine Vereinigung der Seele ihrem Sein nach mit Gott oder eine physische Theilnahme am göttlichen Sein bewirkt (2 Petr. 1, 4). Sie soll der Seele nur eine göttliche Gestalt oder gottähnliche Form verleihen und die guten Werke zu verdienstlichen für den Himmel erheben. Aber an dem göttlichen Sein soll der Mensch keinen Antheil gewinnen können, weil es unendlich über alles geschaffene Sein erhaben sei und nicht einmal durch ein Bild adäquat dargestellt werden könne. Wenn jedoch der Mensch durch den Glauben an der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß und durch die eingegossene Charitas an der göttlichen Liebe Antheil gewinnt — warum sollte er nicht auch an dem göttlichen Sein durch eine Wiedergeburt aus Gott wie an dem göttlichen

---

[1] Quodlib. 4.

[2] In Sentt. 2. dist. 27. n. 3: Potest teneri opinio Magistri . . . . quod Sp. s. non per alium habitum distinctum a charitate movet voluntatem ad diligendum Deum meritorie, et distinctum ab illo habitu, quo animum inhabitat, qui est gratia et ipsa est charitas . . . . sic ergo possumus concedere, quod licet idem absolutum sit in anima, per quod anima diligit Deum ut objectum, et per quod anima acceptatur speciali acceptatione a Deo et ordinatur ad beatitudinem. Tamen alia et alia ratio est in isto absoluto, in quantum sic et sic respicit Deum . . . . et sic omnis gratia est charitas et tamen sunt distinctae ab invicem formaliter.

Leben Antheil gewinnen können? Ist doch die menschliche Seele auch ihrem Sein nach ein Ebenbild Gottes, und ist die menschliche Natur des Herrn sogar zur Einheit des Seins mit dem göttlichen Logos verbunden worden. Dieß letztere wollte freilich die skotistische Schule nicht anerkennen. Haftet jedoch die Schuld der Sünde nicht bloß an dem freien Willen der menschlichen Seele, sondern bringt sie auch in das Sein und die Natur derselben — ist es dann nicht congruent, daß auch das Gegentheil, die heiligmachende Gnade, die Wesenheit derselben durchdringe? Duns Skotus beruft sich darauf, daß die heiligmachende Gnade, wenn sie in dem Sein der Seele ihren vornehmlichen Sitz hätte, sich zuerst im Erkennen und dann im freien Willen derselben als wirksam erweisen, und ebenso ihr Verschwinden oder Zurücktreten zuerst im Erkennen durch Aufhebung des Glaubens und dann erst im Willen durch Aufhebung der Charitas zeigen müsse. Nun sei aber von allem diesem das Gegentheil der Fall. Die heiligmachende Gnade zeige sich eben als Charitas und bei ihrem Verluste als Verlust der Charitas [1]. Diese Einwendung wäre richtig, wenn die heiligmachende Gnade der Grund oder die Wurzel wäre, aus welcher unmittelbar und auf physischem Wege die eingegossenen Tugenden emporkeimten. Sie ist aber nicht stichhaltig, wenn nur eine moralische Verbindung zwischen der Gnade und den eingegossenen Tugenden besteht, wenn Gott einige eingegossene Tugenden als vorbereitende für die Erhebung des Seins und der Wesenheit und andere nachträglich als Schmuck und Begleiterinnen der Charitas eingießt. — Ebenso wenig entscheidend für die Ansicht der Skotisten sind die Aussprüche der heiligen Schrift, in welchen dieselben Wirkungen bald der heiligmachenden Gnade, bald der Charitas als Früchte zugeschrieben werden. So werden 1 Joh. 4, 7 die Kindschaft Gottes, Joh. 14, 21 die Gottwohlgefälligkeit, 1 Joh. 3, 14 das höhere geistige Leben, 1 Joh. 4, 6 die Vereinigung mit Gott, 1 Cor. 13 die verdienstlichen Werke für den Himmel, Jak. 1, 12 das ewige Leben als Früchte der Charitas angeführt und an anderen Stellen als Früchte der heiligmachenden Gnade. Alles dieses erklärt sich, wenn man nur eine unzertrennliche Verknüpfung der Charitas mit der heiligmachenden Gnade voraussetzt, fordert aber nicht die Identität der einen mit der anderen. Vielmehr wird dieselbe an anderen Stellen in der heiligen Schrift geradezu ausgeschlossen [2].

2. An die vorgelegte Auffassung von der heiligmachenden Gnade schlossen sich noch andere Consequenzen. Auch zwischen der Eingießung der Charitas und der Austilgung der Schuld wurde kein unmittelbarer oder physischer Zusammenhang, ja für Gott auch keine moralische Nothwendigkeit angenommen, mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zugleich die Schuld auszutilgen. Ebensowenig wie die schwere Sünde den Verlust der eingegossenen Charitas unmittelbar oder physisch bewirken, sondern nur demeritorisch bewirken, d. h. das Mißverdienst zur Folge haben soll, daß Gott den von ihm ertheilten Habitus wieder aufhebe: ebenso soll umgekehrt die Eingießung der habituellen Charitas es nur congruent für Gott machen, daß er auch die Schuld vernichte [3]. So weit ging der hl. Thomas nicht. Zwar ist die

---

[1] Ib. dist. 26. qu. 1. [2] Röm. 5, 15. 2 Kor. 13, 13. 1 Tim. 1, 14.

[3] Cf. *Duns Scotus* in Sentt. 4. dist. 1. qu. 6: Nulla virtus infusa potest

Möglichkeit anzuerkennen, daß der Mensch im Zustande der Natur von Gott belassen wurde, und daß in diesem Zustande eine Contrahirung wie auch eine Nachlassung der Schuld ohne alle Beziehung auf eine heiligmachende Gnade stattgefunden hätte. Aber daß umgekehrt mit dem Zustande der heiligmachenden Gnade und mit dem Habitus der Charitas das Fortbestehen der schweren Schuld möglich sei und als denkbar möglich angenommen werden müsse, ist eine Meinung der Skotisten. Dieselbe erscheint als unrichtig. Denn wenn der Mensch durch ein materielles Gift sein Leibesleben unmittelbar und physisch zerstören kann — wie sollte er dann nicht auch unmittelbar das durch die freie Zustimmung seines Willens bedingte übernatürliche Leben durch das Gift der Sünde, des directesten Gegensatzes gegen die Charitas, zerstören können und wirklich zerstören? Andererseits ist es widersprechend in sich, daß Gott sich in Liebe dem reumüthigen Pönitenten naht, Wohnung in ihm nimmt, ihn ausstattet mit allen Tugenden, namentlich mit der Charitas, und ihn doch gebunden in den Fesseln der Schuld und des bösen Feindes läßt[1].

Dazu kommt, daß das Concil von Trient[2] die Lehre von der Rechtfertigung definirt und als die formale Ursache der Austilgung der Schuld die heiligmachende Gnade angegeben hat. Diese ist also nicht etwa die causa meritoria; vielmehr werden als solche die Verdienste Christi bezeichnet.

3. Die Lehre über die Nothwendigkeit der actuellen Gnade wird mit derselben Genauigkeit von Duns Skotus wie vom hl. Thomas entfaltet[3].

4. In die nach dem obigen noch offenen Fragen über die Prädestination und Reprobation ist auch Duns Skotus nicht eingegangen. Ihm sagt diejenige Erklärung des Geheimnisses am meisten zu, welche die Freiheit Gottes in der Auserwählung und seine Freigebigkeit im ungetrübten Glanze bestehen läßt[4]. Zugleich wird die Prädestination zum ewigen Leben oder zum Endziele als das erste und vorangehende Moment, und die zur Gnade und den Verdiensten als das zweite Moment gedacht, weil für den Willen der Endzweck immer das Erste sei, und dann erst die für den Endzweck geeigneten Mittel Gegenstand des Willensentschlusses würden[5]. Die Reprobation zu den ewigen Strafen der Hölle setzt aber die Voraussicht der zukünftigen Sünde des Betreffenden voraus und ist eine solche propter praevisa demerita

corrumpi a nobis per aliquem actum nostrum, quasi per naturam repugnantiae, sed solum per causam demeritoriam; anima enim peccans demeretur, quod gratia non conservetur in ea.

[1] Unter den nachtridentinischen Theologen spricht sich dennoch auch Suarez (de gratia l. 7. c. 20) für die skotistische Ansicht aus, obschon er auch die thomistische für probabel und für geeigneter hält, die Irrthümer der Reformatoren zu widerlegen.

[2] S. 6. cap. 7.

[3] Siehe oben S. 456.

[4] In Sentt. 1. dist. 41. n. 13: De istis opinionibus, quia Apostolus videtur disputans de ista materia ad Romanos in fine quasi totum imperscrutabile relinquere dicens: O altitudo etc. Ideo ne scrutando de profundo eatur in profundum eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem. Et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea, quae tacta sunt contra eam.

[5] Ib. n. 11.

futura[1]; wogegen die Reprobation im allgemeinen, insofern sie auch den Beschluß der Zulassung der Sünde in sich schließt, nur auf den freien Willen Gottes zurückgeführt werden kann.

C. Durandus, obwohl Dominikaner, gehört im allgemeinen zu den Vertretern der skotistischen Schule, hat aber eine Vorliebe für abweichende und besondere Meinungen. Die gratia gratum faciens ist auch nach ihm ein geschaffener Habitus, der den Menschen zum verdienstlichen Handeln für den Himmel befähigt[2], aber sie ist identisch mit der Charitas und hat nicht an der Wesenheit der Seele, sondern an ihren Kräften ihr Subject[3]. Freilich hat er auch das Wohlwollen oder die Huld Gottes eine Gnade genannt; sie ist die unerschaffene; allein er hat darein nicht das Wesen der heiligenden und rechtfertigenden Gnade gesetzt, wie aus den unten citirten Stellen auf das deutlichste erhellt[4].

In der Schule der Thomisten wurde an der Gnadenlehre des hl. Thomas in allen Punkten festgehalten, und auch die meisten Theologen bekannten sich zu derselben, wie namentlich Dionysius Carthusianus[5].

Im letzten Jahrhundert der mittleren Zeit kamen wiederum prädestinatianische Irrthümer in Schwung. Wiclef lehrte solche in seinem Werke Trialogus[6]. Von ihm adoptirte sie Hus und erklärte in seinem Buche De ecclesia[7] die Kirche für die Gemeinschaft der Prädestinirten, welcher Satz unter den aus den Schriften Husens gezogenen dreißig Thesen in der fünfzehnten Sitzung vom Concil von Costnitz verworfen wurde. Besondere Monographien über die Gnadenlehre von hervorragenden Theologen veranlaßten diese Häresieen nicht; die letzteren waren schon zu deutlich und gründlich in der Scholastik zurückgewiesen worden[8]. Aber in der nachtridentinischen Zeit wurden über Gnade und Prädestination viele Schulstreitigkeiten geführt, nachdem von den Reformatoren wie von Bajus und Jansenius der Prädestinatianismus erneuert worden war.

---

[1] Ib. n. 12: In quarto instanti offertur voluntati divinae Judas ut finaliter peccator et *tunc juste* vult punire.

[2] In Sentt. 3. dist. 13. qu. 1: Gratia gratum faciens perficit hominem in se et ad meritum personale.

[3] Ib. 2. dist. 26. qu. 2: De gratia autem et omnibus habitibus infusis, quum perficiant hominem in comparatione ad operationem bonam, quae est ad utilitatem personae (ut est gratia gratum faciens) vel ad utilitatem ecclesiae (ut sunt gratiae gratis datae), idem docendum est quod ipsae sunt in illis potentiis tanquam in subjectis, ad quarum actus perficiunt.

[4] Ib. 3. dist. 2. qu. 3.

[5] Cf. In Sentt. 2. dist. 26. qu. 2.

[6] L. 1. c. 14: Et sic videtur mihi probabile, ut supra, quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum.

[7] C. 1: Ecclesia autem sancta catholica, i. e. universalis, est omnium praedestinatorum universitas.

[8] *Turrecremata* de eccl. I, 54 sqq. widerlegt die Irrthümer der Hussiten über die unsichtbare Kirche.

Fünftes Kapitel.

Die Glaubenslehren über die letzten Dinge des Menschen und der Welt (Eschatologie).

§ 104.

Das besondere Gericht und die darauf folgende Vollstreckung des Urtheils zur ewigen Seligkeit oder zur ewigen Verdammung; das Verkehrte des Chiliasmus.

Aus der Eschatologie, welche die Lehre sowohl von den letzten Dingen des Menschen als von denen der Welt überhaupt umfaßt, finden nur diejenigen Lehrpunkte hier eine Berücksichtigung, an denen dogmengeschichtliche Entwicklungen hervorgetreten sind. Daher können die Dogmen über den Tod und das besondere Gericht, von denen der erstere auch schon im ersten Kapitel bei der Natur des Menschen und bei den Strafen der Sünde erwähnt worden ist, an diesem Ort übergangen werden. Ebenso kann man der Ansicht des Duns Skotus keine große Bedeutung zuerkennen, daß die Unsterblichkeit der Seele durch die Argumente der natürlichen Vernunft nur als wahrscheinlich erkannt, nicht strenge bewiesen werden könne. Er hatte diese natürliche Wahrheit durch seine irrthümlichen Ansichten über die Materie des Geistes verdunkelt und übte dann an den einzelnen Argumenten seine spitzfindige Kritik[1].

Dagegen kam über den Zustand der Seele nach dem besonderen Gerichte
1. die Frage im Mittelalter wieder auf die Tagesordnung, ob auch gleich nach dem besonderen Gerichte die Aufnahme der Gerechten in den Himmel erfolge, wenn sie im Reinigungsorte nichts mehr abzubüßen hätten; oder ob die unwiderrufliche Scheidung zwischen den Seligen und Verdammten erst nach dem allgemeinen Gerichte statthabe, und bis dahin die Gerechten der Anschauung Gottes entbehrten. Bei einigen chiliastisch gesinnten Vätern und bei den schismatischen Griechen im allgemeinen war die letztere Ansicht herrschend. Dagegen hielten die Scholastiker an der von den heiligen Schriften wie von den meisten Vätern bezeugten Glaubenswahrheit fest, daß mit dem Abschluß der Prüfungszeit durch den Tod und mit dem besonderen Gerichte auch das unverlierbare Erreichen oder das unwiderrufliche Verlieren des Endziels verbunden sei. Eine Verzögerung in dem Erreichen findet nur bei denjenigen statt, welche noch einige läßliche Sünden oder zeitliche Strafen im Fegfeuer abzubüßen haben. Der hl. Thomas bezeichnet das Abweichen von diesem Glaubenssatze als Häresie[2].

Dennoch hatte Papst Johannes XXII in einer Versammlung von Cardinälen und Bischöfen, nicht ex cathedra sprechend, sondern nach Art einer theologischen Disputation erörternd, sich im entgegengesetzten Sinne über die fragliche These geäußert. Er hatte die Gegengründe vorgebracht und die These unentschieden gelassen. Man hat diese Thatsache später vielfach als einen Beweis gegen die päpstliche Unfehlbarkeit benützt. Allein diese bezieht sich

---

[1] Reportt. 4. dist. 43. qu. 2. [2] Suppl. qu. 69. a. 2.

nur auf die förmlichen und feierlichen, d. h. lehramtlichen Aussprüche des Oberhauptes der Kirche, nicht auf persönliche Aeußerungen, die eine Definition über die Glaubenspflicht gar nicht zum Zwecke haben. Jedenfalls war aber eine nach der Tradition der Kirche schon längst entschiedene Frage durch diese Aeußerungen des Papstes in Zweifel gezogen worden. Das wollte der Nachfolger Benedict XII wieder gut machen und definirte nun förmlich den betreffenden Glaubenssatz in der Bulle Benedictus Deus 1336: Homines pios plene purgatos vel justos ex hac vita decedentes statim consequi beatitudinem et visione Dei beatifica perfrui.

Dasselbe geschah auf dem allgemeinen Concil zu Florenz (1435) in dem Unionsdecret mit Rücksicht auf die entgegengesetzten Lehren der Griechen: Si vere poenitentes in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari .... Illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel eis exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in coelum mox recipi. — Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

2. Der Chiliasmus hat nach der gründlichen Widerlegung, welche er durch den hl. Augustin erfahren hat, innerhalb der Kirche nicht viele Freunde mehr gewonnen [1]. Im Mittelalter wurde er nur von einigen schwärmerischen Secten wieder aufgegriffen, von Johannes de Oliva, Amalrich von Bena u. A. Dagegen bezeichnet ihn der hl. Thomas [2] als Häresie und der heilige Bonaventura als einen Irrthum, der weder in der Offenbarung noch auch in der Vernunft irgend welchen Grund für sich habe [3]. Er hält den Satz von der gleichzeitigen Auferstehung Aller, welcher vom Chiliasmus ausgeschlossen wird, für einen Bestandtheil des katholischen Glaubens [4]. Das besondere Gericht bringt also das entscheidende Urtheil Gottes für die Aufnahme in den Himmel oder für die ewige Verwerfung in der Hölle, oder für eine zeitweilige Reinigung im Fegfeuer, wenn vor dem Eintritte in den Himmel, in welchen nichts Unreines eingehen kann, noch zeitliche Sündenstrafen abzubüßen oder läßliche Sünden auszutilgen sind. Auf diesen verschiedenen Zustand des Menschen nach dem besonderen Gerichte und auf diese verschiedenen Aufenthaltsorte führt uns zunächst die Untersuchung.

§ 105.

Die Lehre über den Himmel; das Wesentliche der himmlischen Seligkeit nach den Bestimmungen der thomistischen und skotistischen Schule.

„Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Diese Worte des Herrn

---

[1] Siehe B. I, § 47. II, § 76. [2] S. th. Suppl. qu. 78. a. 1. ad 4.
[3] In Sentt. 4. dist. 21. p. 1. a. 3. qu. 2. [4] In Sentt. 4. dist. 43. a. 1.

bei Joh. 17, 3 bildeten für den hl. Thomas den Beweis, daß die Anschauung Gottes nicht bloß einen Bestandtheil, sondern das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmachen werde. Die Erkenntnißkraft ist nach ihm die erste und höchste Kraft des Menschen, wodurch er sich specifisch von allen materiellen Geschöpfen unterscheidet [1]. Die Erfüllung und Vollendung dieser Kraft wird daher auch das Wesen der Seligkeit ausmachen. Außerdem kann das Endziel des Menschen und des reinen Geistes nur der vollkommenste Besitz des höchsten Gutes sein, nach welchem wir hier auf Erden mit unserem freien Willen streben. Der geistige Besitz kommt aber nicht durch den Willen, sondern nur durch die vollkommenste Erkenntniß oder durch die Anschauung zu Stande; der Wille an sich geht auf die Aneignung des noch zu erlangenden höchsten Gutes oder auf den Genuß des bereits in Besitz genommenen, kann daher auch den Besitz des höchsten Gutes in der Anschauung desselben als Endziel verfolgen und genießen.

Die Anschauung Gottes als die Vollendung und Sättigung des menschlichen Erkennens näher zu erklären und in ihrem Verhältniß zu unseren gegenwärtigen Erkenntnißfunctionen auseinanderzusetzen, hat überhaupt schon für die Theologie ein großes Interesse und mußte für die Scholastik, welche der sehr ausgebildeten aristotelischen Erkenntnißtheorie huldigte, ein um so größeres haben. In der heiligen Schrift wird unsere gegenwärtige Erkenntniß Gottes mit der in einem Spiegel verglichen und die himmlische eine Anschauung von Angesicht zu Angesicht (visio faciei) genannt (1 Cor. 13, 12), weil sie eine unmittelbare sein wird. In dieser Unmittelbarkeit liegt der wesentliche Vorzug der himmlischen Anschauung vor unserer Gotteserkenntniß hier auf Erden, weil die letztere eine mittelbare in dem Sinne ist, daß wir Gott nur als den Werkmeister aus seinen Werken, d. h. aus seinen Spuren in den materiellen und aus seinen Abbildern in den geistigen Geschöpfen wie in einem Spiegel erkennen.

In einem gewissen Sinne ist selbst die Erkenntniß der materiellen Wesen, mit welcher die menschliche Vernunft nach dem hl. Thomas ihre geistige Erkenntniß beginnt, weil sie an ihnen ihr nächstes Object hat, noch eine mittelbare, wenigstens nicht so unmittelbar, als die himmlische Anschauung Gottes. Denn die geistige Erkenntnißkraft des Menschen bedarf zur Erfassung der materiellen Wesen wenigstens eines vermittelnden Mediums, und das ist das Gedankenbild (species impressa), welches durch die Einwirkung des äußeren Gegenstandes auf unser Erkenntnißvermögen und durch die geistig zeugende Thätigkeit des letzteren hervorgerufen wird, um das nächste Operationsobject für dieses zu bilden und gewissermaßen die Materie für die zu formirenden Begriffe (species expressae) abzugeben.

Alles geistige Erkennen ist nämlich eine gewisse geistige Wiedererzeugung des erkannten Gegenstandes; es setzt eine Aehnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten voraus und kommt in der Hervorbringung eines geistigen Abbildes des betreffenden Gegenstandes zum Abschluß. Deßhalb sind für den Menschen als ein sinnlichgeistiges Wesen und für sein allmähliches Emporringen aus den Banden und Fesseln der Sinnlichkeit die materiellen Dinge

[1] Siehe oben S. 364.

der Außenwelt die ersten Objecte, an denen sich seine Erkenntnißkraft übt, und sie werden ihm näher gebracht oder vielmehr in sein geistiges Innere hineingeführt durch die genannten Gedankenbilder (species impressae). Aber die rein geistigen Dinge erkennt der Mensch nicht auf die genannte Art, sondern nur nach ihrer Analogie mit den materiellen Dingen oder aus ihren Wirkungen. Dasselbe gilt auch von unserer Gotteserkenntniß hienieden. Gott ist nun aber von der geschaffenen Welt so verschieden und so weit über sie erhaben, daß wir ihn nur aus seinen Spuren und Werken erkennen und sein Wesen der Analogie nach bestimmen können. Entsprechende Gedankenbilder (species impressae) von seinem Wesen kann er in unserer schwachen menschlichen Erkenntnißkraft nicht erzeugen. Durch solche Medien erkennen wir Gott weder hier auf Erden, noch auch werden wir ihn einstens im Himmel schauen. Gesetzt, er würde unserem Geiste solche Gedankenbilder von seinem Wesen und seinen Eigenschaften einprägen, wie er sie den Engeln wirklich anerschaffen hat, so würden dieselben doch nur etwas Creatürliches sein, und wir würden dann aus ihnen wiederum Gott nur mittelbar durch einen Schluß von seinen Werken aus erkennen, wenn auch in etwas vollkommnerer Weise als jetzt. Ein adäquates Gleichbild von sich hat er wohl im göttlichen Logos erzeugt, aber er kann dasselbe nicht in einem geschaffenen Geiste erzeugen, sondern nur in seinem eigenen unendlichen Wesen. Die Erkenntnißbilder (species impressae) von Gott würden also immer nur eine mittelbare und natürliche Erkenntniß Gottes vermitteln, wie sie die Engel von Natur aus haben [1]. Jenseits aber werden wir Gott schauen, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht. Deßhalb muß er uns jenseits eine größere Aehnlichkeit mit sich verleihen, eine noch größere, als wir sie hienieden mit den materiellen Dingen haben. Denn nur das, was Aehnlichkeit mit uns hat, erkennen wir; und wenn wir Gott durch species impressae nicht erkennen werden — weil dieß eine rein natürliche Erkenntniß sein würde — so müssen wir ihm noch ähnlicher gemacht werden durch Erhebung über unsere jetzige Natur, um ihn unmittelbar schauen zu können. Die materiellen Dinge selbst bleiben auch als erkannte mit ihrem Sein außer uns, nur ihre Bilder gehen in unsern Geist hinein; dagegen wird Gott im Himmel seinem Sein nach sich unmittelbar mit unserer Erkenntniß vereinigen und diese durch Ertheilung des Lichtes der Glorie (luminis gloriae) zur unmittelbaren Anschauung seines Wesens befähigen. Gott selbst wird uns so präsent sein, daß er sich nach Art einer Erkenntnißform mit uns vereinigen wird. Dasselbe gilt auch von der Anschauung Gottes, welche die guten und beseligten Engel erlangt haben. Gott wird auch von ihnen nicht etwa in den ihnen angeschaffenen Ideen geschaut — dann würden sie ihn nur mittelbar und nicht vollkommener als von Natur aus erkennen — sondern er vereinigt sich seinem Sein nach auch mit ihnen nach Art einer Erkenntnißform [2].

---

[1] Cf. *Thom.* s. th. 1. qu. 56. a. 3: Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt.

[2] Cf. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 49. qu. 2. a. 1: Sicut nempe ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo . . . . Et ideo cum

Papst Benedict XII hat in der Constitution „Benedictus Deus" die angegebene Unmittelbarkeit unserer himmlischen Anschauung Gottes förmlich definirt[1].

Einzelne Theologen haben die Unmittelbarkeit der Anschauung Gottes noch weiter verfolgt und die Behauptung aufgestellt: die himmlische Anschauung schließe auch nachträglich die Bildung einer Idee oder eines annähernd vollkommenen Begriffes von der göttlichen Wesenheit und Vollkommenheit, also auch die species expressa aus. Ja neuerdings ist die Behauptung laut geworden, daß die Bildung der species expressa unmöglich sein werde. Allein wie könnte denn die Anschauung Gottes die Creatur vollständig erfüllen, sättigen und beseligen, wenn der Beseligte daraus nichts für sich gewinnen und in die durch das lumen gloriae gehobene Erkenntnißkraft nichts als sein Eigenthum aufnehmen würde? Der hl. Augustin nimmt ausdrücklich ein vollkommenes Erkenntnißbild von Gott als Product der himmlischen Anschauung für die Seligen an[2]. Der hl. Thomas deutet dasselbe an[3]. Die Möglichkeit einer Gotteserkenntniß durch Erkenntnißbilder (per speciem) von Gott kann aber gar nicht geläugnet werden. Schrieben doch die Scholastiker den Engeln die Gotteserkenntniß per speciem impressam von ihm als natürliche zu[4], und wenn sie dem Menschen für das irdische Leben auch nur eine aus den Werken Gottes (per effectus) zuerkannten und für ihn die species impressae auch nur von den materiellen Dingen annahmen, so gestanden doch alle zu, daß der Mensch sich wohl von Gott und von den geistigen Dingen, welche analogisch erkannt werden, species expressae bilden könne[5]. Ist es doch eine ganz unbezweifelbare Wahrheit, daß wir uns schon hienieden aus der Betrachtung der Schöpfung und der übernatürlichen Offenbarungen Gottes eine Idee von seinem Wesen und von seinen Eigenschaften bilden. Die Theologie verfolgt ja die Aufgabe, diese Idee zu läutern und zu vervollkommnen. Um so eher müssen wir die Vervollkommnung dieser Idee erwarten und hoffen, wenn die Seligen im Himmel durch die Anschauung Gottes die vollkommenste Erkenntniß von Gott erlangt haben werden. In der That behauptet und rechtfertigt dieß Henricus von Gent ausdrücklich[6] und ebenso

---

essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit, et haec erit visio beatificans. Cf. De Ver. qu. 8. a. 1. — C. gent. II, 50.

[1] L. c.: Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate, nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur etc.'

[2] De Trinit. 15, 16: Quando videbimus eum sicuti est, et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur neque fallemur.

[3] S. th. 1. qu. 27. a. 1: Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, sc. intelligere, manet in intelligente. Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens.

[4] *Thom.* s. th. 1. qu. 56. a. 3.

[5] Siehe oben S. 79. 113.

[6] Quodlib. IV, 8 (pag. 154 ed. Ven.): Tale ergo verbum dicimus formari de Deo in visione beata per speciem suae essentiae, et ab ipsa, et hoc verbum dicimus esse speciem, qua Deus formaliter videtur.

Aureoli, der Schüler des Duns Skotus; wogegen der hl. Thomas auf diese Frage nicht ex professo eingegangen ist. Die Thomisten im 15. Jahrhundert haben dieselbe erst aufgeworfen, aber über diese Controverse keine Entscheidung geben wollen und die eine wie die andere Meinung hinsichtlich der species expressa von Gott als eines Productes der himmlischen Anschauung für probabel gehalten. So Capreolus [1]. In der nachtridentinischen Zeit ist besonders Suarez für, und Philippus a ss. Trinitate gegen die species expressa als Product der Anschauung Gottes aufgetreten. Sieht man von dem Schulausdruck species expressa ab, so erscheint es gar nicht zweifelhaft, daß die geistige Erkenntniß der Seligen ihre Natur auch durch die Anschauung Gottes nicht verlieren und ihrer zeugenden Kraft, Abbilder von den erkannten Objecten in sich hervorzurufen, nicht beraubt werden wird. — Wenn der heilige Thomas die himmlische Anschauung Gottes aus einer so innigen Vereinigung Gottes mit der Seele hervorgehen läßt, wie sie zwischen der Seele und dem Leibe, als der Form und Materie, stattfindet: so wird nur auf eine Analogie hingewiesen. Denn die menschliche Seele wird in der Vereinigung mit Gott weder ihre Natur und ihre natürlichen Kräfte, noch auch ihre Persönlichkeit verlieren. Bei der Läugnung der species expressa wird der menschlichen Erkenntnißkraft aber eine reine Passivität zuerkannt, wofür die echte Scholastik keine Anhaltspunkte hat.

Im Uebrigen liegt dieser Punkt dem Dogma fern, und die Kirche hat sich über denselben nicht ausgesprochen.

Dagegen liegt wohl eine kirchliche Entscheidung über das lumen gloriae vor, durch welches die Erkenntnißkraft der geistigen Geschöpfe erhoben und befähigt werden wird, Gott unmittelbar zu schauen.

Aehnlich wie der menschliche Intellect schon durch die Schöpfung mit einem natürlichen Lichte ausgestattet ist, mit welchem er die Gedankenbilder beleuchtet und zu Begriffen verarbeitet; wie er ferner durch das übernatürliche Licht des Glaubens (lumen fidei) zum festen Fürwahrhalten und zu einer etwaigen Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten befähigt wird: ähnlich wird er durch das lumen gloriae habituell gestärkt und gehoben werden, um den unmittelbar gegenwärtigen Gott nach seiner Wesenheit zu schauen [2]. Einige Scholastiker, namentlich Durandus, der in vielen Punkten seine eigenthümlichen Ansichten hat, haben zwar die Nothwendigkeit des lumen gloriae geläugnet und behauptet, daß Gott ohne Vermittlung dieses Habitus die Anschauung seiner bewirken könne [3]. Aber das Concil von Vienne

---

[1] In Sentt. 4. dist. 49. qu. 5: Similiter ratio ibidem adducta non valet. Dicitur enim quod minor argumenti est falsa; non enim divina visio quoad sui essentiam est formalis apparitio divinae essentiae, sed solum quoad sui principium, quod est divina essentia supplens vicem speciei, vel quoad sui terminum qui est conceptus vel verbum ut praedictum est. Utrum autem beati forment verbum, communiter tenetur, quod non habent aliud verbum a verbo increato distinctum propter intimam praesentiam verbi ad intellectum beatum sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam. De hoc v. Henricum . . . . Utrum autem hoc verum sit pro nunc non discutio, quia utraque pars probabilis est.

[2] S. th. 1. qu. 12. a. 5.

[3] In Sentt. 4. dist. 49. qu. 2. n. 24: Noster intellectus de se potest in essentiam divinam tanquam in objectum, et totum impedimentum clarae et manifestae

(1308) hat obige Lehre durch Verwerfung einer entgegengesetzten These der Beguarden und Beguinen definirt[1]. Eine sinnliche Anschauung wird die visio beatifica nicht sein, selbstverständlich schon nicht für die reinen Geister, aber auch nicht für die auferstandenen Gerechten; denn Gott ist als der reine Geist kein Object der sinnlichen Anschauung. Aber in der dereinstigen verklärten Welt wird die Herrlichkeit Gottes aus seinen Werken viel glänzender hervorleuchten, als aus den irdischen Dingen, am glänzendsten aus dem verklärten Leibe Christi; und alles dieses werden wir mit den leiblichen Augen sehen. Wir werden daher mittelbarer Weise in dieser verklärten Welt zugleich Gott schauen, wie wir analoger Weise in der Stimme und Sprache des Menschen sein Leben sehen[2].

Bis zur Auferstehung am Ende der Tage werden die Seligen des Himmels als animae separatae einer geistigen Anschauung auch des verklärten Leibes Christi sich zu erfreuen haben und daraus zu ihrer eigenen Beseligung namentlich die vollkommene Erkenntniß über ihren dereinstigen Auferstehungsleib gewinnen.

Die Anschauung Gottes wird jedoch kein Begreifen (comprehendere) seiner Wesenheit sein; nur Gott erkennt sich in dieser Weise auf das vollkommenste, durchschaut alles irgendwie Seiende (cognitione visionis) und umschließt in seiner Erkenntniß (cognitione simplicis intelligentiae) alles Mögliche, weil er seine Allmacht auf das vollkommenste durchschaut. Zwar wird mit der Anschauung Gottes auch eine vollkommene Erkenntniß der geschaffenen Dinge gegeben werden, aber darum nicht eine vollkommene und umfassende Erkenntniß alles Möglichen; diese würde ein Begreifen und Umfassen der göttlichen Allmacht voraussetzen, wie es nur Gott zukommt. Nur der Umfang des Erkennens rücksichtlich des Seienden nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann fraglich sein. Und in dieser Hinsicht wurde in der Christologie gezeigt, daß die Scholastik der Seele Jesu eine allumfassende Erkenntniß rücksichtlich alles Wirklichen zuerkannte. Einige wollen dieselbe allumfassende Erkenntniß auch allen Seligen des Himmels beilegen. Der hl. Thomas findet dieß nur nach dem allgemeinen Gericht möglich, ohne über die dereinstige Verwirklichung dieser Möglichkeit etwas mit Sicherheit zu entscheiden. Bis zum allgemeinen Gerichte hin nimmt er jedoch Unterschiede, höhere und niedere Grade dieser Erkenntniß bei den Seligen und Engeln an. Denn in der heiligen Schrift (Apok. 21, 23) wird vorausgesetzt, daß die Höherstehenden im Himmel die Niedrigerstehenden erleuchten und belehren

---

cognitionis divinae essentiae est, quia cognoscitur per medium inferioris gradus quod est essentia creata, quod medium potest excludi, ut probabitur; ergo hoc excluso et praesentata divina essentia intellectui secundum se et immediate sequitur cognitio clara et manifesta qualis possibilis est intellectui nostro respectu divinae essentiae ..... Et hanc viam necessario habent tenere illi qui dicunt, quod Deus potest visionem immediatam suae essentiae communicare homini existenti in puris dispositionibus viae, quia isti excludunt speciem repraesentantem et *lumen gloriae* atali visione.

[1] Th. 5: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum.

[2] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 49. qu. 2. a. 2.

werden[1]. Bis dahin findet also sicher eine accidentelle Erhöhung und Vervollkommnung in der Erkenntniß statt.

Die skotistische Schule verfocht andere Ansichten über die Wesenheit der himmlischen Seligkeit. Weil der Wille für die erste und oberste Kraft des Geistes erklärt und ihm der Vorrang vor der Erkenntniß zuerkannt wurde, mußte von selbst das Wesen der himmlischen Seligkeit in die Erfüllung und Vollendung des Willens durch die Charitas und die Seligkeit verlegt werden. Der Vorrang des Willens zeigt sich nach Duns Skotus in der Herrschermacht desselben über die übrigen Kräfte, in dem Vorrang des ihn vollendenden Habitus der Charitas vor dem des Glaubens, in der größeren Reinheit und Güte der Willensacte vor den Functionen des Erkennens, in der Eigenthümlichkeit des Willens, daß er die Objecte seines Strebens nicht in sich herabzieht, um ihnen von seiner Unvollkommenheit mitzutheilen, wie dieß die Erkenntniß bei der Erfassung der Dinge thut[2]. Daraus wird gefolgert, daß die Vollendung des Willens im Himmel durch den Besitz Gottes in der himmlischen Liebesvereinigung mit ihm und durch den Genuß derselben das Wesen der himmlischen Glückseligkeit ausmache[3]. Allein der hl. Thomas hatte die Vollendung der Charitas und den Genuß des Besitzes Gottes, worin der Wille und die Charitas zur Sättigung gelangt, nicht von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossen, sondern nur mit Recht behauptet, daß diese Vollendung der Liebe und der Genuß (fruitio) des ewigen Besitzes Gottes, sowie der Grad desselben gerade durch die Anschauung Gottes und deren Grad bedingt sei und bewirkt werde[4]. Denn zu dem vollkommenen Besitze Gottes gelangen wir nur durch die Anschauung seines Wesens, wie wir zu dem vollkommenen geistigen Besitze der geschaffenen Dinge nur durch die vollkommene Erkenntniß derselben gelangen. Gott können wir uns ja nicht durch unsern Willen, d. h. durch eine etwaige Herrschaft über ihn zu eigen machen. Der Besitz Gottes als unser Endziel im Unterschiede von dem Streben nach demselben, worin unsere sittliche Aufgabe auf Erden besteht, wird das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmachen. Er wird die Charitas in dem Grade steigern, daß die Sünde und der Abfall von Gott unmöglich, die Seligkeit eine unverlierbare sein wird, und zugleich auch den Genuß als Frucht mit sich führen. Die Unverlierbarkeit der himmlischen Seligkeit leitet also der hl. Thomas ebenfalls aus der Anschauung Gottes her. Hier auf Erden haben wir während der Prüfungszeit nur deßhalb die freie Wahl, Gott oder die endlichen Dinge als Letztes und Höchstes zu verfolgen, weil wir Gott von Seiten seiner Güte als die Erfüllung und Sättigung aller unserer Kräfte nicht so vollkommen erkennen, daß wir ihn mit Nöthigung lieben müßten.

---

[1] In Sentt. l. c. a. 4. — Suppl. qu. 93. a. 1.

[2] *Duns Scotus* Reportt. 4. dist. 49. qu. 2. schol. 2. 3.

[3] Ib. qu. 4. schol. 1.

[4] In Sentt. 4. dist. 49. qu. 3. a. 5: Sicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus. Haec igitur causa prima una est et communis omnibus beatis, unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis: visio autem et dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt . . . . Unus enim alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum qui est lumen gloriae.

Für viele Triebe der Seele bieten sich dem sinnlichen Menschen hier auf Erden sogar mit einem Uebergewichte vor dem höchsten Gute zur entsprechenden Befriedigung sinnliche Güter an. Der natürliche Drang des Begehrens und Wollens treibt uns hier auf Erden mit Nöthigung nur zum Streben nach Seligkeit im allgemeinen. Wo aber die volle Seligkeit zu finden sei, das schauen wir hienieden nicht mit einer solchen Evidenz, daß unser Wille mit Nothwendigkeit folgen müßte. Die endlichen Dinge üben in mancher Hinsicht einen großen Reiz auf verschiedene Triebe des Menschen aus, blenden sein Urtheil oder trüben seinen Blick, so daß sein Wille auch Scheingründen folgen und bloßen scheinbaren Gütern nachjagen kann. Die Anschauung Gottes wird uns aber seine Güte in einem solchen Glanze, so allseitig und mit einer solchen Evidenz zeigen, daß der Wille, der die Seligkeit und das Gute begehren muß, mit Nothwendigkeit Gott als das höchste Gut über Alles lieben wird [1]. Duns Skotus will dagegen die Unverlierbarkeit der himmlischen Seligkeit nicht als eine nothwendige Folge aus der Anschauung Gottes, sondern als eine besondere Gnade Gottes erklären, über welche Gott die Seligen durch eine neue Offenbarung, etwa beim allgemeinen Weltgericht, gewiß gemacht hat. Demgemäß soll die Möglichkeit für den freien Willen, von Gott abzufallen, mit der Natur der geistigen Creaturen unzertrennlich verbunden bleiben und nur durch eine besondere Gnade im Himmel für immer suspendirt werden [2]. Die Uebertreibung der göttlichen Willensfreiheit, die Appellation an dieselbe als die höchste unabänderliche Instanz in Gott und die vorklingende Betonung der creatürlichen Willensfreiheit als eines von der geistigen Natur untrennbaren Wahlvermögens zwischen Gut und Böse tritt also auch an dieser Stelle in seinem Systeme hervor.

§ 106.

Die Lehre der Scholastiker über die Hölle, das Fegfeuer und die Vorhölle.

A. Von den Glaubenssätzen über die Hölle verdienen zwei Punkte für die Dogmengeschichte hervorgehoben zu werden, da die übrigen, namentlich die über die negativen Strafen der Hölle, keine Controversen hervorgerufen haben — die beiden Punkte betreffen das höllische Feuer und die Ewigkeit desselben.

1. Das Feuer der Hölle gehört nicht zu den negativen Strafen (poenae damni), die in dem Verluste der Anschauung Gottes, des übernatürlichen Endzweckes, culminiren, sondern zu den positiven (poenae sensus), welche über die persönlichen Sünden verhängt werden und eine schmerzliche Verwundung an den natürlichen Gütern des Geistes und des Leibes bewirken und positive Unseligkeit bereiten. Schon bei dem Streite zwischen dem hl. Prudentius und Erigena war das höllische Feuer zur Sprache gekommen [3]. Von den Scholastikern wird einstimmig die materielle Natur desselben an=

---

[1] *Thom.* Quaest. disp. qu. 24. a. 7.

[2] In Sentt. 4. dist. 49. qu. 5. schol. 4. [3] Siehe oben S. 441 f.

genommen und somit der bloß bildliche Sinn der dahin lautenden biblischen Stellen geläugnet. So Petrus Lombardus[1], Alexander von Hales[2], Albertus Magnus[3], der hl. Bonaventura[4], der hl. Thomas[5] u. s. w. Albertus Magnus gesteht dabei a. a. O., daß er sich die natürliche Kraft des Feuers, die reinen Geister unmittelbar zu quälen, nicht zu erklären wisse; daß aber Gott nach seiner Gerechtigkeit die Materie wohl gebrauchen könne, um durch sie, wie auch immer, die Geister zu bestrafen, weil durch diese Unterwerfung unter die Materie der Stolz und Hochmuth der bösen Geister am empfindlichsten getroffen werde. Der hl. Bonaventura versucht es jedoch, neben der eben genannten Congruenz auch die Möglichkeit einer Bestrafung durch das materielle höllische Feuer für die reinen Geister und abgeschiedenen Seelen darzuthun. Denn es gibt nicht nur einen Schmerz, der durch eine Störung im leiblichen Organismus und im Nervensystem bewirkt wird und im sinnlichen Begehren seinen Sitz hat, sondern auch einen geistigen Schmerz, der an dem geistigen Erkennen, Begehren und Wollen haftet, wenn die Seele einen großen und herben Widerspruch erkennt zwischen dem, was sie hat, und dem, was sie heftig wünscht. Wir nennen diesen Schmerz der Seele gewöhnlich Traurigkeit. Irgend ein Object, das auf ihr lastet oder sie bewegt, irgend ein Mangel an unentbehrlichen Gütern muß recht deutlich erkannt und mit den heißesten Wünschen ihres geistigen Begehrens im grellen Widerspruche stehen: dann ergibt sich der genannte geistige Schmerz oder die Traurigkeit von selbst. Und diese Eigenschaft soll das höllische Feuer haben, indem es von der Gerechtigkeit Gottes zu einem Gefängniß für die Seele und zwar zu einem ewigen gemacht worden ist und sodann mit diesen beengenden Schranken von den Verworfenen auf das deutlichste erkannt und aus allen Kräften oder mit der ganzen Wucht des Begehrens nicht gewollt wird[6]. Um so mehr werden die verdammten Seelen die quälende Macht des höllischen Feuers als solche an sich erkennen und erfahren, als sie von dem gerechten Gott dadurch für ihre Sünden bestraft werden, obschon ihnen als immateriellen Wesen das Feuer nach der natürlichen Ordnung keinen physischen Schaden zufügen könne. Namentlich wird das höllische Feuer das Eigenthümliche haben, daß es wohl schmerzt, aber nicht verzehrt[7].

Der hl. Thomas gibt ungefähr dieselbe Erklärung: daß das materielle

---

[1] Sentt. 4. dist. 44. n. 6: Gehenna illa quae stagnum ignis et sulphuris dicta est, corporeus ignis erit et cruciabit damnatorum corpora vel hominum vel daemonum.

[2] S. th. 2. qu. 116. m. 4.

[3] In Sentt. 4. dist. 44. a. 37. [4] Brevil. p. 7. c. 6.

[5] In Sentt. 4. dist. 44. a. 2.

[6] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 44. a. 3. qu. 2: Sicut ergo postquam separatur anima, corpus potest pati ab igne passione naturali, quia potest calefieri et inflammari et hoc per naturalem potentiam utriusque: sic spiritus pati potest passione animali et ab igne praesente immutari naturali potentia ignis et animae. Duo sunt igitur ibi per ordinem naturae, alia duo per ordinem divinae justitiae. Quod enim ignis animae indissolubiliter alligetur, et anima in eo recludatur ut in carcere, divinae justitiae est, ad quam spectat malefactorem in carcere recludere. Quod iterum anima refugiat ignis calorem, qui per naturam nocere non potest et trepidat timore, ubi timor non est, hoc divinae justitiae est.

[7] Brevil. p. 7. c. 6.

Feuer der Hölle die reinen Geister als ein örtliches Gefängniß einschließen werde und dieß könne, da sie ja ihrer Natur nach als endliche Wesen nicht über allen Raum erhaben sind; daß es die Verdammten um so mehr quälen und schmerzen werde, als diese darin ganz deutlich eine ewige, unwiderrufliche Strafe der göttlichen Gerechtigkeit erkännten [1]. Kann nämlich die Seele sogar als formales Princip mit dem materiellen Leibe zu einer Substanz vereinigt werden, wie dieß die thatsächliche Vereinigung beider in der Menschennatur beweist, so kann Gott auch die verdammten Seelen an das materielle Feuer wie an einen Ort fesseln und sie wie in einem Gefängniß darin einschließen.

Allein daß diese Seite des höllischen Feuers als eines immerwährenden Gefängnisses die einzige sei, mit welcher es quält und schmerzt, erscheint nicht als wahrscheinlich [2]. Die Verworfenen aus dem Menschengeschlechte werden nach der Auferstehung jedenfalls auch in ihren unvergänglichen Leibern die Wirkungen des höllischen Feuers mit dem heftigsten Schmerze empfinden, obschon Duns Skotus auch für diese keinen unmittelbaren oder realen und zugleich quälenden Einfluß des höllischen Feuers auf ihren Leib, sondern nur einen durch die Seele vermittelten Schmerz annimmt [3], indem das sinnliche Gefühl und das sinnliche Begehren an dem höllischen Feuer eine fortwährende Ursache des heftigsten Schmerzes haben sollen. Jedenfalls wird das Feuer der Hölle wohl brennen, aber nicht verbrennen. Die Heftigkeit unseres sinnlichen Schmerzes hängt in unserem sterblichen Leibe von einer Erschütterung und einem Leiden des Nervensystems ab, gegen welches die sinnliche Natur auf das heftigste reagirt; gleiche Störungen könnten in den auferstandenen Leibern nur dann stattfinden, wenn eine ununterbrochene wunderbare Thätigkeit Gottes zur Erhaltung des auferstandenen Leibes stattfände. Aber die durch das Feuer bewirkte Traurigkeit der Seele beschreiben die späteren Scholastiker noch genauer. Der geistige Schmerz ist um so größer, je greller der Widerspruch zwischen dem, was an uns haftet oder uns drückt einerseits, und dem, was wir auf das heftigste begehren, andererseits. Nun wird aber das höllische Feuer nicht nur dem Streben der Verdammten nach freier Bewegung als eine undurchdringliche Mauer entgegenstehen, sondern auch ununterbrochen ihrer Erkenntniß als ein Beengung, Widerwillen und Qual bewirkendes Object sich aufdrängen, und ihrem Durste nach Seligkeit wie ihrem Willensstreben als ein unüberwindliches Hemmniß entgegenstehen [4]. Es wird sowohl auflösend und

---

[1] Suppl. qu. 70. a. 3: Oportet omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut sc. dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur.

[2] Albertus Magnus legt ihm eine quälende Kraft bei: In Sentt. 4. dist. 44. a. 37 Absque dubio corporeus ignis cruciat daemones, quod fide teneo.

[3] Reportt. 4. dist. 44. qu. 3. n. 19.

[4] *Duns Scotus* Reportt. l. c. qu. 2. n. 9: Et hic talis ordo punitionis mali angeli, quod in primo est detentio ejus ab igne . . . Secundo apprehendit istam detentionem ejus ab eo . . . . Tertio sequitur in eo nolitio detentionis apprehensae . . . . Quarto sequitur apprehensio nolitionis detentionis talis effectus. Quinto noli-

trennend auf die Gemeinschaft der Verdammten wirken, als auch das harmonische Wirken der Kräfte des Einzelnen stören und beeinträchtigen, ohne daß wir dieß hienieden schon vollständig begreifen können.

Andere nähere Bestimmungen über die Oertlichkeit des höllischen Feuers, daß es sich inmitten der Erde befinde, waren bei den Scholastikern zwar allgemein, betrafen jedoch nur Meinungen, nicht den Glauben.

2. Die endlose Dauer oder die sogenannte Ewigkeit der Hölle wurde zwar von Origenes und einigen andern vereinzelten Stimmen in der alten Zeit nicht angenommen; aber sie ist in der heiligen Schrift so deutlich gelehrt und wird von der Tradition der Kirche so allgemein bezeugt, daß darüber kein Zweifel herrschen kann, obwohl die Sinnlichkeit dagegen gerne Zweifel erhebt, und der natürliche Sinn sich mitunter dagegen sträubt. Die Scholastiker sind ganz einig in der Annahme derselben. Hier kommt es darauf an, die rationellen Gründe vorzulegen, mit welchen sie, namentlich der heilige Thomas, die Congruenz, bezüglich die Nothwendigkeit derselben nachzuweisen suchen, um so die betreffende Wahrheit des Glaubens so viel als möglich auch als eine solche der Vernunft darzuthun. Die Ewigkeit der Hölle ist zunächst mit der Ewigkeit des Himmels unzertrennlich verbunden, indem die unverlierbare Erreichung des Endziels ein unwiderrufliches Verfehlen desselben zur Seite haben muß [1], obwohl die endlose Dauer selbstverständlich noch keine Ewigkeit ist, wie sie Gott allein besitzt. — Weiterhin muß Jeder zugeben, daß auch nach der natürlichen Ordnung die Strafe für einen Frevel oft eine endlose ist und hinsichtlich der Dauer mit der Zeitdauer, worin die Sünde vollzogen wird, in gar keinem Verhältnisse steht. Solcher Art ist die lebenslängliche Verbannung wie die Todesstrafe. Daher ist auch die endlose Strafe der Hölle nicht gegen die Gerechtigkeit. — Die Todsünde ist ein principielles und totales Aufgeben Gottes als des übernatürlichen Endzieles, und daher entspricht ihr als Strafe auch der Verlust des Endzieles für immer, wie die Erreichung des Endziels den ewigen Besitz desselben als Lohn mit sich führt. — Derjenige, welcher mit völlig freiem Willen auf die Todsünde eingeht, wählt sie eigentlich für immer, weil er aus eigener Kraft niemals wieder los von derselben werden kann; dieß weiß wenigstens jeder Christ, oder er muß es doch wissen. Denn ohne die Gnade Gottes kann Keiner Vergebung der Sünden erlangen, und die Gnade weist der Todsünder von sich, und zwar in dem Sinne, daß er zugleich die Gefahr mit will, die Gnade Gottes niemals wieder zu erlangen. — Derjenige, welcher eine Todsünde begeht, verzichtet wissentlich auf den Besitz des höchsten Gutes wie auf sein Endziel und wählt die Trennung von Gott als sein Letztes. Eine solche Verachtung des höchsten unendlichen Gutes verdient eine Strafe, die wenigstens ihrer Dauer nach eine unendliche oder endlose ist. — Zuletzt ist die schwere Sünde als Frevel gegen die unendliche Majestät Gottes, als ein Vergreifen an dem unendlichen Gute auch eine unendliche Schuld im negativen Sinne, wie denn überhaupt Sünde und Schuld ihrem Wesen nach eine Privation ist, und

---

tionem apprehensam de ipsa tentione jam posita sequitur tristitia in voluntate et ita poena et afflictio.

[1] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 46. qu. 2. a. 3.

dieser unendlichen Schuld entspricht auch eine unendliche Strafe [1]. — Dazu kommt noch, daß für die reinen Geister mit dem Abschluß der Prüfung eine unwiderrufliche Entscheidung für oder gegen das Endziel, somit für die Bösen eine Unmöglichkeit der Bekehrung erfolgt, weil sie mit ihrem Intellecte alles in einer unabänderlichen Weise ergreifen, ähnlich wie wir mit unserem Intellecte die uns angeborenen höchsten Principien des Denkens und Handelns unabänderlich erfassen. Zugleich gingen die reinen Geister auch mit ihrem freien Willen in unabänderlicher Weise auf das Resultat ihrer Prüfung ein und trafen die Entscheidung für oder gegen ihr Endziel mit allen ihren geistigen Kräften in endgiltiger Weise.

Die freie Wahl zwischen Gut oder Böse hörte also für die reinen Geister mit der Prüfung auf. In ähnlicher Weise wird sie für den Menschen mit dem Abschluß der Prüfung oder mit dem Tode aufhören, weil er dadurch in den Zustand eines reinen Geistes übergeht und in demselben Momente in unwiderruflicher Weise sein Endziel ergreift oder von sich weist. Wohin der Baum fällt, da bleibt er liegen, weil er die Kraft, welche ihn heben könnte, für immer von sich gewiesen hat. So lange der Mensch aber im sterblichen Leibe wandelt, ist sein Erkennen nicht so vollkommen; er erfaßt die meisten Wahrheiten als abgeleitete Sätze durch die ratio, d. h. durch sein discursives oder schließendes Erkenntnißvermögen und entbehrt dafür jener Festigkeit und Entschiedenheit, womit sich der Intellect der reinen Geister entscheidet [2]. Er sündigt in der Regel aus Schwäche, indem er den niederen und sinnlichen Trieben seiner Seele in unordentlicher Weise Folge leistet.

Die Sinnlichkeit, welcher der Mensch sich während seines irdischen Lebens nicht entschlagen kann, verleitet ihn wohl zu vielen Sünden; aber sie erklärt es auch, daß der Mensch oft nur läßlicher Weise sündigt und niemals in unwiederbringlicher Weise die Gnade Gottes verliert, so lange er mit ihr hier auf Erden behaftet ist. So lange er lebt, steht ihm der göttliche Erlöser mit allen Rettungsanstalten zur Seite, darauf wartend, seinen Arm ergreifen zu können. Erst mit dem Tode ist dieses zu Ende.

Auf diese Weise ergibt sich die Ewigkeit der Höllenstrafen auch aus der Verhärtung der gefallenen Geister und der in der Ungnade sterbenden Menschen, sowie aus ihrer damit verbundenen Unfähigkeit zur Bekehrung.

Duns Skotus nahm eine solche Unmöglichkeit der Bekehrung, wie sie sich aus der freien Entscheidung eines Geistes ergeben soll, nicht an und leitete die Ewigkeit der Hölle aus dem strafenden Willen Gottes und der Vorenthaltung der Gnade her, m. a. W. vornehmlich aus einer freien Anordnung Gottes, worüber uns nur der Glaube gewiß machen kann [3]. Unter den nachtridentinischen Theologen folgen viele dem Skotus und leiten aus der Vorenthaltung der Gnade den unversöhnlichen und unabänderlichen Haß der bösen Geister her.

B. Der Reinigungsort (purgatorium), welcher von der heiligen Schrift wie von der Tradition der Kirche auf das unzweideutigste bezeugt wird, bildete einen Bestandtheil der Kirchenlehre, so daß der hl. Thomas die Ver-

[1] Suppl. qu. 99. a. 1. [2] S. th. 1. qu. 64. a. 2.
[3] Reportt. 4. dist. 46. qu. 4. n. 24.

werfung desselben für Häresie erklärt [1]. Die Strafen desselben, die mit dem allgemeinen Weltgerichte aber sicher für Alle aufhören, werden, trotzdem sie gemildert sind durch die Gewißheit über die zu erlangende Seligkeit, für heftiger gehalten als die, welche uns hienieden treffen können [2]; und sie haben den Zweck, daß durch die Erduldung derselben, namentlich durch den Einfluß des läuternden Feuers, noch mehr durch den Einfluß der innerlich reinigenden Gnade die beim Tode noch übrig gebliebenen zeitlichen Strafen abgebüßt und die noch nicht vergebenen läßlichen Sünden auch der Schuld nach erlassen werden [3]. In das kirchliche und sittliche Leben greift das Dogma vom Purgatorium tief ein, weil die im Fegfeuer befindlichen Seelen zur Gemeinschaft der Heiligen gehören und durch unsere Fürbitten und guten Werke Erleichterung ihrer Strafen finden können. In späterer Zeit hat man die Frage beantworten wollen, ob die im Fegfeuer leidenden Seelen auch für uns beten und deßhalb um ihre Fürbitte angerufen werden könnten. Alexander von Hales verneint dieselbe [4] und ebenso der hl. Thomas [5].

C. Die Auffassung von Abraham's Schoß (sinus Abrahae) und der Vorhölle (limbus inferi), in welche der Herr nach dem Tode am Kreuze hinabgestiegen, wurde durch den hl. Thomas eine genau bestimmte. Derselbe Ort, welcher in der vorchristichen Zeit Abraham's Schoß genannt wurde, weil die Seelen der Gerechten daselbst einerseits zwar der Anschauung Gottes entbehrten, aber doch die sichere Hoffnung darauf hatten, und andererseits von allen Leiden und Strafen des gegenwärtigen Lebens ausruhten — hieß in der nachchristlichen Zeit die Vorhölle (limbus), weil sie einen Vorort zur Hölle bildet, in welchem die Seelen der ungetauften Kinder wegen der Erbsünde sich befinden, mit dem Unterschiede von den Gerechten des Alten Bundes, daß sie der Hoffnung auf die Anschauung Gottes entbehren und ihr Endziel in einer natürlichen Seligkeit für immer gefunden haben [6]. Ebenso erklärt die Vorhölle der hl. Bonaventura [7].

---

[1] In Sentt. 4. dist. 21. qu. 1. a. 1. [2] Ib.

[3] Ib. a. 3. — *Bonav.* Brevil. P. 7. c. 2. [4] Summa 4. qu. 91. m. 4.

[5] S. th. 2. 2. qu. 83. a. 11.

[6] In Sentt. 4. dist. 45. qu. 1. a. 3: Dicendum quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum: anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi, sed exuta a corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum, vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale praemium vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipientis finalem retributionem, hoc est dupliciter, vel quantum ad bonum et sic est paradisus, vel quantum ad malum, et sic ratione *actualis* culpae est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si autem est in statu, quo impeditur a finali retributione consequenda: vel hoc est propter defectum personae et sic est purgatorium, in quo detinentur animae ne statim praemium consequantur propter peccata, quae commiserunt: vel propter defectum naturae et sic est limbus patrum in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

[7] Siehe oben S. 403. — In Sentt. 4. dist. 45. a. 1. qu. 1. 2.

§ 107.

Die Gemeinschaft der Heiligen nach der Lehre der Scholastik.

A. Heilige hießen die Christen nach der Sprache der heiligen Schrift, insofern sie im Besitze der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Charitas sind. Die Charitas vereinigt zugleich alle Heiligen als Mitglieder zu einem mystischen Leibe Christi, zur unsichtbaren Kirche, zu einer großen Gemeinschaft; sie macht die Güter des Einen zu Gütern für Alle und die Güter Aller zu Gütern jedes Einzelnen. Außer den vollberechtigten Mitgliedern gibt es auch noch Theilnehmer an dieser Gemeinschaft, und dazu gehören die Mitglieder der sichtbaren Kirche Christi auf Erden, die Gläubigen, weil sie wenigstens durch den Glauben und das Bekenntniß desselben mit Christo verbunden sind. Aber auch für diese ist die Charitas unseres Herrn Jesu Christi und der übrigen Glieder der Canal, durch welchen ihnen die Gnaden und Güter der Gemeinschaft zufließen, sowohl die Gnaden, welche der Gottmensch als das Haupt der Kirche für die Menschen verdient hat, als die Früchte, welche die Heiligen durch ihre guten Werke erworben und dem Verdienstschatze der Kirche beigefügt haben. Zu der Gemeinschaft der Heiligen gehören daher sowohl die Seligen des Himmels, die Mitglieder der triumphirenden Kirche, als auch die Seelen im Fegfeuer, die Mitglieder der leidenden Kirche, wie zuletzt die der streitenden, oder die Mitglieder der sichtbaren kirchlichen Gemeinde auf Erden. Je näher die Güter, Gnaden und Früchte mit der Charitas in Verbindung stehen, desto mehr sind sie geeignet, in der Gemeinschaft der Heiligen zu cursiren und gleichsam den Charakter von Collectiv- oder richtiger Communaleigenthum anzunehmen. Rühren diese Güter und Früchte der Charitas vom unsichtbaren Haupte der Kirche selbst her, und kommen sie den übrigen Gliedern zu Gute, ohne daß sie von diesen irgendwie verdient worden sind, so nennt man sie Früchte ex opere operato, wie die Früchte des heiligen Meßopfers oder der heiligen Eucharistie, welche das Sacrament der Charitas κατ᾽ ἐξοχήν ist. Diese Früchte sind der Kirche zur Disposition überwiesen worden und werden von ihr durch den darbringenden Priester einzelnen Gliedern der leidenden oder streitenden Kirche zugewandt [1]. Sie können für die Glieder der leidenden Kirche wenigstens Abkürzung ihrer Strafen bewirken [2]. Dieß vermögen außer dem Opfer der heiligen Messe auch unsere Almosen wie unsere Fürbitten, als die vornehmlichsten Werke der Charitas, wenn auch nur ex opere operantis, d. h. je nach der mehr oder minder vollkommenen sittlichen Disposition und Würdigkeit des Betreffenden oder je nach dem sittlichen Werthe und verdienstlichen Charakter der genannten guten Werke. Nur in dem Falle können diese Werke auch ohne die nöthige sittliche Disposition dessen, der sie verrichtet, einem Andern zu Gute kommen, wenn wenigstens derjenige eine Erhörung verdient, welcher

---

[1] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 45. qu. 2. a. 1. 3.

[2] L. c. a. 1: Et sic suffragia virorum dupliciter mortuis prosunt sicut et vivis et propter charitatis unionem et propter intentionem ad eos directam, non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria in felicitatem, vel e converso, sed valet ad *deminutionem poenae.*

die Fürbitten veranlaßt hat. So nützt das Abbeten des kirchlichen Officiums den Verstorbenen auch dann, wenn es nicht mit der nöthigen Andacht geschehen sollte, insofern nämlich die Kirche den Auftrag dazu gegeben hat und durch diesen Auftrag selbst Fürbitte einlegt[1].

Die Verdammten in der Hölle gehören nicht zur Gemeinschaft der Heiligen; bei ihnen fehlt es sogar an der Möglichkeit, dem Reiche Gottes noch wieder eingegliedert und überhaupt übernatürlicher Güter theilhaftig zu werden. Diese Möglichkeit haben die Verdammten in sich erstickt und daher auch die, irgendwelche Erweise der Charitas, nämlich übernatürliche Güter, in sich aufzunehmen[2]. Einige haben wohl die Meinung aufgestellt: die Verdammten würden doch wenigstens eine Linderung ihrer Schmerzen haben, wenn sie von den Fürbitten der Gläubigen für sie etwas in Erfahrung brächten, weil sie daraus den guten Willen und die Liebesgesinnung entnehmen könnten, ihnen etwas Gutes zu erweisen. Aber die Hölle ist durch eine große Kluft vom Reiche Gottes abgeschlossen; Gott wird den Verdammten eine solche Kenntniß nicht zukommen lassen. So wenigstens der hl. Thomas[3]. Den Seelen in der Vorhölle können unsere Gebete ebenfalls nichts nützen. Die Seligen des Himmels bilden jedoch den eigentlichen Bestandtheil des Reiches Gottes, indem am Ende der Tage sowohl die leidende als die streitende Kirche in die triumphirende übergehen wird. Wenn *unsere* Fürbitten und Werke der Liebe zugleich *Anderen* zu Gute kommen, so noch mehr die Fürbitten der Heiligen, welche unzertrennlich und auf ewig mit Gott verbunden sind. Daraus ergibt sich weiter das Angemessene und Räthliche der Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte. Schon die Scholastiker haben sich im voraus mit der Widerlegung der Einwendungen beschäftigt, die man im Zeitalter der Reformation gegen die Anrufung der Heiligen erhoben hat, als wenn man dadurch die Heiligen vergöttert oder ihnen Allwissenheit beigelegt hätte. Vielleicht ist ja in der Scholastik kein Punkt eingehender behandelt worden, als die Lehre von der Erkenntniß der geistigen Creaturen.

Welche Erweiterung der Erkenntniß hinsichtlich der geschaffenen Dinge den Seligen aus der Anschauung Gottes zufließen werde, wurde ganz eingehend vom hl. Thomas erörtert. Die Anschauung Gottes schließt kein Begreifen Gottes in sich, aber wohl eine umfassendere Erkenntniß alles dessen, was durch den göttlichen Willen in die Wirklichkeit gelangt. In dieser Hinsicht wird aber eine Abstufung in der Erkenntniß der Seligen bestehen; die minder vollkommnen werden von den höherstehenden Mittheilungen und Belehrungen empfangen und gewiß am ersten in solchen Punkten, welche ihre eigene Glorie betreffen und die gegenseitige Charitas unter den Gliedern des

---

[1] Ib. dist. 45. qu. 2. a. 1. ad 3. quaest.

[2] Der hl. Thomas kommt an diesem Orte (Ib. a. 2.) auf die Einwendung zurück, daß Johannes Damascenus in einer Rede vom hl. Gregorius berichte, derselbe habe für den Kaiser Trajan gebeten und die Stimme vom Himmel gehört: veniam Trajano do. Unter verschiedenen Antworten gibt der heilige Lehrer zuletzt auch die: Alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur: sicut aliae sunt humanarum limites rerum, alia divina signa virtutum. Zudem wird vom Damascener nicht hervorgehoben, daß Trajan in der Hölle gewesen sei.

[3] Ib. a. 2.

Reiches Gottes nur vermehren können[1]. Dazu gehören die Anrufungen um ihre Fürbitten.

In sittlicher Hinsicht verdient die Anrufung der Heiligen sehr empfohlen zu werden; sie ist ein Zeichen und eine Bethätigung der Demuth, welche die Armuth der eigenen Person durch die Verdienste der Heiligen zu ergänzen sucht; sie dient zur Verherrlichung Gottes und der Heiligen; sie erhöht das Vertrauen des sündigen Menschen, der die Fürsprache der Freunde Gottes in Anspruch nimmt, um so eher Erhörung zu finden[2].

B. Die Bestimmung darüber, wer als Heiliger in der ganzen Kirche von den Gläubigen verehrt werden dürfe, ging immer von der lehrenden Kirche aus, anfangs von dem Bischof für die betreffende Kirche, oder von den Gläubigen unter der Billigung des Bischofs; wie denn die Gläubigen von Anfang an namentlich die Martyrer als Heilige verehrten, und die Bischöfe außer den Martyrern auch die heiligen Bekenner ihrer Kirche in die Diptychen aufnahmen, welche vor der versammelten Gemeinde während der heiligen Messe verlesen wurden. Aus diesen Diptychen entstanden später die Martyrologien, unter denen das des hl. Hieronymus und das der römischen Kirche allgemeine Aufnahme erhielt. Cassiodor erwähnt ein Martyrologium, das der heilige Hieronymus verfaßt habe, obwohl ältere Zeugnisse darüber fehlen. Aber unzweifelhaft ist, daß zu Zeiten Gregor's I in der römischen Kirche ein Verzeichniß von Heiligen aus verschiedenen Gegenden in Gebrauch war, welches den Tag, Ort und die Art und Weise des Martyriums angab. Darüber schreibt der Papst an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien[3]. Das römische Martyrologium verbreitete sich durch die Missionäre nach Gallien, England und Deutschland und erhielt im Laufe des achten und neunten Jahrhunderts für einzelne Länder Erweiterungen und Zusätze, von Beda für England, von Odo für Gallien, von Rhaban für Deutschland. Ebenso wurden für die verschiedenen Orden besondere Martyrologien verfaßt, und deren Lesung für den betreffenden Tag in das Chorgebet aufgenommen. Auch das römische Martyrologium erhielt im Laufe der Zeiten manche Correcturen oder Zusätze. Ein unfehlbares Ansehen ist auch dem römischen Martyrologium niemals beigelegt, vielmehr von Benedict XIV[4] ausdrücklich abgesprochen worden.

Anders verhält es sich aber mit der feierlichen Canonisation, d. h. mit der feierlichen Aufnahme eines Heiligen in das römische Martyrologium durch einen förmlichen Ausspruch des Oberhauptes der Kirche. Von den Zeiten Alexander's III an wurde die feierliche Aufnahme in die Zahl der Heiligen, welche der ganzen Kirche zur Verehrung empfohlen werden, ein Vorrecht des Papstes, welches mit der äußersten Vorsicht nach einem im Laufe der Zeit immer genauer festgestellten Prozeß ausgeübt wurde. Es muß nicht nur die heiligmäßige Tugend des Betreffenden gegen alle Einwendungen vertheidigt und allgemein anerkannt sein; es müssen auch förmlich constatirte Wunder von dem Betreffenden bewirkt oder auf dessen Fürbitte geschehen sein. Dieß Erforderniß erwähnt Albertus Magnus[5];

---

[1] Ib. qu. 3. a. 1. [2] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 45. a. 3. qu. 3.

[3] Epp. VIII, 39. Vgl. Binterim, Denkw. V, I, 45.

[4] De canoniz. T. 4. p. 2. cap. 17.

[5] S. th. 2. tr. 8. pag. 198: Ad aliud dicendum quod testimonia miraculorum

die späteren Theologen, wie der hl. Thomas, Johannes von Turrecremata, Melchior Canus u. a. haben speciell die Frage in Untersuchung gezogen, ob die feierliche Canonisation zu den unfehlbaren Cathedralentscheidungen gehöre, und sie meistens bejaht, weil die Kirche sonst die Gläubigen bei der Uebung der Gottesverehrung in die Irre führen würde. Von dieser Seite wird die Frage im vierten Theile der Dogmengeschichte ihre Erörterung finden.

§ 108.

Die Lehre der Scholastik über das Weltende, die Auferstehung der Todten, das Weltgericht, die neue Erde und den neuen Himmel.

Nicht nur die Entwicklung des einzelnen Menschen, sondern auch die Geschicke des Menschengeschlechtes und der Welt werden zugleich mit dem Werke Christi, des Welterlösers, zum Abschluß kommen und ihre letzten Dinge haben.

1. Wenn die Zahl der Auserwählten voll geworden und die Erde ihren nächsten Zweck, zum Wohnplatz der gefallenen und zu erlösenden Menschen zu dienen, erfüllt hat: dann wird sie von dem Fluche, der in Folge der Sünde auf ihr lastet, und von der Befleckung, welche ihr durch die Sünden des ganzen Menschengeschlechts angethan worden ist, gereinigt und befreit werden. Als zu den Zeiten Noe's die Unzucht fast das ganze Menschengeschlecht inficirt und die Wohnstätten desselben besudelt hatte, nahm Gott die erste Reinigung durch die Wasser der Sündfluth gleichsam bloß auf der Oberfläche vor. Aber am Ende der Zeiten soll die Erde einen viel höheren, einen übernatürlichen Zweck erfüllen und zur Wohnstätte der verklärten Menschen werden; sie bedarf dazu einer viel vollkommneren Reinigung, die bis in ihr innerstes Wesen dringen muß, und diese wird durch das Feuer vollzogen werden — wie die heilige Schrift lehrt (2 Petr. 3, 1 ff.) — welches auch aus dem Grunde das passendste Element ist, weil am Ende der Tage die Menschheit an einer Erkaltung des Glaubens und der Charitas dahinsiechen und gleichsam einem Marasmus verfallen wird [1].

Und nicht bloß die Erde, sondern auch die Welt wird erneuert werden durch den allgemeinen Weltbrand. Auf die nähere Ausmalung dieses Weltbrandes, welcher in der heiligen Schrift erwähnt wird (Apok. 21, 1 ff.), von Seiten der Scholastiker ist jedoch kein großes, jedenfalls kein dogmatisches Gewicht zu legen; denn sie hängt mit den zum Theil unrichtigen kosmologischen Vorstellungen jener Zeit zusammen. Der hl. Bonaventura hält dafür, daß der allgemeine Weltbrand zum Theil dem Weltgerichte vorangehen wird, wenigstens mit Rücksicht auf die reinigende Wirkung, und sich aus dem natürlichen irdischen Feuer in Verbindung mit dem Feuer der Gestirne, aber durch ein besonderes Eingreifen Gottes in die Weltordnung entwickeln werde [2].

---

sanctitatis quaeruntur propter influentiam virtutis in facientem miracula, sive in impetrantem: et sic sunt signa veracia sanctitatis.

[1] Cf. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 47. qu. 2. a. 1.

[2] In Sentt. 4. dist. 47. a. 2. qu. 1. 4.

Sonst soll nach dem hl. Thomas dieser Weltbrand auf die Gestirne keinen läuternden Einfluß ausüben, sondern nur ihre Bewegung zum Stillstand bringen — eine Meinung, die mit seiner Vorstellung von der vollkommenen Durchdringung der Gestirne durch ihre Formen zusammenhängt[1]. Außerdem sollte aber eine Erhöhung ihres Lichtglanzes die Wirkung jenes erneuernden Feuers am Ende der Welt sein[2].

2. Die Auferstehung von den Todten ist der belangreichste Glaubenssatz unter denen über die letzten Dinge; er hat von Anfang an bei den Vätern wie bei den Scholastikern die meisten Bearbeitungen und Erklärungsversuche gefunden, wie dieß zum Theil die beiden ersten Bände der Dogmengeschichte gezeigt haben. Für die Scholastik waren die Erörterungen des hl. Augustin besonders maßgebend in allen speciellen Fragen. Wenig Neues konnte in der rationellen Begründung des Dogmas geleistet werden. Der hl. Bonaventura weist auf die zusammengesetzte Natur des Menschen hin, die nach ihrem Auseinanderfallen im Tode einer Wiedervereinigung bedürfe, auf das Angemessene der Bestrafung und Belohnung für den Leib wie für die Seele, auf die congruente Verähnlichung der Glieder am Leibe Christi mit ihrem verklärten Haupte[3].

Auch die Eigenschaften und Ausstattungen (dotes) des dereinstigen verklärten Leibes hatten schon vorher eine ergiebige Ausbeutung erhalten. Die Scholastiker handeln darüber nach 1 Kor. 15 und Augustin (De civ. Dei 22, 9): nämlich über die Unverweslichkeit (impassibilitas), über die Helligkeit (claritas), Beweglichkeit oder Geistigkeit (agilitas) und Feinheit (subtilitas), kraft welcher der verklärte Leib alle grobmateriellen Dinge durchdringen kann. So Petrus Lombardus, Albertus Magnus, der hl. Bonaventura, der hl. Thomas und alle Nachfolgenden. Der seraphische Lehrer namentlich stellt wie der Apostel a. a. O. diese Vorzüge des verklärten Leibes den Unvollkommenheiten des gegenwärtigen gegenüber, die Corruption der Unvergänglichkeit, die Dunkelheit dem Lichtglanze, den thierischen Charakter der Geistigkeit, die Schwäche der Feinheit[4]. Die Helligkeit läßt noch deutlicher als die übrigen Vorzüge verschiedene Grade zu, die sich nach dem Grade der Verdienste hienieden richten werden[5]. Zugleich soll das actuelle Leuchten auch von dem freien Willen der Seligen abhängig sein, so daß es auch mit Unterbrechungen in seinem Glanze ganz oder theilweise zurückgehalten werden könne[6].

In den übrigen näheren Bestimmungen folgen die Scholastiker meistens dem hl. Augustin. Das Geheimniß der Auferstehung gipfelt jedoch in der numerischen Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen sterblichen und gewinnt erst aus dieser näheren Bestimmung seine volle Währung für die Sittlichkeit. Von den Vätern war gegen Origenes und Andere stets das Hauptgewicht auf die Identität der Materie, und zwar nicht bloß auf die specifische, sondern auf die numerische gelegt worden, daß nicht etwa bloß gleichartige, sondern numerisch dieselben individuellen und materiellen Bestandtheile des sterblichen Leibes wieder erstehen würden. Dasselbe geschieht von

[1] In Sentt. 4. dist. 47. qu. 2. a. 2. — Dist. 48. qu. 2. a. 2. 3.
[2] Ib. a. 3. [3] Brevil. T. 7. c. 5. [4] In Sentt. 4. dist. 49. a. 2. qu. 1.
[5] *Albert.* in Sentt. 4. dist. 44. a. 30. [6] L. c. P. 2. a. 2. qu. 2.

Petrus Lombardus[1] mit dem Bemerken, daß dieselben Bestandtheile nicht nothwendig wieder zu denselben Organen zurückkehren würden, obwohl die volle Integrität des menschlichen Leibes mit allen seinen wesentlichen Organen festgehalten wurde. — Albertus Magnus spricht sich ebenso dafür aus, aber in Anbetracht der Schwierigkeiten, welche sich einer durchsichtigen Fassung durch den menschlichen Verstand entgegenstellen, mit einer gewissen Schüchternheit, ob nicht eine andere Auffassung vielleicht möglich sei[2].

Die meiste Beachtung verdient die Erörterung des hl. Thomas, wodurch er die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen als möglich nachzuweisen sucht. Er führt drei verschiedene Erklärungsversuche an.

Der erste ist der des Petrus Lombardus, welcher eine bestimmte Quantität der Materie (eine materia signata) als unveränderliches Wesen des menschlichen Leibes durch alle Stadien des irdischen Lebens vom ersten Momente der Conception bis zum Tode annimmt. Dieselbe bestimmte Quantität soll auch wieder das Wesen für den Auferstehungsleib abgeben und während des irdischen Lebens nicht durch Addition vergrößert oder erweitert werden, sondern nur verschiedene Accidenzien annehmen, die Nahrung hauptsächlich zur Erwärmung gebrauchen und durch Multiplication sich ausdehnen und vermehren, das letztere durch die Zeugung[3]. Daraus erhellt schon, daß zu diesem unabänderlichen Wesen eine ganz kleine Quantität Materie genügt. Aber unerklärlich ist die supponirte Multiplication der Materie. Man weiß nämlich nicht, ob er sich dafür auf ein Wunder berufen will, was offenbar bei den gewöhnlichen naturgesetzlichen Vorgängen nicht zulässig ist, oder ob man diese Multiplication aus der materia prima herleiten soll, welche die Potenz zu einer unendlichen Quantität in sich fasse. Aber auch dieß letztere geht nicht an, weil die Materie des Einzeldinges eben nicht die materia prima, sondern ein bestimmter Theil der Materie ist[4].

Der zweite Versuch nimmt auch eine bestimmte Quantität der Materie als wesentlichen Grundstock für den menschlichen Leib an, aber zieht dieselbe wie jede andere in den allgemeinen Fluß der Materie hinein, in welchem Flusse sie durch die Verwandlung der Nahrung in ihre eigene Substanz Veränderungen durchmacht. Ein ganz kleiner Theil der Materie, welcher gleich im Momente der Conception den einzelnen und bestimmten menschlichen Leib bildete, soll immer unverändert derselbe bleiben und deßhalb auch den Grundstock für den Auferstehungsleib abgeben, jedoch so, daß dereinst auch andere Bestandtheile des sterblichen Leibes wieder aufgenommen würden. Auch dieser Erklärungsversuch bleibt zwar eine bloße Hypothese, weil sich das Unverändertbleiben von keinem einzigen Bestandtheile des materiellen Leibes stricte

---

[1] Sentt. 4. dist. 44, 2. [2] In Sentt. 4. dist. 44. a. 9.

[3] In Sentt. 2. dist. 30. qu. 2. a. 1: Quidam posuerunt, ut magister videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est, est illud solum, in quo veritas hujusmodi nati consistit, hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum: ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat; sed tota quantitas hominis completi, per multiplicationem illius materiae efficitur, et hoc tantum esse dicunt, quod in resurrectione resurget.

[4] L. c.: Unde materia quae est in hac re exsistens non est in potentia ad totam quantitatem mundi.

beweisen läßt, und weil die Nahrung nicht bloß zur Ausdehnung und Erweiterung der ursprünglichen Quantität, sondern auch zum Ersatze der verloren gegangenen Theile des materiellen Leibes dient. Aber er steht in voller Harmonie mit der Lehre der Offenbarung.

Der dritte Versuch hält von dem sterblichen Leibe nur noch die verschiedenen Species seiner Elemente und die Gestalt fest, um in diese allein die Identität mit dem dereinstigen Auferstehungsleibe zu setzen. Das war der Versuch des Averroës, nach welchem die ganze Materie jedes menschlichen Leibes mit allen ihren Bestandtheilen dem stetigen Flusse der Dinge unterworfen ist und nur ihre Species und Gestalt unverändert bewahrt[1]. Auffallend ist, daß der englische Lehrer diesem dritten Erklärungsversuche zustimmt, aber unter der Bedingung, daß wenigstens einige, wenn auch ganz beliebige, materielle Bestandtheile des jetzigen Leibes wieder zu dem Auferstehungsleibe genommen würden.

Auch in der philosophischen Summe spricht es der englische Lehrer ausdrücklich aus, daß die numerische Einheit des Menschen in seinem jetzigen sterblichen und in seinem dereinstigen himmlischen Leben noch immer festgehalten würde, wenn nur trotz des continuirlichen Flusses aller materiellen Bestandtheile in dem lebendigen menschlichen Leibe die Gestalt im Ganzen und die Species der einzelnen elementaren Bestandtheile dieselben blieben; wie denn ja in ähnlicher Weise die Lichtflamme, welche durch immer von neuem hinzutretende Brennstoffe genährt und unterhalten würde, trotz dieses Flusses der Brennstoffe numerisch eine und dieselbe bleibe[2]. Freilich fügt er auch an diesem Orte wieder hinzu, daß es für die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen genüge, wenn nur ein Theil von der Materie, welche zu irgend einer Zeit des irdischen Lebens den menschlichen Leib gebildet habe, für den Auferstehungsleib verwendet und in das Sein der Seele aufgenommen werde. Diese Bemerkung steht offenbar mit der angenommenen Voraussetzung von dem continuirlichen Flusse aller materiellen Bestandtheile des menschlichen Leibes in keinem geschlossenen Zusammenhang; sie ist vielmehr augenscheinlich aus der Berücksichtigung der positiven Zeugnisse der heiligen Schrift und Tradition, sowie aus der Erwägung der hohen Bedeutung des Glaubens an die Wiedererweckung des materiellen Leibes hervorgegangen. Die gemachte philosophische Voraussetzung drängt im Gegentheil dahin, die numerische Identität bloß in die Identität der Gestalt und der chemischen Urstoffe, nach ihrer Art, zu setzen und die numerische Identität der individuellen materiellen Bestandtheile fallen zu lassen. Für häretisch hat der englische

---

[1] Ib.: Et secundum hoc etiam patet, quod oportet in resurrectione tantum de eo quod ex alimento aggeneratum est resurgere, quantum pertinet ad complementum debitae quantitatis, et huic positioni inter omnes magis consentio sine praejudicio aliarum.

[2] C. Gent. 4, 81: In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur, quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem; cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet.

Lehrer diese Auffassung nicht angesehen; er hat sich diesen Ausweg vielmehr offen gehalten [1].

Außerdem kommt der Materie, in welche der menschliche Leichnam nach dem Tode wieder aufgelöst wird, nicht mehr das Sein eines menschlichen Leibes oder das eines Samenkorns für den Auferstehungsleib im eigentlichen Sinne zu; das Sein kommt der Materie nach dem hl. Thomas erst durch die Vereinigung mit der Form zu. Es bleibt der Materie des Leibes nach dem Tode also nur noch eine bestimmte Ausdehnung, kraft welcher sie die materia signata sive determinata für die individuelle Menschenseele und das Individuationsprincip für dieselbe war [2]. Mit andern Worten: ein bestimmtes Theilchen der Materie unseres jetzigen Leibes bleibt in der materia prima als der Grundstock und als die potenzielle Substanz für den dereinstigen Auferstehungsleib bestehen.

Immerhin bleibt es also ein schweres Problem, die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen nach seinen materiellen Bestandtheilen nachzuweisen. Mich will bedünken, daß der positiv gegebenen Lehre der Offenbarung über die Auferstehung unseres Herrn und die dereinstige aller Menschen die oben vorgelegte zweite Erklärung am besten entspricht.

Der hl. Bonaventura versucht es, die numerische Identität durch die forma corporeitatis herauszubringen, und kommt so dem oben genannten dritten Erklärungsversuch sehr nahe, wenn er auch ein anderes Wort und einen etwas anderen Begriff von derselben Sache hat. Er legt nämlich der Materie an sich schon ein gewisses potenzielles Sein und die Potenz nicht bloß zur Annahme, sondern auch zur Ausgestaltung unendlich vieler Formen zu. Diese Formen (formae mixti et elementi), und unter ihnen auch die formae corporeitatis, sind schon potenziell in der Materie, und mit einer einzelnen Form der letzteren Art vereint sich die individuelle Menschenseele und verleiht ihr so die Substanz eines menschlichen Leibes. Wie also diese Substanz vor der Zeugung potenziell in der Materie war, welche für den individuellen Leib genommen wurde — so sinkt sie auch nach dem Tode bei der Verwesung wieder in dieselbe zurück, um darin potenziell verborgen zu bleiben, bis sie auf den Ruf des allmächtigen Gottes wieder hervorgerufen wird [3].

Duns Skotus hält ebenfalls an der forma corporeitatis als an dem

[1] Suppl. (in Summam) qu. 80. a. 4: Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo, quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet.

[2] C. Gent. 4, 81: Materia (sc. corporis) etiam manet quae tali formae fuit subjecta, sub dimensionibus iisdem ex quibus habebat ut esse individualis materia.

[3] In Sentt. 4. dist. 43. qu. 4: Supponamus nunc, quod natura aliquid agat et illud non agit ex nihilo; et cum agat in materiam, oportet quod producat formam: et cum materia non sit pars formae, nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas naturales esse in materia, antequam producantur; et substantia materiae praegnans est omnibus; ergo rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa. Sed ad illud stat resolutio, a quo incipit generatio. Ergo nulla forma omnino corrumpitur, sed manet in materia post corruptionem, sicut manebat antequam produceretur et sic dicit Augustinus. Unde formas in materia ante productionem dicit esse quantum ad rationes seminales.

vermittelnden Gliede zwischen dem sterblichen und dem dereinstigen unsterblichen Leibe fest, aber er fordert doch im Interesse des Dogmas für die numerische Einheit beider die Identität wenigstens einiger materieller Bestandtheile, und zwar nicht bloß der ursprünglichen, bei der Zeugung schon vorhandenen, sondern auch einiger anderer durch die Nahrung assimilirter Stoffe [1]. Somit kommt auch er ungefähr auf den zweiten oben angeführten Erklärungsversuch zurück, der unstreitig mehr als die anderen mit dem Dogma in Uebereinstimmung steht und den Vorzug verdient, so lange er den Thatsachen in der materiellen Natur gegenüber aufrecht erhalten werden kann. Und sollte namentlich dieser zweite Erklärungsversuch, welcher auch einige assimilirte Bestandtheile der Materie in die Substanz des Leibes hineinzieht, nicht auch deßhalb den Vorzug vor dem ersten verdienen, weil ja auch der sacramentale Genuß des auferstandenen Leibes des Herrn in die Substanz unseres Leibes verklärend hineingreift und eine Wirkung hervorruft, wodurch die Substanz unseres Leibes für den Auferstehungsleib disponirt wird?

Die entwickelte Auffassung ist von allen nachfolgenden Scholastikern getheilt worden. Nur Durandus läßt die numerische Einheit des sterblichen mit dem auferstandenen Leibe sogar ganz fallen und meint: die numerische Einheit des Menschen liege nur in der Einheit der Seele und bleibe daher bestehen, wenn die Seele bei der dereinstigen Erneuerung der Erde einen ganz anderen Leib, Petrus etwa den Leib des Paulus, erhalte, weil die Seele dem Leibe eben ihr eigenes individuelles Sein verleihe [2]. Mit dieser Auffassung würde man zu der Annahme kommen, daß die numerische Einheit des Menschen auch dann nicht getrübt oder aufgehoben würde, wenn dem Menschen ein ganz neuer Leib aus Eisen oder Stahl u. s. w. angeschaffen würde. Dann würde der Glaubensartikel von der Wiederauferstehung (resurrectio) des Fleisches, welches wir hienieden getragen, aufgehoben und beseitigt sein. — Nicht nur das, was zum specifischen Sein eines Menschenleibes gehört, d. h. die Zusammensetzung der bestimmten materiellen Elemente wird wiederhergestellt werden; sondern das, was zum individuellen Sein dieses oder jenes Menschenleibes wesentlich gehörte, wird wieder auferstehen aus dem Grabe.

3. Nach der Auferstehung folgt das allgemeine Weltgericht, zu dessen Abhaltung der Gottmensch wiederkommen wird, angethan mit Macht und Herrlichkeit, mit dem siegreichen Zeichen des Kreuzes in den Wolken erscheinend, begleitet von den Engeln, welche mit den Posaunen die Völker vor den

---

[1] Reportt. 4. dist. 44. qu. 1. schol. 3: Ex isto apparet in quo differt haec via a priori: prior enim dicit quod partes carnis prioris, quae sunt puriores, resurgent et tantum illae partes priores, quae sufficiunt ad debitam et convenientem quantitatem perfectibilis animae intellectivae faciendam. Sed secunda via ponit, quod non omnes partes priores et puriores resurgent, quia non istae, quae per se faciunt ad restaurationem deperditi tantum, sed istae solum quae aliis partibus adgenerantur propter augmentationem, ut perducant ad debitam et perfectam quantitatem a natura per se intentam.

[2] In Sentt. dist. 44. qu. 1: Quapropter, licet in resurrectione corpora non ex iisdem cineribus, in quos fuerunt resoluta, conglutinentur, sed ex quacunque alia materia, nihilominus idem esset homo. Quin etiam licet anima Petri corpus resumeret, quod fuerat Pauli, et anima Pauli id ipsum quod fuerat Petri, nihilominus idem Petrus resurgeret idemque Paulus.

Richterstuhl versammeln werden, umgeben von seinen Aposteln und denjenigen Heiligen, welche an dem Gerichte theilnehmen werden. Dasselbe bildet die Ergänzung zum besonderen Gerichte, in welchem der Einzelne als Einzelperson seinen Lohn oder seine Strafe erhalten hat. Der Mensch ist nämlich nicht nur eine Einzelperson, sondern auch ein Glied des Menschengeschlechtes und in dieser letzteren Eigenschaft empfängt er die Ergänzung seines Lohnes oder seiner Strafe erst im Weltgerichte.

Wie ferner die Verdienst- und Prüfungszeit des Einzelnen ihren Abschluß in dem besonderen Gerichte hat, so die Geschichte der Menschheit und damit auch die der irdischen Schöpfung in dem allgemeinen Gerichte, bei welchem die Guten von den Bösen für immer getrennt werden, weil sie dort nicht mehr gegenseitig sich nützen, nicht mehr zur Besserung oder Vervollkommnung sich dienen können. Erst in dem allgemeinen Weltgerichte wird die geheimnißvolle Providenz und Weltregierung Gottes und seine Gerechtigkeit vollkommen gerechtfertigt und vor aller Welt Augen klargelegt werden [1].

Von der anderen Seite ist das allgemeine Weltgericht auch die Ergänzung und der Abschluß des Erlösungswerkes Christi, indem der Gottmensch wiederkommen und die Anerkennung seines Welterlöserberufes und die ihm gebührende Ehre von allen Menschen erzwingen wird. Die Scholastiker bringen auch bei diesem Abschluß der Wirksamkeit des Welterlösers die in der Lehre von der Kirche oft wiederkehrende Distinction zwischen potestas auctoritatis, excellentiae et ministerii zur Anwendung, indem die erstere Gewalt Christo nach seiner göttlichen, die zweite aber nach seiner menschlichen Natur zum Richteramt zusteht, wogegen als ministri, d. h. als Diener und Boten die Engel und als Beisitzer die Apostel und Heiligen fungiren werden [2]. Zu der Theilnahme am Gerichte sollen vor Allen die Apostel und diejenigen berufen werden, welche Christo dem Herrn durch die freiwillige Armuth nachgefolgt sind, weil diese am meisten durch Erhebung über alle weltlichen Rücksichten für das Richteramt befähigt, weil diese durch die Verachtung, welche ihre Bekenner um Christi willen auf sich nehmen, jene Ehre am meisten verdient; weil diese zum tiefern Verständniß der göttlichen Gebote am geeignetsten ist [3]. Was die Art und Weise der Urtheilsprechung betrifft, so folgen die Scholastiker dem hl. Augustin, der meint, daß das Urtheil einem jeden Einzelnen durch die von Gott erleuchtete Gewissensstimme sich mit absoluter Sicherheit aufdrängen werde (also mentaliter, non vocaliter) [4].

Der Zeitpunkt und Ort des Weltgerichts ist den Menschen unbekannt. Nur einige Zeichen hat der Herr (Matth. 24) angegeben, welche dem Ende

---

[1] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 48. qu. 1. a. 1: Unde necesse est ut sit aliquod judicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum se ipsum; unde in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quae nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter, quam manifesta opera exigere videantur, unde et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus, ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant.

[2] Cf. *Alex. Al.* Summa 3. qu. 25. m. 5.

[3] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 48. qu. 1. [4] Ib.

vorangehen werden. Aber dieselben sind nach der Auffassung des englischen Lehrers nicht so genau bestimmt, daß man aus ihnen mit Sicherheit auf das bald bevorstehende Ende schließen kann; wie es denn überhaupt äußerst schwer ist, aus den Prophezeiungen vor der Erfüllung eine genaue Kenntniß des wirklich Zutreffenden zu entnehmen. Bei den erwähnten Zeichen ist dieß um so schwerer, als die in der heiligen Schrift angegebenen zum Theil auf die Zerstörung Jerusalem's, zum Theil auf die fort und fort erneuerten Verfolgungen gegen die Einkehr des Erlösers in die menschliche Gesellschaft, zum Theil auf die zweite Wiederkunft am Ende der Zeiten gehen [1]. Der heilige Lehrer meint, daß sich der Zeitpunkt derselben gar nicht einmal auf ein Jahrtausend mit Sicherheit bestimmen lasse, und daß die Väter wegen des Uebergangs der Prophezeiungen von der einen zur anderen Begebenheit irrthümlich das Ende der Welt als nahe bevorstehend betrachtet hätten. Es erklärt sich wohl aus dieser Anschauung, daß der hl. Thomas auf die Prophezeiung über den Antichristen gar nicht näher eingeht. Nur Alexander von Hales gedenkt desselben wie beim Vorübergehen und erwähnt von ihm, daß sein Erscheinen der zweiten Wiederkunft Christi sehr nahe vorangehen [2], während die Verfinsterung der Sonne das nächste Zeichen sein werde.

Der Ort für die Abhaltung des Weltgerichtes ist uns ebenso unbekannt [3], indem das in der heiligen Schrift angedeutete Thal Josaphat eben das Thal für das Gericht im allgemeinen bezeichnet.

Alle Menschen werden mit nöthigender Evidenz Christum den Herrn als Gottmenschen und als Weltrichter anerkennen und ihn sehen in seiner menschlichen Natur, obwohl die Bösen ihn nach seiner göttlichen Natur nicht schauen, aber seine Gottheit mittelbar aus seinem Erscheinen erschließen werden [4].

4. Der allgemeine Weltbrand wird nicht nur eine reinigende, sondern auch eine erneuernde und verklärende Wirkung haben, nach Apok. 21, 1 eine neue Erde und einen neuen Himmel schaffen und mit dieser Wirksamkeit dem Weltgerichte unmittelbar folgen. Von dogmatischer Geltung ist dieser Satz insofern, als die Erde und der Himmel eine angemessene Wohnstätte für die vollendete und im Genusse der ewigen Anschauung Gottes selige Menschheit sein wird.

Die ins Einzelne gehenden Vorstellungen der Scholastiker tragen den Stempel der kosmologischen Ansichten ihrer Zeit an sich und dürfen nicht als dogmatische Sätze der Kirche angesehen werden. An den Gestirnen kannten sie nichts Anderes als ihre Bewegung und ihren Lichtglanz: erstere sollte bei der endlichen Vollendung in unwandelbare Ruhe übergehen, und letzterer ein viel hellerer werden. Nur auf der Erde sahen sie Alles in einem continuirlichen Flusse, in einem stetigen Wandel und Wechsel begriffen und betrachteten richtig, den Worten der heiligen Schrift gemäß, die ganze irdische Schöpfung, namentlich die organischen Geschöpfe, als für den Menschen in seinem jetzigen Prüfungszustande zur Befriedigung seiner leiblichen und geistigen Bedürfnisse geschaffen und seiner Herrschaft unterworfen. Nun werden die beseligten

[1] Ib. ad 3. quaestiunculam ad 1.

[2] Summa 3. qu. 25. m. 1: Quaedam (signa) vero propinqua ut adventus Antichristi et suorum.

[3] *Alex. Al.* Summa 3. qu. 25. m. 2. [4] Ib. m. 4.

Menschen dereinst keine leiblichen Bedürfnisse mehr haben und in dem unveränderlichen Zustande der Vollendung sich befinden. Einem solchen Zustande kommen die Gestirne des Himmels durch ihre vorausgesetzte innere Vollendung schon näher; für sie bedarf es nur des Aufhörens ihrer Bewegung. Aber die hier auf Erden in einem continuirlichen Flusse sich stets erneuernde Mischung der Elemente erscheint in einem förmlichen Contraste mit dem Zustande der Vollendung, wogegen die unabänderlichen Elemente oder Grundstoffe den Gestirnen nahe kommen. Außerdem galt die Bewegung der Gestirne als die werkzeugliche Ursache für die Zeugung, für das Wachsen und Vergehen der organischen irdischen Geschöpfe und sollte daher zugleich mit diesem Verhältnisse ihren Abschluß finden. Daher nahmen die Scholastiker sämmtlich auch das Aufhören der jetzigen organischen Wesen für die neue Erde und das himmlische Jerusalem an. Dieser Satz trägt nur insofern einen dogmatischen Charakter an sich, als die Annahme einer Unsterblichkeit der Thier- oder Pflanzenseelen den specifischen Unterschied der Menschenseele von allen irdischen Geschöpfen trüben und beeinträchtigen würde, und in der heiligen Schrift auch nicht im entferntesten irgend ein Anhaltspunkt für eine Wiedererweckung der organischen Geschöpfe vorliegt[1]. Aber einen Ausweg, um den Vorstellungen von einer Oede und Armuth der neuen Erde und des neuen Himmels zu entgehen, öffnet die Scholastik durch ihre Annahme, daß die Materie nicht nur die Formen der jetzigen Schöpfung, sondern eine unendliche Reihe von Formen der Potenz nach in sich schließt. Wenn nun aus derselben Materie auch der Stoff zu den himmlischen Leibern der Seligen entlehnt, also dieselbe durch die Hand des Allmächtigen verklärt werden wird — dann ist auch eine neue, dem verklärten Zustande entsprechende Ausgestaltung der neuen Erde und des neuen Himmels durch andere über der leblosen Materie stehende Wesen möglich, obwohl wir für eine nähere Ausmalung keinen Anhaltspunkt haben[2]. Hienieden dienen die organischen Geschöpfe auch dazu, dem menschlichen Geiste die verschiedenartigsten sinnlichen Vorstellungen zu vermitteln, aus welchen derselbe seine geistigen Begriffe bildet, um dadurch seine Erkenntniß über Gott anzuregen und zu erweitern. Für die verklärten Sinne des beseligten Menschen wird sich wahrscheinlich ein noch größeres und reichhaltigeres Gebiet zur sinnlichen Erkenntniß darbieten. Indirect wenigstens steuert darauf auch der hl. Thomas hin, wenn er den verklärten Leib des Herrn als das oberste Object für unsere dereinstige sinnliche Anschauung angibt; denn die Schönheit desselben wird sich am vollkommensten aus dem Vergleiche mit anderen Geschöpfen ergeben[3].

---

[1] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 48. qu. 2. a. 5. *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 48. a. 2. qu. 4.

[2] *Alex. Al.* Summa 3. qu. 25. m. 1. a. 3: Dicendum quod nihil hic debet temere diffiniri: cum sancti ponant diversa. Nam secundum quosdam corpora immutabuntur, ut elementa quae corruptibilia sunt et corpora coelestia: multo fortius videtur quod illud quod fuit instrumentum nostrae redemptionis et istud fuit crux. Unde per hoc datur intelligi, quod ipsa crux in illa luce apparebit, de qua dicit Chrys., quod luculentior erit solaribus radiis, et quod etiam in illa remanebit, sicut alia corpora et elementa, quae corruptibilia sunt de sui natura.

[3] *Thom.* Suppl. qu. 92. a. 2: Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quod

Noch ein Punkt in Betreff der himmlischen Vollendung verdient hier eine Erwähnung — es ist die Aureole, welche denjenigen als ein accidenteller Schmuck zur himmlischen Krone zu Theil werden soll, die hier auf Erden als Märtyrer oder als Jungfrauen oder als Lehrer den Kampf gegen die Welt, das Fleisch und den Teufel siegreich ausgefochten haben und in diesem Siegesbewußtsein eine besondere himmlische Freude genießen. Im Anschluß an Exod. 25, 25 wurde von den Scholastikern in analoger Weise außer der Krone des ewigen Lebens (corona sive aurea genannt) noch eine zweite Aureole in deminutiver Form als ein accidenteller Schmuck einiger Klassen der Seligen angenommen, welche in besonderen Tugendübungen sich ausgezeichnet und neben der seligen Ruhe und dem freudigen Siegesbewußtsein über den bestandenen Kampf eine entsprechende äußere Zierde als Lohn verdient haben [1].

Am eingehendsten handelt darüber der hl. Thomas im Supplement zur Summe qu. 46 und in dem Commentar zu den Sentenzen. Das Primäre an der Aureole ist nach ihm die Freude und der selige Genuß des Geistes über den errungenen Sieg im Kampfe mit dem dreifachen Feinde des Heils, und das Secundäre eine entsprechende Zierde am verklärten Leibe, welche als ein Abglanz jener Zierde zu betrachten ist, mit welcher der Gottmensch als Sieger über den Tod, die Welt und die Hölle angethan ist und alle Geschöpfe weit überstrahlt [2].

---

divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex parte una visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi .... Intellectus noster videbit Deum in creaturis corporaliter visis.

[1] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 23. a. 2. qu. 3.

[2] Suppl. qu. 46. a. 8: Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio secundum imitationem ejus in quo perfectae victoriae ratio plena consistit .... Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolae originantur.

Vierter Theil.

Geschichte der Dogmen über die Kirche, den Primat und die heiligen Sacramente.

Erstes Kapitel.

Die Lehre über die Kirche im Allgemeinen.

§ 109.

Die Kirche Jesu Christi, ihre Idee, ihre sichtbare und thatsächliche Erscheinung, ihre Kennzeichen, Vorzüge und Ausstattung.

In der patristischen Zeit war die Lehre über die Kirche nach allen ihren Bestandtheilen am ausführlichsten vom hl. Augustin in seinen antidonatistischen Schriften entwickelt worden. In der mittleren Zeit bringen es die Verhältnisse mit sich, daß die Kirche zunächst die praktische Aufgabe verfolgte, sich immer weiter unter den germanischen Völkern auszubreiten und festzusetzen. Die Entwickelung zielt zuerst mehr auf die praktische Ausgestaltung, Ausdehnung, Organisation und Consolidation der sichtbaren Kirche, als auf eine theoretische Rechtfertigung oder Vertheidigung ihrer Rechte, Eigenschaften und Ausstattungen. In letzterer Hinsicht blieben auf lange Zeit hin die Schriften des hl. Augustin die Fundgrube für theologische Erörterungen. Dazu kam, daß die Theologen auch nicht durch die Häresie veranlaßt oder genöthigt wurden, die Lehre von der Kirche zu vertheidigen. Selbst bei den großen Scholastikern in der Blüthezeit der theologischen Wissenschaft ist es nicht gerade die Lehre von der Kirche, deren Begründung und Vertiefung sie zu einem Lieblingsthema gewählt hätten. Die Ausgestaltung der Kirche in der menschlichen Gesellschaft, die Befestigung ihres äußeren Organismus, die praktische Geltendmachung des Primats der römischen Kirche mit allen seinen Rechten und Prärogativen, die Ausbildung und Durchführung des kanonischen Rechts steht im Mittelalter ganz entschieden im Vordergrund. Wie sich damit speciell die Entwicklung und Vertheidigung der Glaubenslehre über den Primat verband, bildet ein Hauptthema dieses Theils der Dogmengeschichte. Vorläufig jedoch richten wir unser Augenmerk auf die Lehre von der Kirche im allgemeinen.

1. Hugo von St. Victor († 1141) ist der erste, welcher in seinem theologischen Werke De sacr. l. 2. p. 2. etwas Zusammenhängendes über die

Kirche entwickelt und der Lehre von den Sakramenten voranschickt. Die Kirche ist darnach die Gemeinschaft aller Christgläubigen, der eine Leib Christi, dessen Haupt er selbst, und dessen belebendes, erleuchtendes und erwärmendes Princip der hl. Geist ist[1]. Ihre Einheit erhält sie durch die Einheit des Glaubens und durch die Einheit des hl. Geistes[2].

Kirche und Staat haben das mit einander gemein, daß sie Societäten in dem Menschengeschlechte bilden und zur Aufrechthaltung der Gerechtigkeit, der Güter der Communität und der Ordnung unter den Gliedern eine regierende und gesetzgebende Gewalt und zwar eine monarchische haben müssen. Die Spitze der regierenden Gewalt im Staate bildet der König, und in der Kirche der Papst. Aber unter den Vorzügen der regierenden Gewalt in der Kirche werden zwei besonders hervorgehoben: der eine, daß der Zweck der kirchlichen Gewalt auf das übernatürliche ewige Leben und auf die höheren himmlischen Güter, der der staatlichen auf das irdische Leben und dessen Güter geht[3]; der andere, daß die kirchliche Gewalt die staatliche einzusetzen und über die Rechtmäßigkeit derselben zu urtheilen hat[4], weil die erstere unmittelbar von Gott ist und nur von Gott beurtheilt werden kann. Als Beweis für den letzteren Vorrang wird die Einführung des Königthums durch den Hohepriester Samuel, und der zur Zeit Hugo's in der Christenheit übliche Gebrauch angeführt, wonach die Kirche die Fürsten consecrirte, weihte und einsetzte. Jedenfalls haben wir diese Sätze Hugo's über den letzteren Vorrang der kirchlichen Gewalt vor der staatlichen, wenn sie ganz wörtlich und in ihrem ganzen Umfange genommen werden, nur als einen Reflex der damals factisch bestehenden Verhältnisse zu betrachten.

Ferner trat in dem damaligen Jugendalter der Kirche bei den germanischen Völkern der relativ sehr zahlreiche Klerus, und zwar der Secular- wie der Regularklerus, mit seinem Vorrange in der Bildung, mit seinem durch Gott sanctionirten Ansehen, mit seinem überwiegenden Einfluß auf das öffentliche Leben mit einem solchen Gewichte hervor, daß es üblich wurde, wie wir aus Hugo von St. Victor und noch deutlicher aus dem kanonischen Rechte ersehen, die beiden Ordines oder Klassen der Gläubigen unter dem Namen

---

[1] L. c. c. 1: Caput enim est Christus: membrum Christianus. Caput unum, membra multa: et constat unum corpus ex capite et membris, et in uno corpore Spiritus unus.

[2] L. c. c. 2: Ecclesia sancta corpus est Christi uno spiritu vivificata, et unita fide una et sanctificata .... Quid est ergo ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?

[3] Ib. c. 4: Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; una corporea, altera spiritualis; una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Ut autem in utraque vita justitia servetur et utilitas proveniat, primum utrinque distributi sunt, qui utriusque bona secundum necessitatem vel rationem studio ac labore acquirant. Deinde alii qui ea potestate officii commissi secundum aequitatem dispensent, ut nemo fratrem suum in negotio supergrediatur, sed justitia inviolata conservetur. Propterea in utroque populo .... potestates sunt constitutae .... In utraque potestate diversi sunt gradus et ordines potestatum, sub uno tamen utrinque capite distributi, et quasi ab uno principio deducti et ad unum relati. Terrena potestas caput habet regem; spiritualis potestas habet summum Pontificem.

[4] Ib.: Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et judicare habet si bona non fuerit.

„Laien“ (von Λαός = Volk) und „Kleriker“ (von Κλῆρος = Loos) nicht bloß aus einander zu halten, sondern auch als die zwei Seiten (parietes) der Kirche zu bezeichnen[1], welche durch die elf Stämme Israel's und den Stamm Levi vorbedeutet wurden.

Der gleichzeitige Lombarde hat in den vier Sentenzenbüchern über die Kirche keine näheren Erklärungen gegeben, und das ist wenigstens auch eine Veranlassung für das Schweigen der nachfolgenden Scholastiker über diesen Glaubenspunkt, weil die meisten dogmatischen Werke derselben in der Form von Commentaren zu den Sentenzenbüchern geschrieben worden sind. Dagegen hat Alexander von Hales wenigstens eine Quästion im 4. Theile seiner Summe der Lehre über die Kirche gewidmet, es ist die 4., in welcher er die Frage nach der Gründung und dem Ende der Kirche behandelt. Er läßt die Kirche mit Abel beginnen, weil in ihm der Glaube an den kommenden Erlöser sich zuerst in äußern sichtbaren Opfern kundgegeben, weil er die Heiligkeit der Kirche repräsentirt, weil er das Martyrium, den glänzendsten Vorzug der Kirche, durch seinen Tod eingeführt habe und vom Herrn selbst (Matth. 23, 35) als ein Gerechter, wie vom hl. Augustin (De mirabilibus mundi) als virgo, martyr et fidei doctor bezeichnet sei. In ihm sei die Scheidung der Gemeinschaft der Guten von der Gemeinschaft der Bösen zuerst zu Stande gekommen[2]. Die Kirche Jesu Christi hat nach Alexander schon in der vorchristlichen Zeit Bestand und an dem kommenden Erlöser ihr Haupt gehabt, obwohl er erst in der Fülle der Zeiten aus der Jungfrau Maria geboren worden ist; sie ist von Anfang an der mystische Leib Christi gewesen. Das Haupt dieses mystischen Leibes ist es, welches alle Glieder durch den Glauben und die Liebe zu einem Organismus mit einander verbindet, mögen sie vor ihm oder nach ihm gelebt haben.

Wie die Kirche Christi rückwärts bis zu Abel und Adam hinaufreicht, so wird sie andererseits währen bis zum Ende der Tage. Dieß folgert Alexander aus der Vereinigung der Kirche als Braut mit Christo dem Herrn als ihrem Bräutigam, aber auch aus der Bestimmung der Kirche, die Zahl der Auserwählten voll zu machen. Würde dieses Ziel früher erreicht, als das Ende der Welt einträfe, so würde ja die noch übrige Zeit bis zum Ende nur für die Bösen, d. h. für Nichts sein, was der göttlichen Fürsehung widerspräche. Außerdem sagt der Apostel 1 Thessal. 4, 14, daß am Ende der Zeiten die alsdann lebenden Gerechten zugleich mit den übrigen verklärt werden sollen. Wenn auch nach Luk. 18, 8 in den letzten Zeiten der Glaube selten und nach Matth. 24, 12 die Liebe erkalten wird, so gilt dieß doch nur von der großen Masse der Menschen, aber nicht von allen[3]. Der Herr hat seinen Aposteln Matth. 28, 20 ausdrücklich die Verheißung gegeben: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“

2. Der hl. Thomas bezieht sich ausdrücklich auf die Einheit der Kirche als ihr wesentliches Kennzeichen, wenn er die Nothwendigkeit des Primats nachweist; und zwar muß ihr diese Einheit eignen als einem einheitlichen Organismus und einer wohlgegliederten Communität, als einem Gottesreiche, in welchem die eine göttliche Wahrheit von allen Angehörigen als Object des

[1] Ib. c. 3. [2] L. c. membrum 1. [3] Ib. m. 3.

Glaubens umfaßt und nur ein Geist der Liebe und des Friedens herrschen soll[1]. Die sichtbare Kirche auf Erden soll ein Ab- und Vorbild der triumphirenden Kirche des Himmels sein und ihre Spitze und ihr Haupt an dem sichtbaren Stellvertreter Christi haben, wie diese ihr Haupt an dem verklärten Gottmenschen hat.

Mit Unrecht hat man behauptet, daß im Mittelalter die innere unsichtbare Seite der Kirche übersehen, und das Hauptgewicht auf die äußere sichtbare Seite gelegt worden sei. Freilich ist die sichtbare äußere Seite der Kirche in einem gewissen Sinne sogar das Primäre, weil die Grundlage und Voraussetzung oder das Mittel zur Erbauung der unsichtbaren Kirche; jedenfalls ist sie nicht so unwesentlich, wie dieß die Protestanten vorgeben, und vor ihnen Wiclef und ganz besonders Hus meinten. Die sichtbare Kirche ist nicht etwa ein veränderliches, vergängliches und wechselndes Gewand, das im Laufe der Zeit aufgerieben und durch ein anderes ersetzt wird, nicht etwa ein Produkt der wechselnden menschlichen Societät, sondern vom Gottmenschen selbst als sein sichtbarer Leib geschaffen und organisirt, für alle Zeiten unabänderlich eingerichtet, wenigstens nach seinen wesentlichen Bestandtheilen, und zum Organe erhoben, durch welches der Gottmensch selbst sein Lehr-, Priester- und Hirtenamt fortsetzt bis zum Ende der Tage. Daneben hoben aber die Scholastiker hervor, daß diese sichtbare Seite der Kirche nicht der Zweck, sondern das Organ und Mittel ist, um die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der vom heiligen Geiste beseelten und durch Glaube, Hoffnung und Liebe unter einander und mit dem heiligen Geiste verbundenen Gläubigen zu erbauen. Dieser innere Geist der Kirche prägt sich dann auch wieder in äußeren guten Werken und in der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche aus[2]. Aeußeres und Inneres, Sichtbares und Unsichtbares steht also in Wechselbeziehung und verhält sich zu einander, wie der äußere Leib Christi zur Seele und zu seiner göttlichen Natur. Der äußere Bestand und die sichtbare Erscheinung der Kirche wird ins Dasein gerufen und fort und fort gehalten durch den Glauben und durch die heiligen Sacramente. Denn durch den Glauben und das Sacrament der Taufe werden alle Menschen der sichtbaren Kirche, die sich von den Aposteln her fortgezeugt hat, als Glieder eingefügt; und durch den Glauben wie durch das Sacrament der Weihe wird der Körper der lehrenden Kirche zur Fortsetzung des Werkes Christi fort und fort erzeugt und erhalten; aber alles durch den Glauben, welchen Christus dem Inhalte nach vom Himmel gebracht, und durch die Sacramente, welche er eingesetzt, so daß wegen der Identität und Continuität der erzeugenden Principien auch die sichtbare Kirche ihrem Wesen nach immer dieselbe bleibt[3].

[1] C. gent. IV, 76.

[2] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 15. qu. 3. a. 1: Ad primum ergo dicendum, quod decor ecclesiae principaliter in interioribus consistit, sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur, et in quantum interiorem decorem conservant: et sic jejunium ad decorem ecclesiae ordinatur.

[3] *Thom.* S. th. 3. qu. 64. a. 2: Ad tertium dicendum quod Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata ecclesia Christi.

Die unsichtbare Kirche ist daher nach dem hl. Thomas und nach allen Scholastikern die Gemeinschaft der durch den Glauben und durch die Liebe (per fidem charitate formatam) mit Christo als dem Haupte verbundenen Kinder Gottes und somit ein engerer Ring der gläubigen Christen, der sich aus dem äußeren größeren Ringe der bloß durch den Glauben verbundenen Glieder der sichtbaren Kirche bildet, ohne den Zusammenhang mit diesem zu verlieren. Die unsichtbare Kirche ist daher nicht etwa die Idee der Kirche. Die Idee oder das Urbild derselben ist das himmlische Jerusalem oder der erweiterte, zur Gemeinschaft der Seligen ausgestaltete Leib Christi. Diese Idee findet ihr Abbild in der von Christo gegründeten sichtbaren Kirche auf Erden, mit der Bestimmung, einer stets größeren Verähnlichung mit ihrem Urbilde nachzustreben [1], aber auf der Grundlage der von ihm getroffenen äußeren Einrichtungen und innerhalb der von ihm zu einem einheitlichen Leibe organisirten und belebten Gemeinschaft.

Was der hl. Thomas über die von Christo gegebene Organisation und Verfassung der sichtbaren Kirche im allgemeinen wie im speciellen auseinandersetzt, wird im Folgenden bei der Verfassung der Kirche und dem Primate, wie bei den Sacramenten an vielen Stellen erwähnt werden. Er kommt auf alle diese Punkte immer nur gelegentlich zurück und hat dennoch die Grundzüge der ganzen Lehre von der Kirche mit geübter Meisterhand so gezeichnet, daß den Nachfolgenden nur die Ausführung übrig blieb.

Hinsichtlich der Ausstattung der Kirche als der Braut Christi und der Mitgift, welche er ihr verliehen, verdient hier besonders hervorgehoben zu werden, daß Christus ihr die Verwaltung aller seiner Gnadenschätze und zu dem Behufe den Aposteln und ihren Nachfolgern unter der Oberleitung des Oberhirten sowohl das Lehr-, als Priester- und Hirtenamt übertragen hat. Die Kirche hat zwar nach diesen drei Seiten hin nur eine potestas ministerii und keine göttliche selbständige Autorität, neue göttliche Offenbarungswahrheiten zu vermitteln, neue Opfer oder Sacramente einzusetzen oder neue göttliche Gesetze zu geben (keine potestas auctoritatis, keine potestas excellentiae).

Diese überaus wichtigen näheren Erklärungen über das Verhältniß der Vollmachten der Kirche zur Gewalt des Sohnes Gottes und des Gottmenschen als ihres Hauptes bringt der hl. Thomas wiederholt bei der Lehre über die Sacramente zur Anwendung (vgl. unten § 125 n. 5) und folgt darin zum großen Theil dem Alexander von Hales. Aber sie gelten auch für das Lehramt der Kirche im Verhältniß zur höchsten Autorität Christi. Demgemäß hat die Kirche die Aufgabe, unter dem Beistande des heiligen Geistes und mit Unfehlbarkeit die in Christo abgeschlossene göttliche Offenbarung unversehrt zu erhalten, allen Menschen zu verkünden und zu erklären wie zu verbürgen (potestas magisterii). Die Träger dieses Lehramts sind die Bischöfe und vor Allen der Papst, wie im zweitfolgenden Paragraphen und in der Geschichte des Primats näher gezeigt werden muß. In der Regel hoben die Scholastiker unter der Ausstattung der Kirche vornehmlich die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis hervor, faßten beide Gewalten oder Aemter unter

[1] In Sentt. 4. dist. 19. qu. 1.

der potestas clavium zusammen [1], theilten die potestas ordinis in die Gewalt über den eigentlichen und in die über den mystischen Leib Christi (de vero et mystico corpore Christi), sodann die potestas jurisdictionis in die in foro interno und in die Gewalt in foro externo. Die priesterliche Gewalt über den wahren, d. h. eucharistischen Leib des Herrn eignet allen Priestern in derselben Weise wie den Bischöfen und dem Papste kraft der Priesterweihe; die andere priesterliche Gewalt über den mystischen Leib Christi, einschließlich auch diejenige, die Taufe, Firmung, Buße, Oelung, Priesterweihe und Ehe zu administriren, ist jedoch ganz verschiedentlich ausgetheilt und vielfach mit der Jurisdictionsgewalt verschlungen, so daß die Fülle dieser Gewalt nur dem Papste, eine beschränktere den Bischöfen, eine noch mehr begrenzte den Priestern und eine gewisse jedem Laien eignet [2]. Die Vollmacht zur Administration der Sacramente nennt man überhaupt potestas ordinis, weil sie für die Administration der meisten Sacramente durch die Weihe (ordo) ertheilt wird und ebenso unverlierbar ist als diese.

Dagegen gipfelt die Jurisdictionsgewalt noch viel mehr im Oberhaupte der Kirche und wird nicht durch ein Sacrament, sondern beim Papste durch die Wahl und an alle anderen Prälaten durch Willenserklärung der Vorgesetzten übertragen [3], aber so, daß die Jurisdictionsgewalt in foro interno zur Ertheilung der Absolution an alle Priester verliehen werden kann [4]; dagegen die in foro externo als regierende, gesetzgebende, richtende und strafende Gewalt nur den Bischöfen in Unterordnung unter den Papst zusteht [5] und denjenigen, welche von den genannten gültig delegirt werden.

3. Zusammenhängende und umfassende Darstellungen über die Lehre von der Kirche begegnen uns bei den mittelalterlichen Theologen noch nicht in der Blüthezeit der Scholastik, aber wohl dann, als sie von den Häretikern und Schismatikern, wie von Wiclef und Hus, angegriffen oder von den Gallikanern des 14. und 15. Jahrhunderts getrübt wurde. Zu den bedeutendsten Erscheinungen in dieser Hinsicht gehört die Summa de ecclesia des Dominikaners und Cardinals Johannes von Torquemada, aus Valladolid in Spanien gebürtig, der an den Concilien zu Constanz, Basel und Florenz Theil genommen und um die Mitte des 15. Jahrhunderts das genannte Werk vollendet hat [6]. Das erste Buch in 101 Kapiteln umfaßt die Lehre von der Kirche im allgemeinen.

Ausgehend vom Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Katholiken oder Christgläubigen, insofern sie im Gottesdienste und im Bekenntniß des Glaubens Eins sind, erklärt er in echt scholastischer Weise als die bewirkende Ursache (causa efficiens) derselben Christum den Herrn, der sich der Sacra-

---

[1] Beim hl. Bonaventura wird die potestas clavium im engsten Sinne als potestas jurisdictionis in foro interno genommen und die in foro externo potestas gladii genannt.

[2] In Sentt. 4. dist. 7. qu. 3. a. 1. — Ib. dist. 13. qu. 1. a. 1.

[3] Ib. dist. 24. qu. 3. a. 2. [4] Ib. dist. 19. qu. 1. a. 3.

[5] S. th. 2. 2. qu. 184. a. 6: Ita etiam in ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur: cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant. — In Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2.

[6] Edirt Venedig 1561.

mente, besonders der Taufe, als Instrumente zur Vereinigung der Gläubigen bedient, als die materiale Ursache (causa materialis) die Gläubigen, als Endzweck (causa finalis) die himmlische Seligkeit und als causa formalis die Einheit des mystischen Leibes Christi [1].

Als Kennzeichen der wahren Kirche werden den Symbolen der Concilien gemäß vier angeführt und näher erläutert: die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Die Einheit wird hervorgerufen durch das eine unsichtbare Haupt, welches ist Christus, durch den einen Glauben, die eine Hoffnung und Liebe, welche Alle vereinigen, durch das eine belebende Princip, den heiligen Geist, durch das eine Endziel, dem Alle nachstreben, und durch den einen sichtbaren Oberhirten [2]. Heilig ist die wahre Kirche, weil sie gegen die Fäulniß der Sünde die Reinheit ihrer Glieder sich erkämpft, weil sie vom göttlichen Glauben, von der göttlichen Hoffnung und Liebe niemals abfallen wird, weil sie rein gewaschen durch das Blut Christi und Gott geweiht ist, weil sie die Religion und Heiligkeit hegt und pflegt, weil sie mit vielen Gaben und Gnadenschätzen ausgestattet ist, weil sie die heiligen Sacramente zur Heiligung der Menschen verwaltet [3]. Die Katholizität kommt ebenfalls nur der wahren Kirche zu, indem sie unter allen Nationen ihre Bekenner hat und für alle Zeiten denselben Glauben und dieselben göttlichen Gesetze predigt [4]. Apostolisch ist die wahre Kirche, weil sie auf den Aposteln als ihren Fundamenten erbaut ist und die Lehre wie die Vollmachten der Apostel durch die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe bewahrt und fortpflanzt.

Zu den Vorzügen der wahren Kirche gehört ihre Ausschließlichkeit, welche nach dem Satze: extra ecclesiam nulla salus aus der Nothwendigkeit des wahren Glaubens für das ewige Leben, der nur durch die Kirche vermittelt wird [5], und aus der Nothwendigkeit der Sacramente, welche nur von ihr entlehnt und nur mit ihrer Gutheißung rechtmäßig administrirt werden können, sich von selbst ergibt. Ebenso gehört zu den Vorzügen der Kirche ihre Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die ihr von ihrem Stifter auf das bestimmteste zugesichert ist.

Unter den vielen Bezeichnungen der Kirche, welche sich in den heiligen Schriften finden, als Acker, Netz, Weinberg, Garten, Schifflein, Haus, Stadt, Reich, Tempel Gottes, Weib oder Schwester, Tochter, Braut Christi verdient die „Leib Christi“ eine besondere Erklärung. Die Kirche ist der mystische, d. h. geheimnißvolle, heilige und göttliche wie figürliche Leib Christi, insofern sie von vielen Gliedern gebildet wird, die ein organisches Ganzes ausmachen, ein Haupt haben, von einem Geiste belebt und regiert werden und eine Person, die des Gottmenschen, bilden [6]. Die Kirche in Verbindung mit Christo ihrem Haupte kann daher in einem mystischen und analogen Sinne der eine Mensch und als Societät, mehr als irgend eine andere Societät, ein erweiterter Mensch genannt werden — ja sogar eine Person, wenigstens

---

[1] L. c. I, 3. [2] C. 6. [3] C. 9. [4] C. 13. [5] C. 28. sqq.

[6] C. 43: Quartum vero, in quo mystica similitudo attenditur, est, quod sicut in corpore humano caput et membra dicuntur, constituere unam personam, ut dicatur unus homo.

insoweit, als alle Mitglieder der Kirche der Species nach dieselbe Natur mit Christo haben und von dem einen heiligen Geiste belebt und regiert werden [1]. Da die Mitglieder der Kirche ferner mit demselben heiligen Geiste gesalbt sind und durch ihn unter einander wie mit Christo vereinigt werden, kann die Kirche auch als der eine Christus bezeichnet werden [2].

Als die Braut Christi ist die Kirche auf das reichlichste von ihrem göttlichen Bräutigam mit übernatürlichen Gnadenschätzen ausgestattet worden. Zu dieser Ausstattung gehören die Schätze der göttlichen Wahrheit, das Tugendbeispiel, der eucharistische Leib und das eucharistische Blut Christi als Opfergabe und Seelenspeise, die heiligen Sacramente, die Vollmachten zur Regierung und Leitung der Gläubigen [3]. Allein die Kirche hat über diese ihre Mitgift und Ausstattung kein absolutes Dominium, etwa nach römischen Rechtsbegriffen, erhalten, sondern sie ist von Christo als Hüterin und Verwalterin derselben bestellt, um die ihr übergebenen Güter unversehrt zu bewahren, um mit ihnen Wucher zu treiben und sie zum Heile der Menschen zu verwenden. Die Scholastik verstand es, für dieses Verhältniß der Vollmachten der Kirche zu der Machtvollkommenheit, welche dem menschgewordenen Sohne Gottes eignete, genaue und treffende Schulausdrücke aufzustellen und dasselbe auf das schärfste zu bezeichnen und zu umgrenzen — es ist die oben erwähnte Bezeichnung: potestas ministerii sive ministerialis, im Unterschiede von der potestas auctoritatis, welche nur Gott zusteht, und von der potestas excellentiae, welche ausschließlich dem Gottmenschen übertragen worden ist. Der Cardinal Torquemada geht auf diese genaue Umgrenzung der kirchlichen Vollmachten bei der Beschreibung des Inhalts der Primatialgewalt näher ein [4], und die übrigen Scholastiker bringen sie vielfach in der Sacramentenlehre zur Anwendung, um die Mitwirkung der Kirche bei der Administration der heiligen Sacramente und bei der Ertheilung der sacramentalen Gnade genauer zu bestimmen [5].

Die Sichtbarkeit der Kirche wurde als ein besonderer Glaubensartikel gegen die Irrlehren des Hus verfochten, nach welchen die Kirche aus der unsichtbaren Gemeinschaft der Prädestinirten bestehen soll. Wenn auch in der heiligen Schrift zuweilen die Auserwählten als Mitglieder der Heerde Christi hervorgehoben werden, so sind doch gewöhnlich diejenigen als solche bezeichnet, welche gegenwärtig dem Leibe Christi durch Glauben und Liebe eingepflanzt sind [6]. Ebensowenig als diejenigen, welche jetzt gerade durch Glauben und Liebe als Glieder mit dem Leibe Christi verbunden sind, deßhalb schon unzertrennlich Christo angehören oder prädestinirt sind, ebensowenig sind die Prädestinirten vom Beginn ihres Lebens an eben wegen der Prädestination schon Glieder der Kirche Christi. Ebenso wie es die Aufgabe des einzelnen Menschen ist, im Kampfe mit der Sinnlichkeit und der Sünde durch Glauben und Liebe sein Heil in Sicherheit zu bringen: ebenso ist es die Bestimmung

---

[1] C. 65: Secundum vero, ex quo praedicta unitas mystica resultare dicitur, et quod est quasi completivum ejus, est unitas Spiritus sancti universum ecclesiae corpus vivificantis.

[2] C. 66. [3] C. 39. [4] L. II, c. 52. Vgl. unten § 118 n. 4.

[5] Siehe unten § 123. 125. n. 5.

[6] Vgl. Röm. 8, 15 ff.; Eph. 4, 4; 1 Kor. 12, 3.

der Kirche, die durch Glauben mit ihr verbundenen Glieder immer mehr durch Liebe zu heiligen und der ewigen unzertrennlichen Vereinigung mit Christo im Himmel unter ihrer mütterlichen Mitwirkung durch Lehre, Sacrament und Hirtensorgfalt entgegenzuführen. Die Kirche ist daher sowohl als Heilsanstalt für die Menschen, welche der sichtbaren Welt angehören, als mit Rücksicht auf den Gottmenschen, ihren Stifter, der ein Gottesreich mit Heilsschätzen und Heilsmitteln, welche in das Sichtbare hinübergreifen, gegründet hat, wesentlich eine sichtbare. Die Mitglieder der durch die Gnade und Charitas geheiligten Christen bilden zwar, wie alle Scholastiker lehren, den engeren Kreis, die unsichtbare Kirche und die nächste Vorstufe zur triumphirenden; aber der Eintritt in diese geht durch den äußeren größeren Ring, durch die sichtbare Kirche, zu welcher alle gehören, die durch den Glauben und äußeres Bekenntniß sich an Christum anschließen. Der Vorhof, welcher eigentlich nicht mehr zur Kirche gehört, wird gebildet durch die, welche bloß die Fähigkeit zur Mitgliedschaft haben oder bloß potenziell zur Kirche gehören, mag nun aus dieser Möglichkeit einstens die Wirklichkeit sich ergeben, wie bei den Prädestinirten, oder mag sie eine solche bleiben, wie bei den übrigen Menschen [1].

§ 110.

Die Angriffe der Häretiker auf die Lehre von der Kirche während des Mittelalters.

Die Häresie hat im Mittelalter weder die Verbreitung noch die Macht gehabt, mit welcher sie in der alten wie in der neuern Zeit aufgetreten ist. Nur hier oder dort, in einzelnen Bezirken, konnte sie ihr Haupt erheben. In der Regel beschränkte sie sich nicht darauf, die Glaubenswahrheit zu verfälschen, sondern hatte zugleich eine Empörung gegen die äußere kirchliche und staatliche Ordnung im Gefolge, oder bezog sich doch vornehmlich auf die Lehre von der Kirche und von den Sacramenten. Gerade von dieser Seite haben wir die mittelalterlichen Häresien hier in Betracht zu ziehen.

A. Auffallender Weise fällt die Verbreitung dieser Häresien gerade mit der Blüthezeit der mittelalterlichen Kirche im 12. Jahrhundert zusammen; aber bei einer näheren Betrachtung der Zeitverhältnisse erklärt sich diese Thatsache dennoch. Während der Kreuzzüge, welche mit dem Ende des 11. Jahrhunderts begannen, trat der Occident in eine nähere Verbindung mit dem Orient und erhielt von diesem viele Impulse zum Fortschritt in der Cultur, wie in der Wissenschaft und Kunst; aber es wurde auch manches Schlechte importirt und darunter die manichäischen Irrthümer, welche mit einem allgemeinen Pessimismus Verwandtschaft haben, insofern dieser dazu geneigt macht, das Uebel zu verabsolutiren oder doch das Böse in der Welt so schwarz als möglich zu zeichnen. Nun rang ja auch die Kirche in der damaligen Zeit aus allen Kräften nach einer Besserung der Sitten, nach Befreiung des kirchlichen Lebens aus den Fesseln des Staates, nach einer Reinigung des Klerus von Concubinat und Simonie. Für den

[1] *Torquemada,* Summa I, 55 sqq.

Pessimismus gab es Anhaltspunkte genug. Aber die Häresie griff viel weiter und wollte die ganze sichtbare Kirche umgestürzt haben. Die Anhänger derselben führten den gemeinsamen Namen Katharer, d. h. „die Reinen", weil sie sich in einem pharisäischen Hochmuthe und im Gegensatze zur sichtbaren Kirche für die Auserwählten hielten. Im Uebrigen spalteten sie sich in viele Sekten und verschiedene Zweige und nannten sich je nach ihrem Häuptling oder je nach ihrem Wohnsitze oder nach anderen Umständen entweder Albigenser, Waldenser, Petrobrusianer, Apostoliker, die Armen von Lyon u. s. w. Zu den Häuptlingen gehörten nämlich Peter von Bruys († 1124), ein Priester im südlichen Frankreich, der von Peter dem Ehrwürdigen in einer besonderen Schrift[1] bekämpft wurde, ferner Heinrich, ein Schüler des genannten, nach dem die Petrobrusianer auch Henricianer hießen, Eon von Stella, ein Edelmann in der Bretagne († 1148), der seinen Namen in den Worten des Kirchengebets: per eum, qui venturus est wiederfinden wollte, Tanchelm, der um 1112 in den Niederlanden, namentlich in Antwerpen, aufrührerische Predigten hielt und vom hl. Norbert bekämpft wurde, sodann Amalrich von Bena († 1204) und David von Dinanto, welche oben S. 44 schon genannt wurden.

Es lohnt sich nicht, die Irrlehren dieser Häuptlinge im einzelnen zu verfolgen und auseinanderzulegen. Im wesentlichen huldigten sie denselben gnostischen und manichäischen Ansichten, nahmen zwei absolute Principien, ein gutes und ein böses, und verschiedene Emanationen aus dem einen wie aus dem anderen an, aus deren Vermischung die gegenwärtige Welt entstanden sein soll. Die Menschenseele wurde für einen gefallenen Engel gehalten, der auf Erden an einen materiellen Leib gebunden wird, um hier seine Läuterung und Erlösung zu finden. Daher wurde die Menschwerdung des Logos doketisch aufgefaßt, hinsichtlich der Moral der Eid und die Ehe für etwas Unerlaubtes, das Fasten für unnütz erklärt; außerdem die Auferstehung des Fleisches geläugnet. Im besonderen richteten sie ihre Angriffe gegen den Papst, gegen die Hierarchie der sichtbaren Kirche, gegen deren Feste und Sacramente. Statt der kirchlichen Sacramente führten sie ihre eigenen ein. So hatten viele Sekten der Katharer vier sogenannte Sacramente: die Händeauflegung (consolamentum), die Segnung des Brodes, die Buße und die Weihe. Die Händeauflegung, von zwei Vorstehern oder im Nothfalle von zwei beliebigen Mitgliedern der Sekte ertheilt, war an die Stelle der Taufe gesetzt worden und sollte Sündenvergebung und den heiligen Geist ertheilen. Die Segnung des Brodes sollte die heilige Eucharistie ersetzen; ihre Buße bestand nicht in einer Reue und Bekehrung des Herzens, sondern in einem öffentlichen Hersagen der begangenen Sünden; ihre Weihe sollte einen vierfachen Grad der Hierarchie begründen: den des Diakonen, den des filius minor, den des filius major und den des episcopus[2]. Bis zum Papste Sylvester und bis zur constantinischen Schenkung hin, welche im Mittelalter für echt gehalten wurde, galt ihnen die römische Kirche noch als die wahre; aber von der Zeit an sollte nur die unsichtbare Kirche der Aus-

[1] Bibl. max. T. 22, 1033 sqq.
[2] Cf. *Renerius*, Summa bei *Martene* Thes. T. V, 1762 sqq.

erwählten und „Reinen“ die wahre gewesen sein. Hier finden wir also die Anfänge der Irrthümer des späteren Hus, von dem wiederum die Reformatoren die ihrigen zu einem bestimmten Theile wenigstens entlehnt haben. Der sichtbaren Kirche sprechen sie ebenso wie dem Staate alle gesetzgebende wie alle strafende Gewalt ab.

Gegen diese Irrthümer traten in der damaligen Zeit manche Theologen mit Streitschriften auf. So schrieb Moneta aus Cremona († um 1250) gegen sie eine Summe in 5 Büchern [1], erörtert im 4. und 5. Buche die Irrthümer der Katharer und Waldenser (so genannt von dem Häuptling Petrus Waldus um 1170) und beweist im 5. Buche den apostolischen Ursprung der römischen Kirche, ihre Wahrheit, Ausschließlichkeit und Indefectibilität bis zum Ende der Tage, die ununterbrochene Reihenfolge ihrer Bischöfe, ihre gesetzgebende Gewalt, ihr Recht auf den Besitz zeitlicher Güter zur Erreichung der ihr von Gott gegebenen Aufgabe u. s. w.

Aber die Belehrung und Predigt des Evangeliums durch den hl. Dominikus, durch Peter von Castelnau und Raoul konnte die bezeichneten Häresien im südlichen Frankreich noch nicht ersticken. Vielmehr bedrohten diese Häretiker nicht nur, sondern untergruben und zerstörten auch jegliche kirchliche und staatliche Ordnung, predigten öffentlich die Unsittlichkeit und wußten in ihren geheimen Conventikeln dem strafenden Arm der Regierung sich zu entziehen und durch Verschwörung ihre unterwühlende und Minen legende Arbeit fortzusetzen. Deßhalb mußte man von Seiten des Staates Gewalt gegen sie anwenden; Kreuzzüge wurden gegen sie unternommen, auf den Synoden des 12. Jahrhunderts und auf dem 4. Lateran-Concil die strengsten Disciplinargesetze, welche Todesstrafe und Confiscation des Vermögens verhängten, aufgestellt, und die Inquisition gegen dieselben eingeführt. In den Kampf gegen die Häretiker mischten sich auch allerlei weltliche Interessen und erst nach langen, blutigen und grausamen Kriegen kehrten Frieden und Eintracht in die furchtbar aufgeregten und mit Blut getränkten Gegenden des südlichen Frankreichs zurück. Diese Seite des Kampfes gegen die Häresie gehört aber nicht in die Dogmengeschichte; sie liegt außerhalb des Gebietes des Magisteriums der Kirche, welches wir hier ausschließlich zu verfolgen haben. In der Handhabung und Ausführung der Disciplin übt die Kirche ihre hirtenamtliche Gewalt, für welche sie selbst keine Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt.

Dagegen gehört wohl hierher die Erklärung der Synoden über die Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität und Ausschließlichkeit der römischen Kirche, welche Erklärung sie den genannten Häresien gegenüberstellten. So heißt es in der vom vierten Lateranconcil aufgestellten professio fidei: Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. Aehnlich lautet die professio fidei, welche man von den zurückkehrenden Waldensern verlangte: Corde credimus et ore confitemur unam ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus.

B. Mit dem Beginne des 14. Jahrhunderts gewann die Opposition gegen das Papstthum und die sichtbare Kirche neue Nahrung. Philipp der

[1] Gedruckt ist dieselbe Rom 1643.

Schöne trat zuerst auf politischem Gebiete gegen das Papstthum, namentlich gegen Bonifaz VIII auf, zog aber auch das Kirchliche hinein und machte gegen den Klerus eine gewisse Staatsomnipotenz geltend. Daß zu derselben Zeit die Päpste ihre Residenz von Rom nach Avignon verlegten, kam ihm für seine Plane sehr zu statten. Occam, der schon wiederholt genannte Theolog, Begründer des Nominalismus, erhob gegen Papst Johannes XXII die heftigste Opposition in Betreff der von den Franziskanern zu beobachtenden Armuth, kam aber durch diese Opposition und durch offene Parteinahme für den König von Frankreich zu vielen anderen gefährlichen Irrthümern. Er übertrug nämlich die Grundsätze über den Ursprung der Regierungsgewalt im Staate auch auf die Verfassung der Kirche und stellte den Satz auf, daß Christus unmittelbar weder den Primat, noch überhaupt eine Regierungsgewalt in seiner Kirche als unabänderliche angeordnet, sondern es der kirchlichen Gemeinschaft überlassen habe, sich je nach den Umständen entweder einen obersten oder mehrere coordinirte Regenten und eine Verfassung zu geben [1]. Daher verwarf er auch die Autorität der Tradition neben der heiligen Schrift und erklärte diese für die einzige Quelle des Glaubens [2]. In einer anderen Schrift: Disputatio super potestate Praelàtis ecclesiae atque Principibus terrarum commissa [3] trat er für Philipp in die Schranken. Wie er einer Trennung des Glaubens vom Wissen das Wort geredet hatte, so plädirt er in dieser Schrift für eine Trennung des Staates von der Kirche, indem er der letzteren hier auf Erden bis zur zweiten Wiederkunft Christi die königlichen Vollmachten abspricht und vornehmlich nur das priesterliche Amt zuerkennt. Wenn auch die Diener des Altars vom Altare leben und insoweit zeitliche Güter zum Eigenthum haben müßten: so stehe doch nicht bloß der Schutz des Eigenthums überhaupt dem Staate zu, sondern auch die Verwendung der für den genannten Zweck überflüssigen Kirchengüter zu gemeinnützigen Zwecken.

In derselben Weise machte sich dieser mit der Kirche zerfallene Theologe in dem Streite Ludwig's des Bayern mit dem Papste Johann XXII bemerklich und erkannte dem Kaiser das Recht zur Dispense in den Ehegesetzen zu in der Schrift: Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus [4]. Von einem ähnlichen Geiste ist eine andere Schrift desselben Verfassers beseelt: Octo quaestionum super potestate ac dignitate Papali opusculum [5].

Noch weiter als Occam ging Marsilius von Padua († 1328), welcher in Gemeinschaft mit Johann von Jandun, einem Professor zu Paris, die Schrift Defensor pacis [6] herausgab und darin die Ueberordnung der weltlichen Gewalt über die geistliche lehrte. Die hier aufgestellten Grundsätze stehen mit der Lehre der heiligen Schrift und Tradition über das Wesen und

---

[1] Dialogus bei *Goldastus,* Monarch. Rom. Imp. (Francof. 1614), T. II, 866.

[2] Ib. p. 410.

[3] Gedruckt ist dieselbe zu Paris 1598, sowie bei *Goldastus,* Monarchia Romani Imp. T. I, 13—18.

[4] Gedruckt ist dieselbe bei *Goldastus,* T. I, 21—24.

[5] Ebend. T. II, 214 sqq.

[6] Bei Goldast, Monarchia Tom. II, 154—312

die Verfassung der Kirche im directesten Widerspruch und tragen offen einen häretischen Charakter an sich. In dem genannten Buche wird jeder Unterschied zwischen Papst, Bischof und Priester als ein solcher de jure divino geläugnet, und allen Gliedern der Hierarchie nur eine potestas ordinis zur Spendung der heiligen Sacramente und eine potestas jurisdictionis in foro interno zur Verwaltung des Bußsacramentes zuerkannt. Die potestas jurisdictionis in foro externo soll nur dem Staate und zwar auch auf dem kirchlichen Gebiete zukommen, somit auch die Vollmacht, Gesetze für das religiöse und kirchliche Leben aufzustellen, Feste anzuordnen, die ehelichen Verhältnisse zu regeln, für den Unterhalt des Klerus, für den Gottesdienst und für die Armen zu sorgen. Wenn die Bischöfe in späterer Zeit einen Vorrang vor den Priestern gewonnen haben, so ist dieß allein durch die Kaiser geschehen. Constantin hat dazu durch Ertheilung mancher Privilegien den Anfang gemacht. Selbst die Berufung allgemeiner Synoden soll ausschließlich dem Kaiser zustehen; und die Disciplinardecrete dieser Concilien sollen erst durch die Genehmigung von Seiten der Kaiser verpflichtende Kraft erlangen, andere Decrete ihnen aber nicht zustehen. Auch die Gültigkeit der Excommunication und des Interdicts wird von der Genehmigung des Kaisers abhängig gemacht. Die Bulle Bonifaz' VIII: Unam sanctam wird für irrig und schädlich erklärt. Bei solchen Grundsätzen konnte auch die Tradition der Kirche kein Ansehen mehr haben: die heilige Schrift wurde für die einzige Glaubensquelle erklärt. Indeß seine Versuche, die genannten Grundsätze mit der heiligen Schrift in Uebereinstimmung zu bringen, waren ganz und gar verfehlt.

Den Feinden der Kirche hat Marsilius aber in dem genannten Werke die Bahnen zur Bekämpfung derselben eröffnet und den weltlichen Fürsten die Wege gezeigt, um die Kirche, die freie Braut Christi, zu knechten und sich aus der Religion eine dienende Sklavin zu machen. Nicht minder hat er den „Reformatoren" des 16. Jahrhunders vorgearbeitet. Es hält überhaupt nicht schwer, die Anknüpfungspunkte für alle einzelnen Sätze derselben in den Werken der mittelalterlichen Schriftsteller vorzuzeigen. Der große Abfall von der Kirche im 16. Jahrhundert ist nicht über Nacht gekommen. Die Bausteine zu dem Lehrsysteme der Neuerer lagen wie erratische Blöcke in den verschiedenen Schriften der mittelalterlichen Gelehrten schon vor: viele bei den Häretikern, einzelne bei den Aftermystikern oder bei den Nominalisten und bei den Gegnern des Primats. Es bedurfte nur solcher, welche jene Steine sammelten und zu einem Gebäude zusammenzufügen verstanden und zu einer gelegenen Zeit aus der Rüstkammer der vorangehenden Jahrhunderte die Waffen herholten, um unter dem zauberischen Rufe nach Freiheit und Abschüttelung der Autorität wie nach Reformation an Haupt und Gliedern die Volksmassen in Bewegung zu setzen.

Allein so sehr das System des Marsilius von der einen Seite der weltlichen Regierung Weihrauch streute, so enthielt es doch zugleich für dieselbe einen gefährlichen Giftstoff. Denn die gesetzgebende Gewalt sollte nach ihm nicht dem Fürsten, sondern der Gesammtheit der Bürger eignen, ersterem nur als dem Repräsentanten des Volkes. Die Revolution gegen die Kirche birgt stets auch die Keime zur Revolution gegen den Staat in sich.

Papst Johann XXII sprach (1327) über die besprochene Schrift und

über den Verfasser das Anathem aus, und die Pariser Universität verwarf aus derselben besonders vier Sätze: erstens, daß Petrus nicht das Haupt der Kirche gewesen; zweitens, daß die Kirche den Papst absetzen könne; drittens, daß zwischen Papst, Bischof und Priester kein Rangunterschied ex jure divino bestehe; viertens, daß der Kirche keine jurisdictio coërcitativa eigne.

C. Der antikirchliche Geist zeigte sich im 14. Jahrhundert auch in England. Wo immer eine starke Strömung im geistigen Leben eines Volkes, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, vorhanden ist, da drängen sich stets auch solche auf, welche an die Spitze derselben sich stellen wollen, um die Leitung zu übernehmen. Ein solcher war Wiclef, geb. 1324, seit 1372 Professor der Theologie zu Oxford, seit 1375 zugleich Pfarrer in Lutterworth. Er eiferte zuerst gegen das Betteln der Franziskaner, welche die theologischen Lehrstühle zu Oxford inne hatten, und nicht minder gegen die Reichthümer der Geistlichen, behauptend, daß das Eigenthumsrecht für jede Person zugleich mit dem Falle in eine schwere Sünde verloren gehe. Er sandte die Priester aus seinem Anhange als arme Reiseprediger auf das Land umher, um seine Ideen durch sie zu verbreiten, und leitete dadurch den bald folgenden Bauernaufstand ein. Seine Gegner schickten 19 Sätze aus seinen Vorlesungen und Predigten an Papst Gregor XI, der dieselben in seinen Rescripten an den König von England, an die Universität Oxford und an die Bischöfe von Canterbury und London für irrig und falsch, wie für Wiederholungen der Irrthümer des Marsilius von Padua und des Johann von Jandun erklärte. Wiclef aber fuhr in seiner Opposition fort und griff nun nach dem Ausbruch des occidentalischen Schismas auch das Papstthum in der Schrift De Papa Romano an. Im Jahre 1380 veröffentlichte er eine englische Uebersetzung der Bibel und erklärte diese für die einzige Quelle des Glaubens. Dadurch kam er schon von selbst in vielen Punkten in Widerspruch mit der Kirche und versuchte in seinen Vorlesungen die Ansicht über die heilige Eucharistie, wonach eine Coëxistenz des Brodes und Weines neben dem Leibe Christi angenommen wurde, aus der heiligen Schrift zu beweisen. Diese Irrlehre wird unten beim heiligen Altarssacramente genauer dargelegt werden. Eine Synode zu London 1382, von einem gleichzeitigen Erdbeben die „Erdbebensynode“ genannt, verwarf zehn wiclefische Sätze als häretisch, vierzehn als irrig. Unter den zehn häretischen lautet der vierte: Wenn sich ein Priester oder Bischof in einer Todsünde befindet, so consecrirt und tauft er nicht; und der achte: Wenn der Papst ein Betrüger oder schlechter Mensch und darum ein Glied des Teufels ist, so hat er keine Gewalt über Christen, außer etwa eine solche, die ihm der Kaiser verlieh. — Eine zweite Synode in seiner Angelegenheit, am 18. Nov. 1382 zu Oxford unter dem Vorsitze des Erzbischofs gehalten, entfernte den Wiclef aus seinem Lehramte und von der Universität, in Folge dessen er sich auf seine Pfarrei Lutterworth zurückzog. Hier verfaßte er sein Werk „Vier Bücher Dialogi“, auch Trialogus genannt, weil Aletheia, Pseudos und Phronesis mit einander disputiren[1]. In demselben setzt er von neuem alle seine Irrthümer auseinander, bekennt sich zu dem Satze von einer absoluten

[1] Gedruckt ist dasselbe Frankfurt und Leipzig 1753.

Prädestination[1] und entwickelt dann im vierten Buche seine Ansichten über die Sacramente, über die Eucharistie in genannter Weise, über die Taufe, über das Verwerfliche des speciellen Sündenbekenntnisses, aber auch über die unsichtbare Kirche als die Gemeinschaft der Prädestinirten. Diese letztere Idee hat sein Schüler Hus noch weiter und consequenter entwickelt; aber bei Wiclef liegt sie schon deutlich vor. Von der einen Seite erkannte er die unfehlbare Lehrautorität der sichtbaren Kirche, des Papstes und der Cardinäle nicht an[2]; von der anderen Seite sprach er derselben auch die Jurisdictionsgewalt oder das Hirtenamt, namentlich die Vollmacht zur Gesetzgebung, zur Excommunication u. s. w. ab. Selbst die priesterliche Vollmacht zur Consecration[3] und zur Ertheilung der Absolution[4] galt ihm als unabhängig vom sichtbaren Priesterthum und durch inneren Beruf allein bedingt, der auch den frommen Laien zu Theil werden könne. Auf diese Weise waren die Grunddogmen über die sichtbare Kirche und ihre Verfassung wie alle kirchliche Ordnung aus den Angeln gehoben.

In England traten viele Theologen als Bekämpfer der wiclefischen Irrthümer auf, unter anderen: Thomas Aschenborn mit einem Tractatus contra dialogum Wiclefi, ferner Johannes von Bromyard und Netterus Thomas Waldensis mit einem Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae.

D. Ein entsprechendes Erdreich zur Hervorbringung einer neuen verhängnißvollen Saat fanden die Irrthümer Wiclef's in Böhmen, welches durch die Verheirathung der böhmischen Prinzessin Anna (Schwester des Kaisers Wenzel) mit dem englischen König Richard II 1381 in einen regen Verkehr mit England getreten war. Derjenige, welcher diese Saat bestellte, war Hus, geb. 1369 zu Husinec, ein Geistesverwandter des Wiclef, Professor der Theologie zu Prag, 1403 Rector der dortigen Universität, ebenso angesehen als Docent wie beliebt als Prediger an der Bethlehemskapelle, ein extravaganter Reformator und Demagog, der die nationale Bewegung und Rivalität der Czechen in den reißenden Strom einer religiösen Afterreformation hineinzuleiten verstand. Hus war schon 1408 wegen aufregender Predigten mit dem Erzbischof von Prag in Zwiespalt gerathen. Eine andere Spaltung ergriff die Universität, als König Wenzel 1408 mit den Czechen zur Obedienz des Papstes Alexander V überging, während die Deutschen an der Universität dem Papste Gregor XII treu blieben. Die Spaltung steigerte sich

[1] Trial. 3, 7.

[2] Ib. 4, 6: Quodsi replicas ex hoc sequi, quod Papa et Cardinales sui frequenter in fide deficiunt ac se et ecclesias suas saepe decipiunt, vera est conclusio.

[3] Ib. c. 10.

[4] Ib. c. 23: Et cum non probat nec sufficit probare, quod sit verus Christi vicarius, aut membrum ecclesiae, quid ad illum, quod Deus beato Petro potestatem hujusmodi repromisit, cum ille nec est Petrus, nec ex humilitate et vita sancta ejus vicarius? . . . . . Non enim videtur hoc dictum (Matth. 16, 18) in Petro ulteriorem sapere potestatem, nisi quod omne quod ligaverit vel solverit super terram, conformiter ad Christi judicium et ecclesiae triumphantis, erit solutum et in coelis, quod si erraverit in solvendo subditos vel ligando, quid sibi et hujusmodi dicto Petro? Quodsi propter talem repugnantiam excommunicat, comburit vel damnat, sic loquentem tanquam haereticum infidelem, quis dubitat quin ista foret caeca praesumtio antichristi?

zu einem Bruche, als König Wenzel nun den Deutschen ihr Uebergewicht durch ein Edict vom 18. Januar 1409 nahm und den Czechen drei, den Deutschen nur **eine** Stimme für entscheidende Vota in Universitätssachen verlieh. Die Deutschen verließen jetzt die Universität, die Husiten dagegen wurden um so kecker. Da trat auch der Erzbischof Zbynek 1409 zur Obedienz Alexander's V über und erwirkte von dem Papste strenge Maßregeln gegen die Husiten. Das Predigen in den Nebenkirchen wurde verboten, die Verwerfung von 45 wiclefischen Sätzen von Hus verlangt und nach seiner Weigerung die Excommunication am 15. März 1411 über ihn verhängt. Dieß besserte ihn nicht. Vielmehr erklärte er sich offen gegen den Papst, als Johann XXIII im folgenden Jahre eine Kreuzbulle gegen König Ladislav von Neapel erließ, ja nannte ihn sogar den Antichristen und nahm die heilige Schrift als die einzige Quelle des Glaubens an. Letzteres ist der Ausweg aller Häresie, welche nach dem Abfall von der lebendigen göttlichen Autorität für den Glauben in der Kirche sich noch den Schein des Christenthums durch Berufung auf die in ihrem willkürlichen Sinne mißdeutete heilige Schrift bewahren will. Darauf folgte im Sommer 1412 die große Excommunication über Hus, und das Interdict über den Ort, wo er sich aufhalte. In Folge dessen mußte Hus Prag verlassen; er zog sich auf die Burg Kozihradek im Süden Böhmens und dann auf die Burg Krakowec unweit Prag zurück und schrieb hier sein größeres Werk De unitate ecclesiae [1], in welchem er im Anschluß an Wiclef, aber viel weitläufiger und eingehender seine irrigen Vorstellungen über die Kirche entwickelt [2].

An die Spitze seines Systems stellte er den Satz: die heilige katholische Kirche ist die Gemeinschaft aller von Gott zum ewigen Leben Prädestinirten [3]. Dieser Satz hatte schon eben so viele dem Christenthume direct widerstreitende Irrthümer zur Voraussetzung, als er deren bei consequenter Durchbildung zur Folge hatte. Hus faßte bei seiner Vorstellung von der Kirche die triumphirende allein ins Auge und dachte sich dieselbe nicht nur ausgedehnt über die Erde, sondern auch die Theilnahme daran durch den absoluten Herrscherwillen Gottes und durch die absolute Prädestination ausschließlich bedingt und auf eine unsichtbare wie für den Menschen unerkennbare Weise bewirkt. Weder die Freiheit des Menschen noch auch die sichtbare Kirche Jesu Christi findet in der von ihm fingirten Kirche eine Stelle; noch auch steht die Incarnation des Sohnes Gottes, sein sichtbares Leben hier auf Erden wie sein Leiden und Sterben am Kreuze in irgend einem Zusammenhang mit dem angeblichen unsichtbaren Reiche Gottes hienieden. Der Gottmensch ist nicht mehr der Eckstein, das Fundament und der Träger seiner Kirche, um in ihr als in seinem Leibe fortzuleben und sein sichtbares Lehr-, Priester- und Hirtenamt fortzusetzen. Seine Kirche ist nicht mehr der Acker, auf welchem neben dem Weizen auch

[1] Gedruckt ist dasselbe besonders zu Prag 1520, ebenso in dem Werke: Historia et monumenta Joann. Huss atque Hieronymi Pragensis T. I, 224 sqq.

[2] Das Widersprechende derselben mit der christlichen Wahrheit und wahren Kirche zu zeigen, hat in neuerer Zeit versucht: Cappenberg, de Hussii doctrina, Monast. 1834.

[3] De unit. eccl. c. 1: Ecclesia autem sancta catholica, id est universalis, est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri.

Unkraut wächst, oder das Netz, mit welchem Gute wie Böse gefangen werden, bis die Ausscheidung am Ende der Tage erfolgt. Ebensowenig kommt die eigenthümliche sinnlich-geistige Natur des Menschen in einer Kirche nach der Vorstellung Husens, deren Mitglieder nur durch den allen verborgenen Rathschluß Gottes mit einander verbunden sind, zur Geltung. Mit einem Worte: Hus verwarf das Grunddogma über das Wesen der Kirche, nach welchem sie die sichtbare Gemeinschaft der Christgläubigen ist[1].

Die Folgesätze waren ganz destructiv für alle kirchliche Ordnung. Denn er verwarf von seinem Standpunkte aus nicht nur die Lehrautorität der sichtbaren Kirche, sich auf die heilige Schrift als die einzige Quelle der Glaubenswahrheit zurückziehend, sondern achtete auch ihre Mission zur Predigt des Evangeliums für Nichts und berief sich statt deren auf eine angebliche persönliche Inspiration durch den heiligen Geist oder auf einen sogen. Instinct, als Zeichen eines göttlichen Auftrags[2]. Dem Verbote zu predigen von Seiten der kirchlichen Behörde setzte er Verachtung entgegen und appellirte vom Papste nicht etwa, wie viele seiner Zeitgenossen, an ein allgemeines Concil, sondern an Christus, das Haupt der unsichtbaren Kirche[3]. Auf diese Weise machte Hus aber auch für seine Anhänger jede kirchliche Ordnung unmöglich — denn für die rein innerliche Inspiration gab er keine Kriterien an — führte höchstens die guten Sitten an, für die er aber keinen Maßstab hatte[4], wenigstens keinen richtigen. Ebenso wie die lehr-, wurde auch die hirtenamtliche Autorität oder königliche Gewalt der sichtbaren Kirche von Hus verworfen. Und um für diese Verwerfung einen scheinbaren Grund zu haben, behauptete er, daß überhaupt die mit einem Amte, sei es in der kirchlichen oder staatlichen Ordnung, verbundene Vollmacht von der sittlichen Würde des Trägers abhänge und mit einer schweren Sünde desselben immer verloren gehe, weil Gott jeden Todsünder mit der Excommunication vor seinem Forum bestrafe und ihm daher auch die Berechtigung zur Ausübung seines Amtes nehme[5]. Hus ging also von der Voraussetzung aus, daß der mit der habituellen Todsünde Behaftete immer sündige, nichts Gutes mehr thue, sein Amt nicht einmal mehr gültig verwalten könne. Solche Irrthümer waren destructiv für jede gesellschaftliche Ordnung und für jede Autorität in Kirche und Staat. Kein Wunder, daß er speciell auch das Papstthum verwarf und es für eine durch Kaiser Constantin begründete menschliche Institution erklärte. Der sittliche Vorrang des einen vor dem anderen sollte das Patent für ein Amt, selbst für den Primat im Reiche Gottes bilden[6].

Die übrigen Schriften Husens predigten dieselben Irrthümer. Sein Anhang wurde immer größer; in Böhmen gährte es, als stände ein Aufruhr in nächster Aussicht. Das bewog den deutsch-römischen König Sigismund, die

---

[1] In diesem Sinne bekämpft die husitischen Irrthümer der Cardinal Torquemada in der Summa de eccl. I, 55 sqq. Siehe oben S. 501.

[2] Defensio quorundam artic. J. Wiclef p. 139. — De unit. eccl. c. 23.

[3] De unit. eccl. c. 17. [4] Ib. c. 15.

[5] Ib. c. 23: Quia eo facto quo incidit in peccatum mortale, peccat quidquid fecerit, et per consequens prohibetur a Deo, ne sic faciat et per consequens suspenditur a Deo ab illo officio. Cf. c. 22.

[6] Ib. c. 18.

Vorbereitungen zu einem allgemeinen Concil in Constanz mit dem Papste zu verabreden und ins Werk zu setzen. Nachdem es zu Stande gekommen, wußte Sigismund den Hus nach Ausstellung eines salvus conductus zur Reise nach Constanz zu veranlassen. Am 3. November 1414 kam er daselbst an; die über ihn verhängte Excommunication wurde von Johannes XXIII in eine Suspension verwandelt, und das Interdict, welches über seinen jedesmaligen Aufenthaltsort verhängt war, aufgehoben. Vorläufig hatte das Concil sich mit der Beilegung des Schismas und mit der Reformation zu beschäftigen. Aber in der achten Sitzung wurden 45 aus den Schriften Wiclef's gezogene Sätze als häretisch, irrig oder scandalös bezeichnet. Darauf wurden verschiedene Versuche gemacht, den Hus von seinen Irrthümern abzubringen; aber vergebens. In der 15. Sitzung am 6. Juli 1415 wurde die Schlußsentenz über ihn gefällt: er wurde für einen Anhänger Wiclef's wie für einen Häretiker, und dreißig wörtlich aus seinen Schriften gezogene Artikel zum Theil für häretisch, zum Theil für irrig, scandalös oder verwegen erklärt. Als er auch da nicht widerrufen wollte, wurde er mit der Degradation belegt und dem weltlichen Gerichte zur Bestrafung übergeben. Noch an demselben Tage wurde er von dem Pfalzgrafen Ludwig, dem er von Sigismund übergeben worden war, zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurtheilt und an demselben Tage, am 6. Juli, öffentlich verbrannt.

Freilich muß dieses Ereigniß im Lichte der damaligen Zeit, in welcher das weltliche Gesetz über die formelle Häresie die Todesstrafe verhängte, beurtheilt werden. Hus fiel, obwohl er die Ueberzeugung in sich trug, die Wahrheit nicht verletzt und eine Reformation der Sitten beabsichtigt zu haben, als das Opfer seines maßlosen und verblendeten Subjectivismus. Aber im Interesse der Billigkeit und ebenso im Interesse der Kirche hätte man dem Hus eine andere Behandlung widerfahren lassen müssen. Dann wäre den Gegnern der Kirche nicht auf Jahrhunderte hinaus ein so reichhaltiger Stoff für böswillige Verunglimpfungen und zur Aufstachelung der Leidenschaften gegen die Kirche gereicht worden.

§ 111.

Das Verhältniß der Kirche zu den Glaubensquellen.

Eben so selten als die Lehre von der Kirche ist die Lehre von den Glaubensquellen von den mittelalterlichen Theologen behandelt. Man befand sich allgemein in dem ruhigen und ungestörten Besitze des christlichen Glaubens und hatte wenig wissenschaftliche Angriffe auf die Grundlagen des Glaubens abzuwehren.

1. Der erste, welcher eine genauere Feststellung der Inspiration der heiligen Bücher veranlaßte, war der Abt Fredegisus, ein Schüler Alcuin's zu Anfang des neunten Jahrhunderts, erst am Hofe Karl's des Großen und dann Lehrer zu Tours. Er dehnte in einer Schrift gegen den Erzbischof Agobar von Lyon die Inspiration durch den heiligen Geist nicht nur auf den ganzen Inhalt der heiligen Schriften aus, sondern auch auf die äußeren Worte, in dem Sinne, daß der heilige Geist vornehmlich diese den heiligen Schrift-

stellern andictirt habe [1]. Dagegen behauptete Agobard, daß es bei der Inspiration nicht auf die Mittheilung der äußeren Worte ankomme — diese können ja einem unvernünftigen Thiere wie Bileam's Esel eingegeben werden — sondern auf das Verständniß des Mitgetheilten. Das äußere Wort ist gerade genau als solches den heiligen Schriftstellern nicht eingegeben. Dafür spricht die Verschiedenheit der Worte, wenn verschiedene Schriftsteller über dieselbe Sache berichten, ferner die Verschiedenheit des Stils überhaupt und die Unbeholfenheit Einzelner im Ausdruck, über welche sie sich entschuldigen (1 Kor. 1, 17) [2].

Dagegen galt es bei allen mittelalterlichen Theologen als ausgemachte Wahrheit, daß die kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes vom heiligen Geiste inspirirt seien und in Folge dessen in keinem einzigen Punkte einen Irrthum enthielten, wenn nicht hier oder dort ein Abschreibefehler vorliege. Daran halten selbst solche Schriftsteller fest, welche in der Erklärung der heiligen Bücher dem Subjectivismus folgen, wie Abälard [3].

Um so mehr betonen dieß die großen Kirchenlehrer. Der hl. Thomas prädicirt von den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes ebenfalls vollständige Irrthumslosigkeit [4]. Aber er rechnet zur Inspiration, wie sie den heiligen Büchern zukommt, noch mehr als die Bewahrung und Beschützung der Schreibenden vor Irrthum, nämlich auch eine positive Erleuchtung, sei es nun zur Erkenntniß und Mittheilung übernatürlicher Wahrheiten, die also außerdem von Gott geoffenbart werden müssen, sei es zur Beurtheilung natürlicher Wahrheiten mit einem übernatürlichen göttlichen Lichte [5]. Die Inspiration der letzteren Art ist den Hagiographen, wie Salomon, Job, beizulegen. Die erstere ist die eigentliche Prophezie. Aber auch diese läßt wieder verschiedene Grade zu, je nachdem die Mittheilung der übernatürlichen Wahrheiten durch Vorhaltung und Eingebung sinnlicher Bilder an die Phantasie

---

[1] Worte des Fredegisus bei Agobard (Bibl. max. 14, 277): Extra hoc autem quod tale sacrilegium nobis impingere videmini, apparet etiam in his verbis vestris quod ita sentiatis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Sp. s. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit.

[2] Cf. Agobardus l. c.

[3] Prologus zu der Schrift Sic et Non (edit. Cousin p. 1): Quid itaque mirum si, absente nobis spiritu ipso, per quem ea et scripta sunt et dictata atque ipso quo que scriptoribus intimata, ipsorum nobis desit intelligentia. — Ib. p. 14: Scripturas itaque canonicas veteris et novi Testamenti dicit instrumenta in quibus a veritate aliquid dissentire haereticum est profiteri.

[4] S. th. 1. qu. 1. a. 8.

[5] S. th. 2. 2. qu. 174. a. 2. ad 2: Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur ..... Quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. Cf. ib. qu. 173. a. 2.

(visio imaginaria) oder durch Eingießung in die geistige Erkenntniß, d. h. durch geistige Ideen (visione intellectuali) erfolgt. Die erstere kann sich wieder auf mannigfaltige Weise vollziehen, im Traume oder im wachen Zustande, durch vernehmbare Worte oder durch Bilder und Gesichte [1].

Nach dem hl. Bonaventura ist der Inhalt der heiligen Schriften Gottes Wort und frei von jeglichem Irrthum, aber auch frei von allem überflüssigen Beiwerke und Unangemessenen [2].

2. Neben der heiligen Schrift ist die mündliche Tradition als zweite Quelle der Glaubenswahrheiten anzunehmen. Das lehren die Scholastiker nicht nur inclusive, wenn sie nur den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes das genannte Ansehen beilegen, d. h. denjenigen, welche die Kirche an der Hand der mündlichen Tradition für inspirirte erklärt, sondern auch ausdrücklich. Dazu bot sich sehr oft Gelegenheit in der Lehre von den heiligen Sacramenten, indem wir selbst über das Wesentliche bei vielen Sacramenten nur durch die mündliche Tradition belehrt werden [3]. Im speciellen wird dieß vom hl. Thomas hinsichtlich der Materie und Form der Firmung hervorgehoben [4]; und hinsichtlich der Form bei der heiligen Eucharistie, namentlich hinsichtlich der Consecration des Kelches, gibt der hl. Bonaventura den aus der mündlichen Tradition der Apostel in die Liturgie der römischen Kirche übergegangenen Worten den Vorzug vor den in der heiligen Schrift mitgetheilten, indem in der heiligen Schrift der Sinn, aber nicht der genaue Wortlaut wiedergegeben sei, wie in den durch die Tradition verbürgten Worten des Kanons in der heiligen Messe [5]. Ueberhaupt hatten die meisten Dogmen über die heiligen Sacramente, wenn nicht ganz, doch zum Theile in der mündlichen apostolischen Ueberlieferung ihre Quelle, welche von allen Scholastikern als die zweite für die Offenbarungswahrheiten anerkannt wurde.

Nicht minder galt die mündliche apostolische Tradition der Kirche als Norm und in Verbindung mit der kirchlichen Autorität als verpflichtende Regel für die Disciplin, den Ritus und das Kirchenrecht, welche Bedeutung Gratian im kanonischen Recht der Tradition im Anschluß an die Aussprüche der Väter ausdrücklich zuerkannte [6]. Die von der ganzen Kirche von Anfang an allgemein angenommene und beobachtete Tradition wird von Gratian hinsichtlich der Autorität der heiligen Schrift ganz gleichgestellt, wenn sie von der Kirche in der angegebenen Weise sanctionirt und getragen wird [7].

3. Das göttliche Ansehen, welches dem Gesagten zufolge der heiligen

---

[1] Ib. qu. 174. a. 3.

[2] Brevil. prooem.: Ideo nihil in ipsa contemnendum tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum; pro eo quod Sp. s. ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum: et propterea coelum et terra transibunt, verba scripturae sacrae non praeteribunt, quin impleantur.

[3] Cf. *Thom.* s. th. 3. qu. 64. a. 2: Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea ecclesia ex familiari apostolorum traditione.

[4] In Sentt. 4. dist. 7. a. 1. qu. 2.

[5] In Sentt. 4. dist. 8. p. 2. a. 1. qu. 2.

[6] Decr. Grat. p. 1. dist. 11. c. 5.

[7] L. c. c. 8.

Schrift und der mündlichen apostolischen Ueberlieferung der Kirche auch im Mittelalter allgemein zuerkannt wurde, ist schon an sich bedingt durch die Autorität der Kirche, kann nur in Verbindung mit dieser festgehalten und durch diese für den Einzelnen verbürgt werden. Dieser organische Zusammenhang zwischen dem Ansehen der beiden Glaubensquellen und dem der Kirche wurde zwar von den mittelalterlichen Theologen nicht besonders gerechtfertigt und auseinandergelegt, aber stets implicite anerkannt.

Die Kirche war es, welche den Kanon der heiligen Schriften festgestellt hatte, und auf ihre unfehlbare Autorität hin wurde der inspirirte Charakter derselben mit göttlichem Glauben festgehalten [1]. Sie war auch die Bewahrerin und Beschützerin wie die unfehlbare Interpretin des Inhalts der heiligen Bücher. In feierlicher und außerordentlicher Weise hatte die Kirche in der patristischen Zeit dieses ihr unfehlbares Lehramt auf den allgemeinen Concilien in Ausübung gebracht. Die Bestimmung jedoch, welche Concilien als ökumenische und mit ihren Decreten als normgebend für den Glauben und die Sitten der Christgläubigen gelten sollten, wurde in entscheidender Weise vom Oberhaupte der Kirche gegeben, wie denn auch die allgemeine Gültigkeit der Beschlüsse derselben vom Oberhaupte der Kirche abhing. Der Papst war zugleich auch der Repräsentant der ganzen Kirche und übte das oberste Lehr- und Hirtenamt in derselben Weise wie die ganze lehrende Kirche in Vereinigung mit ihrem Haupte. In diesem Sinne hat das kanonische Recht sowohl das Decret Gregor's des Großen über das göttliche Ansehen der bis dahin abgehaltenen fünf ökumenischen Concilien [2], als auch die von dem neuen Papste zu beschwörende professio fidei, dem liber diurnus zufolge, aufgenommen, nach welcher bis zum Ende des neunten Jahrhunders acht Concilien als ökumenische anerkannt wurden [3]. Die ökumenischen Synoden im Mittelalter wurden nicht nur von den Päpsten berufen, sondern gewöhnlich auch unter dem persönlichen Vorsitz der Päpste abgehalten; in jedem Falle erhielten ihre Decrete die kirchliche und allgemeine Gültigkeit erst durch die Approbation der Päpste. Und nicht nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, nämlich auf allgemeinen Concilien oder bei der Verdammung einer Häresie, gab die Kirche entscheidende und unfehlbare Erklärungen über den Inhalt der heiligen Schrift, sondern ihrem Lehramt kam es überhaupt und ununterbrochen zu, die Glaubensregel (regula fidei) aufzustellen, d. i. darüber zu entscheiden, was zum Glauben gehöre [4].

Noch mehr und noch sichtlicher als das Ansehen der heiligen Schrift ist das der Tradition mit der Autorität der Kirche verbunden und durch dieselbe bedingt. Die mittelalterlichen Theologen haben sich zum Beweise der

---

[1] Die Scholastiker wiederholen die Worte des hl. Augustin (c. epistolam Fundam.): Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. So namentlich Turrecremata, Summa de eccl. II, c. 107.

[2] Decretum I. dist. 15. c. 1. [3] Ib. dist. 16. c. 8.

[4] In das decretum Grat. (p. 1. dist. 11. c. 9) sind die Worte des hl. Augustin aufgenommen worden: Palam est quod in re dubia ad fidem valeat auctoritas ecclesiae catholicae, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur.

Göttlichkeit einer Glaubens- oder Sittenlehre immer nur auf eine solche mündliche Tradition berufen, welche entweder von der ganzen katholischen Kirche oder von der römischen angenommen und bezeugt wurde. Recht augenscheinlich wird sich dieß bei der Lehre von den heiligen Sacramenten im dritten Kapitel herausstellen. Hier nämlich wie überhaupt bei manchen Punkten, welche die Sitten betreffen, muß oft constatirt werden, was denn zum jus divinum und was zum jus ecclesiasticum gehöre, d. h. was von Gott selbst für alle Zeiten und in unabänderlicher Weise, oder von der Kirche kraft ihrer menschlichen gesetzgebenden Gewalt angeordnet worden sei. Darüber entscheidet oft die Allgemeinheit der Tradition der Kirche. Bei einzelnen Punkten hat sich erst allmählich nach vielen hin und her geführten Controversen ein sicheres Urtheil über die Grenzlinien zwischen dem jus divinum und dem jus ecclesiasticum herausgestellt, in den Punkten namentlich, die entweder als unabänderliche gelten müssen, ohne daß wir ganz deutliche Zeugnisse für den apostolischen Ursprung vorzeigen können, oder umgekehrt als apostolische Einrichtungen bezeugt werden und doch nur temporärer Natur sind, wie die Beschlüsse des Concils von Jerusalem. So wußten einige Scholastiker bei einzelnen Fragen, welche die Sacramente betrafen, keinen anderen Ausweg, als die Annahme, die Kirche habe auch nach dem Tode der Apostel noch einige für die ganze Christenheit gültigen Offenbarungen vom heiligen Geiste empfangen, also Bestandtheile des jus divinum. Bonaventura namentlich meinte, die Kirche sei erst nach der Apostelzeit durch eine besondere Offenbarung vom heiligen Geiste über das äußere Zeichen der Firmung belehrt worden [1]. In ähnlicher Weise setzte der hl. Thomas [2] voraus, die Kirche könne auch jetzt in Folge einer Offenbarung durch den heiligen Geist die Form für die Taufe wieder ändern und für den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes wieder den bloßen Namen Christi einführen; nur könne sie dieß nicht aus eigener Autorität (non propria auctoritate). Duns Skotus gibt dieß nicht zu, setzt vielmehr voraus, daß an dem Wesen des Sacraments von der Kirche nichts geändert werden könne, weil die Offenbarungen Gottes mit der Apostelzeit abgeschlossen sind. Diese letztere Bestimmung ist die allein richtige und steht mit der Lehre von der Aufgabe, dem Amte und der Verfassung der Kirche, wie sie die Scholastiker bei anderen Gelegenheiten selbst deutlich entwickelten (s. oben S. 498), in voller Uebereinstimmung, weil die Kirche die Offenbarungen Gottes nicht zu ergänzen, sondern sie kraft der ihr zustehenden potestas ministerii unter dem Beistande des heiligen Geistes zu erklären, zu verbürgen und zu predigen hat. Daher beruft sich Duns Skotus oft auf die Definition der Kirche zur Feststellung eines Glaubenssatzes und hält diese Definition für nothwendig in dem Sinne, daß wir ohne dieselbe über den geheimnißvollen Sinn der heiligen Schriften im Ungewissen bleiben würden.

Im Speciellen ist er der Meinung, obwohl die meisten Theologen seiner Voraussetzung widersprechen, daß man aus den Worten der heiligen Schrift in Betreff der Vorherverkündigung und Einsetzung der heiligen Eucharistie keine volle Sicherheit über die Wesensverwandlung gewinnen könne, wenn nicht

[1] In Sentt. 4. dist. 7. a. 1. qu. 1.
[2] In Sentt. 4. dist. 3. a. 2. ad 2. quaestiunculam.

die Kirche gegen Berengar sich hierüber erklärt hätte [1]. Und zwar stellt Duns Skotus an diesem Orte richtig die Lehrautorität der Kirche und die ihres Oberhauptes ganz gleich, indem er erstere ebenso wie letztere aus der Verheißung Christi bei Luc. 22, 32 herleitet, obwohl sie hiernach zunächst dem hl. Petrus gegeben worden ist. Dasselbe erklärt er hinsichtlich des Charakters, d. h. des unauslöschlichen Kennzeichens der Taufe, Firmung, Priesterweihe und anderer Punkte, welche erst durch die Definition der Kirche für unsern göttlichen Glauben gewiß geworden sind und in der Sacramentenlehre erwähnt werden sollen.

§ 112.

Die Dogmen über die Verfassung der Kirche.

1. Ihren wesentlichen Bestandtheilen nach war die Verfassung der Kirche von Christo selbst unmittelbar und als eine für alle Zeiten unabänderliche angeordnet worden.

In so weit ist sie de jure divino und dogmatischer Natur. Die Urkunde, welche darüber in der heiligen Schrift gegeben ist, enthält nicht gerade viele und complicirte Artikel, sondern nur einige Hauptsätze über den Primat des hl. Petrus, über die Vollmachten der Apostel, Priester und Diakonen im Unterschiede von den Laien, aber von solch wunderbarer Zweckmäßigkeit für die göttliche Erlösungsanstalt und für die Natur der Menschen, welche ihre Mitglieder werden sollen, daß die nach ihnen organisirte Kirche trotz ihrer Ausbreitung unter allen Nationen der Erde, trotz der Angriffe und Anfeindungen, denen sie ununterbrochen und von allen Seiten und von allen irdischen Gewalten ausgesetzt war, als die vollkommenste und als eine unvergängliche Societät sich durch Jahrtausende hindurch bewährt hat. Freilich liegt der Grund hierfür nicht allein in ihrer Verfassung, noch auch hat sie hierfür die Kraft in sich selbst als eine ihr habituell innewohnende; vielmehr ist Christus mit seiner göttlichen Wirksamkeit fortwährend bei seiner Kirche: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.“ Aber die Verfassung der Kirche gehört ihren Grundzügen nach mit zu seinem Werke, und die Vollkommenheit derselben mit zu den werkzeuglichen Factoren, durch welche Christus seine Kirche erhält und geeignet macht für alle Nationen und für alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse im Menschengeschlechte, sie mögen sich ändern, wie sie wollen.

Dieser oberste Grundsatz über die Verfassung der Kirche, daß sie als eine unabänderliche ihren wesentlichen Bestandtheilen nach von Christo selbst

---

[1] Reportt. 4. dist. 11. qu. 3: Etsi quaeras quare voluit ecclesia eligere istum intellectum ita difficilem hujus articuli, cum verba Scripturae possent salvari secundum intellectum facilem et veriorem secundum apparentiam de hoc articulo. Dico quod eo Spiritu expositae sunt scripturae, quo conditae. Et ita supponendum est, quod ecclesia catholica eo Spiritu exposuit, quo tradita est nobis fides, Spiritu sc. veritatis edocta, et ideo hunc intellectum elegit, quia verus est. Non enim in potestate ecclesiae fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis: sed intellectum a Deo traditum ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, a Sp. s.

festgestellt worden ist, wird von den Protestanten nicht anerkannt, vielmehr vollständig geläugnet, und statt dessen angenommen, daß die ganze Organisation der kirchlichen Gemeinschaft einzig und allein von dieser selbst ausgehe und je nach den Zeitverhältnissen geändert werden könne. Allein schon die heilige Schrift läßt gar keinen Zweifel an derartigen Anordnungen Christi zu, und die Dogmengeschichte der vornicänischen und patristischen Zeit hat es bis zur Evidenz gezeigt, daß die Grundzüge der Verfassung, welche Christus seiner Kirche gegeben hat, nicht nur von Anfang an durch die Tradition festgehalten, sondern auch in der äußeren sichtbaren Kirche ausgeprägt und dargestellt wurden.

Wenn jedoch die Artikel der göttlichen Verfassung der Kirche nicht bloß geschriebene bleiben, sondern eine lebendige Gestalt in der kirchlichen Societät der Christgläubigen gewinnen sollten, so konnte es nicht anders sein, als daß sie bei dieser Ausgestaltung zugleich mit dem Wachsthum und der Entfaltung der Kirche Entwicklungen durchmachten. Damit dieß regelrecht geschehe, hatte Christus der Herr seinem Stellvertreter, dem Apostelfürsten Petrus, und dessen Nachfolgern bis zum Ende der Zeiten die Fülle der oberhirtlichen Gewalt und jedem der zwölf Apostel eine gewisse Theilnahme an derselben übertragen. Es fehlte in der Kirche also nicht an der gesetzgebenden Gewalt, die nöthigen Zusatzartikel über die Verfassung und deren Ausführung, somit ex jure ecclesiastico, zu geben und diese je nach den Zeitbedürfnissen zu entwickeln oder zu modificiren. Diese letzteren Bestimmungen, namentlich ihre historische Entwickelung, im Einzelnen zu verfolgen, ist die Aufgabe des Kirchenrechts und gehört nicht mehr zur Dogmengeschichte. Diese hat es mit den wesentlichen Grundartikeln zu thun, die göttlichen Ursprungs und unabänderlicher Natur sind und dennoch eine Entwicklung erlebt haben, indem sie gegen alle auftauchenden Irrthümer immer schärfer formulirt, immer deutlicher erkannt und in den verschiedenen kirchenrechtlichen Zusatzartikeln wie thatsächlichen Einrichtungen der Kirche entfaltet und dargestellt wurden. Daher dienen allerdings auch die kirchenrechtlichen Lehren und Verhältnisse, insoweit sie ex jure ecclesiastico sind, zur Beleuchtung der dogmatischen Lehren über die Verfassung der Kirche. Dieselben erfuhren aber in der mittleren Zeit mannigfache Veränderungen, weil die Verhältnisse unter den germanischen Völkern, welche die Träger des kirchlichen Lebens wurden, von denen der Griechen und Römer ganz und gar verschieden waren. So entwickelte sich im fränkischen Reiche das Beneficialwesen und Pfarrsystem; so wurde nach und nach das Gerichtsverfahren in foro externo ecclesiae neu normirt; die Wahl des Oberhauptes der Kirche und der Bischöfe überhaupt geregelt und allmählich in feste Formen gebracht. So kamen für den Organismus der Kirche zwischen den einzelnen von Christo angeordneten Stufen der Hierarchie einige Mittelglieder und Uebergangsstufen oder Vorstufen hinzu; wie denn das Cardinalscollegium und die Domcapitel sich allmählich ausbildeten, die Würde des Primas auf dem ältesten bischöflichen Stuhle des betreffenden Landes eingeführt wurde, ein zahlreicher Regularklerus bei der Seelsorge und der Lösung der verschiedenen Aufgaben der Kirche dem Secularklerus zur Seite trat und eine besondere gesetzliche Regelung erhielt.

Uns kommt es nur darauf an, im Folgenden mit Beiseitesetzung dieser

und ähnlicher Punkte, welche dem jus ecclesiasticum angehören, die Hauptartikel der göttlichen Verfassungsurkunde in Betracht zu ziehen, um zu zeigen, wie sie auch im Mittelalter allgemein anerkannt wurden und durch die mannigfaltigsten Entwicklungen hindurch den rothen Faden bildeten.

2. Die Verfassung der Kirche beruht auf dem von Christo angeordneten Unterschiede zwischen Klerus und Laien, oder auf der von ihm eingesetzten Hierarchie als der Trägerin der lehramtlichen, priesterlichen und hirtenamtlichen Autorität, indem in der Kirche alle obrigkeitliche und Heilsgewalt nicht von unten aus dem Volke, sondern von oben von Christo dem Herrn kommt und entweder durch ein Sacrament unmittelbar von Christo oder durch die Willenserklärung der von Christo bestellten Vorgesetzten, namentlich des Oberhauptes der Kirche, verliehen wird. Das erste gilt von der potestas ordinis, das andere von der potestas jurisdictionis in foro interno et externo. Mit welcher Entschiedenheit und Uebereinstimmung die ganze Kirche an diesem Grunddogma über ihre Verfassung festhielt, es gegen die Angriffe der Häretiker vertheidigte, ist zum Theile schon in den vorangehenden Paragraphen gezeigt worden [1] und wird wiederholt in der Lehre vom Primate wie in der von dem Sacramente des Ordo zur Sprache kommen müssen. Uebrigens zeigt sich auch in dieser Eigenthümlichkeit der Verfassung ebenso ein Unterschied und Vorzug der Kirche vor dem Staate als in ihrer unmittelbaren Anordnung durch Gott, indem die Träger der kirchlichen Gewalt nicht bloß zum Regieren bestimmt, sondern auch als Diener und Werkzeuge Gottes zur Spendung der Erlösungsgnade geweiht sind und einen hieratischen Charakter an sich tragen. Daraus ergibt sich denn auch eine große Mannigfaltigkeit der Aemter und der verschiedenen Rangstufen in der Hierarchie, in denen der Reichthum der göttlichen Gnaden wie in gebrochenen Strahlen und verschiedenen Farben sich ausbreitet, und aus denen die Einheit und Schönheit des kirchlichen Organismus hervorleuchtet [2].

3. Mit dem eben erwähnten Grunddogma hängt ein anderes über die Verfassung der Kirche unzertrennlich zusammen — es ist das von der Selbständigkeit der Kirche neben und über dem Staate, weil sie eine in sich vollendete und für sich existirende übernatürliche Societät ist, welche auf dem Gottmenschen als ihrem Ecksteine und Fundamente aufgebaut die ewigen Heilsangelegenheiten der Menschen zu besorgen hat und alle Menschen und Nationen in ihrem Schoße zu vereinigen berufen worden ist. Diese Selbständigkeit hat Christus seiner Kirche ganz augenscheinlich bei der Gründung gegeben; sie selbst hat diese von Anfang an durch alle Jahrhunderte hindurch geltend gemacht; die Väter haben dieselbe immer besonders betont; die orientalische Kirche hatte sie dem Kaiser in Constantinopel gegenüber allmählich schmälern lassen und zuletzt durch das Schisma preisgegeben, wogegen die Päpste sie für den ihnen treu gebliebenen Theil der Christenheit stets aufrecht erhalten und durchgeführt haben. So groß die Verdienste des Kaisers Karl des Großen um die Verbreitung der Kirche, um die Gründung des Kirchenstaates, um die Beförderung der kirchlichen Anstalten auch waren, so stellte sich doch in Folge seines Regiments im fränkischen Reiche eine zu große Verschmelzung

---

[1] Siehe oben S. 499. [2] Cf. *Thom.* S. th. 2. 2. qu. 183.

der kirchlichen und politischen Angelegenheiten, der Kirche mit dem Staate heraus, und ergaben sich viele Gefahren für die Selbständigkeit der Kirche. Die nachfolgende Geschichte zeigt von der einen Seite ein allmähliches Versinken der Kirche in eine unwürdige Abhängigkeit vom Staate, aber von der anderen Seite ein Ringen und Kämpfen, um die Fesseln zu lösen und der Braut Christi ihre Selbständigkeit zu revindiciren. Das letztere wird auch ersichtlich an den vielen Sammlungen der Kirchengesetze, welche im Laufe des 8. und 9. Jahrhunderts in verschiedenen Ländern veranstaltet wurden, um für die Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten die alten bewährten Normen an die Hand zu geben.

Zu Ende des fünften Jahrhunderts hatte Dionysius Exiguus zu Rom eine solche Sammlung veranstaltet, und eben diese übersandte Papst Hadrian 774 dem fränkischen König Karl zur Anwendung im Frankenreiche. Außerdem waren derartige Sammlungen auch in Spanien entstanden, eine vom Bischof Martin von Braga, und eine andere vom hl. Isidor von Sevilla. Daran reihte sich im neunten Jahrhundert eine von Benedictus Levita zu Mainz, die Kapitel des Angilram, Bischofs von Metz, und die pseudoisidor'sche unter dem Namen des Isidorus Mercator [1]. Dieselbe besteht aus drei Theilen und hat an 90 unechte Stücke aufgenommen, unter ihnen 60 unechte Decretalen der ältesten Päpste vom hl. Clemens bis auf Melchiades hin.

Letzterer Umstand hat lange Zeit hindurch besonders den Protestanten Anlaß geboten, die Sammlung für das Machwerk eines Betrügers zu erklären, dazu veranstaltet, um die Verfassung der Kirche umzuändern und namentlich dem Primat eine über die Lehre der heiligen Schrift und Tradition weit hinausgehende Bedeutung und Macht zu verleihen. Andererseits wurde hierdurch wieder für die Gelehrten das lebhafteste Interesse wach gerufen, dem unbekannten Verfasser und der Tendenz desselben bei der Veranstaltung seines Werkes auf die Spur zu kommen [2]. Nunmehr hat es sich mit der größten Gewißheit herausgestellt, daß die Sammlung nicht in Rom, sondern im fränkischen Reiche veranstaltet worden ist. Denn Papst Nikolaus I in einem Briefe an Hinkmar vom Jahre 863 [3] kennt dieselbe noch nicht, nachdem sie schon 857 auf einer Synode zu Quierzy in Gallien als Quelle citirt worden war [4]. Sowohl dieser Umstand als der andere, daß die meisten Handschriften der Sammlung sich in der Kirchenprovinz Rheims finden, und die in der Sammlung sichtbar hervortretende Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse in dieser Gegend machen es nahezu gewiß, daß der dem Namen nach unbekannte Verfasser der genannten Kirchenprovinz angehört und um die Mitte des neunten Jahrhunderts die Sammlung veranstaltet hat. Als Zweck seiner Arbeit gibt der Verfasser selbst in der Vorrede an, den Bischöfen und Priestern eine vollständige Sammlung der kirchlichen Canones zu geben; allein

---

[1] Die neueste kritische Ausgabe ist die von Hinschius, Leipzig 1863.

[2] Unter den vielen gelehrten Forschungen und Arbeiten über diesen Gegenstand sind zu nennen die von: Ballerini (De aut. coll.), Theiner (De pseudoisidoriana can. coll.), Möhler (Tübinger Quartalschrift 1829), Wasserschleben (De patria decret. Pseudoisid. Vrat. 1843), Hefele (Tübinger Quartalschrift 1847), Roßhirt, Walter, Schulte, Philipps, Richter in ihren Lehrbüchern über K.-R.

[3] *Mansi* XV, 374. [4] *Pertz*, Mon. III, 452.

es tritt daneben auch die Tendenz hervor, zur Reinigung der kirchlichen Verhältnisse, zur Lösung derselben vom staatlichen und politischen Einflusse, zur Befreiung des bischöflichen Amtes aus den Fesseln des Staates die Handhabe in den alten kirchlichen Canones zu bieten. Namentlich tritt die Tendenz hervor, die Entscheidung und Aburtheilung der kirchlichen Sachen den gemischten Synoden, auf welchen die Laien die Majorität bildeten, zu entziehen. Dieß konnte nur durch Ueberweisung derselben an das Forum des Oberhauptes der Kirche erreicht werden, welches aber schon durch die Synode von Sardika (343) auch formell als die höchste Appellationsinstanz kirchenrechtlich anerkannt war. So ging die Tendenz des Sammlers indirect und mittelbar auch auf die Hebung des Primats, weil die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche überhaupt stets durch den innigen Anschluß der Bischöfe und der Christgläubigen an den Felsen Petri bedingt gewesen ist. Sobald die Hirten der Kirche nach der Peripherie hin gravitiren, fallen sie anderen Gewalten anheim, wie die Geschichte dieß an den schismatischen Bischöfen durch alle Jahrhunderte hindurch gezeigt hat.

Etwas Neues ist aber durch die Sammlung in die kirchliche Verfassung nicht hineingekommen. Die genannte Tendenz war durch die damaligen Zeitverhältnisse geboten, und die durch die Sammlung vielleicht beförderte Bewegung in der Kirche blieb ganz und gar innerhalb derjenigen Normen, welche Christus für seine Kirche gegeben und die Tradition als göttliche bezeugt hat. Zudem sind die meisten Canones sowohl nach Inhalt als Form vielfach nicht einmal erdichtet, sondern werden nur in eine frühere Zeit hinaufgeschoben und den Päpsten der ersten Jahrhunderte in den Mund gelegt. Das Wenige, was Pseudoisidor als etwas Neues einführen wollte, ist eben nicht eingeführt worden, wie: daß kein Laie einen Geistlichen und kein Geistlicher einen Laien anklagen; daß keine Synode ohne vorangehende Genehmigung des Papstes berufen werden dürfe.

Daß die Kirche in den nachfolgenden Zeiten das Bewußtsein um ihre Selbständigkeit, um ihre Unabhängigkeit vom Staate und Ueberordnung über alle Staaten stets in sich getragen und geltend gemacht habe, wird von Niemanden bestritten; es bedarf nur eines Hinweises auf den Investiturstreit und auf die Geschichte des Primats, welche das folgende Kapitel geben wird, sowie auf die Ausbildung des kanonischen Rechts in den allgemein recipirten Sammlungen von Gratian und seinen Nachfolgern. Theoretisch rechtfertigt dieses Grunddogma über die Verfassung der Kirche der Cardinal Torquemada in der erwähnten Summa, indem er zuerst die Nothwendigkeit einer doppelten Gewalt, einer weltlichen und einer geistlichen, für die christliche Societät aus der heiligen Schrift herleitet und sie mit dem Hinweis auf die natürliche Bestimmung des Menschen zu einem gesellschaftlichen Leben und auf die übernatürliche zu einem ewigen jenseitigen Leben begründet [1]. Alsdann wird der Vorrang der geistlichen oder kirchlichen Gewalt vor der staatlichen gezeigt an

[1] L. c. l. I, 89: Si ergo non potest humana societas sine utraque vita manere, necessaria est duplex potestas ad conservationem justitiae, una quae praeest in terrenis ad ordinandam vitam terrenam, alia quae praesit in spiritualibus ad ordinandam vitam spiritualem.

dem höheren Alter, welches der ersteren eignet, an der unmittelbaren Einsetzung derselben durch Christum den Herrn, an der höheren, durch die Weihe verliehenen Würde ihrer Träger, an dem größeren Umfang der kirchlichen Autorität, an dem specifisch höheren Zwecke, auf den sie gerichtet ist, an der gesetzgebenden und richterlichen Vollmacht, welche sie über die Handhabung der staatlichen Regierungsgewalt ausübt, an der größeren Ausdehnung ihrer Geltung über alle Nationen der Erde, an ihrer unvergänglichen Dauer bis zum Ende der Zeiten[1].

4. Die Verfassung der Kirche ist ihrem Wesen nach eine monarchische, weil sie so von Christo selbst angeordnet wurde. Das Mittelalter hat dieselbe nicht geschaffen, sondern vorgefunden, aber weiter ausgebaut. Demgemäß culminirt die geistliche Jurisdictionsgewalt in einem sichtbaren Oberhaupte, dem Papste, so daß ihm die Fülle der Gewalt über alle Bischöfe und die ganze Gemeinschaft der Christgläubigen unmittelbar von Gott übertragen ist und eignet. Daß die Kirche im Mittelalter thatsächlich eine solche Verfassung hatte und durchführte, und die Theologen sie als eine für die Kirche wesentliche lehrten, wird wiederum von Niemanden bestritten. Die Akatholiken geben nur vor, diese Entwicklung der kirchlichen Verfassung sei eine unechte und rein menschliche. Das folgende Kapitel wird den Nachweis für die Echtheit der Entwicklung liefern. Es genügt, an diesem Orte zu erwähnen, daß die Scholastiker einstimmig die Monarchie als die für die Kirche congruente Verfassung auch mit rationellen Gründen zu erweisen wußten. Die Monarchie ist das vollkommenste Abbild der Herrschaft Gottes über die Welt und über das Menschengeschlecht und daher auch am passendsten für das Reich Gottes auf Erden, welches das Vorbild des himmlischen Reiches sein soll, wo Christus das Haupt ist in Ewigkeit. Außerdem ist sie nothwendig, wenn die Kirche als der eine Leib Christi ihre Einheit im Glauben, in der Liebe und im Gehorsam bewahren soll[2]. Allein von der monarchischen Verfassung der Staaten ist die der Kirche himmelweit verschieden. In der Kirche gibt es keine erbliche Monarchie, ebenso wenig ein erbliches Priesterthum wie im Alten Bunde; in der Gnadenordnung gilt keine Erbschaft aus Fleisch und Blut; nur die, welche aus Gott geboren sind, erben das ewige Leben; nur die, welche von Christo berufen werden, sei es durch ein heiliges Sacrament, sei es durch rechtmäßige Wahl, sei es durch den Willen der Obern, erben oder empfangen die geistlichen Vollmachten in der Kirche. Der Träger der höchsten monarchischen Gewalt erhält diese von Gott durch rechtmäßige Wahl von Seite derer, welche die römische Kirche repräsentiren. Andererseits ist die gesetzgebende Gewalt des geistlichen Monarchen in der Kirche nicht beschränkt oder bedingt durch die Zustimmung der Gesammtkirche, sondern er ist der persönliche, nur Gott verantwortliche und selbständige Verwalter der ihm verliehenen Vollmachten. Zuletzt ist die Monarchie in der Kirche insofern gemäßigt und, wenn man sich so ausdrücken darf, aristokratisch moderirt, als dem Papste, dem Träger der monarchischen Gewalt, zwar als untergeordnete, aber doch als Fürsten und als Träger einer selbständigen Jurisdictionsgewalt, weil als Nachfolger der Apostel, die Bischöfe zur Seite stehen. Christus der Herr

[1] Ib. c. 90. [2] Cf. *Torquemada* Summa l. II. c. 2.

inmitten seiner zwölf Apostel und nach seiner Himmelfahrt der Apostelfürst Petrus inmitten der Elfe bildet somit nicht nur das Urbild, sondern auch das Fundament oder den lebendigen Stamm, aus welchem fort und fort der Organismus der lehrenden Kirche herauswächst. Auf diese Weise unterscheidet sich die Verfassung der Kirche auch von der der alttestamentlichen Synagoge, welche das Mittelglied des Episkopats zwischen Hohepriesterthum und levitischem Priesterthum nicht kannte.

Sehr treffend zeigt der hl. Thomas die Congruenz dieser geheimnißvollen Einrichtung der kirchlichen Verfassung im Unterschiede von der Synagoge, wenn er sie mit der Katholizität, d. h. mit der Bestimmung der Kirche für alle Menschen und alle Nationen der Erde in Verbindung bringt; denn eben deßhalb erscheint es als congruent, daß es in den weiten und ausgedehnten Gebieten der Kirche neben dem einen Oberhaupte auch Bischöfe gebe, welche in ihren Diöcesen wenigstens die höchste priesterliche Vollmacht (summa potestas ordinis) und in Unterordnung unter den einen Oberhirten auch eine selbständige Jurisdictionsgewalt ausüben können [1]. Papst und Bischöfe bilden somit den Grundstock oder das Fundament und die Säulen für die Verfassung der Kirche, und zwar so, daß alle übrigen Glieder sich zur Ausfüllung in die Mauern oder in die Zierraten an ihrem Orte einzufügen haben; nur sie sind die Träger einer selbständigen Jurisdictionsgewalt, welche sie nicht von den Gläubigen, sondern von Gott erhalten.

Indeß dieser Punkt und das nähere Verhältniß der Träger der kirchlichen Verfassung zu einander führt uns in das folgende Kapitel hinein, in welchem die Entwicklung dieses letzten Grunddogmas der kirchlichen Verfassung zu einer eingehenden Darstellung gelangen muß.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre über den Primat des römischen Bischofs.

§ 113.

Geschichte des Papstthums und der Lehre über den Primat vom Ende des achten bis zum elften Jahrhundert.

Die Dogmengeschichte der mittleren Zeit trägt in keinem Kapitel so sehr einen historischen Charakter an sich, als bei der Darstellung der Dogmen, welche den Primat betreffen. Diese, wie die Dogmen hinsichtlich der Kirche überhaupt sind nicht etwa bloß Objecte für unseren Glauben; sie fordern zu-

---

[1] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2: Dicendum quod ritus Judaeorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente; et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem alii pontifices distinguerentur; sed ecclesiae ritus sicut et Gentilium per diversas nationes diffunditur et ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Judaeorum, status ecclesiae conformetur.

gleich in der menschlichen Gesellschaft thatsächliche und sichtbare Institute als ihre Darstellung und Ausprägung und haben diese Ausprägung wirklich unter dem Walten der göttlichen Providenz gefunden, so daß sie die Normen dafür angeben. Nur mit den Dogmen über die heiligen Sacramente und mit den Lehren der christlichen Moral verhält es sich in ähnlicher Weise. Damit ist aber noch eine andere Eigenthümlichkeit verbunden, die nämlich, daß die bezeichneten Dogmen nicht nur in der Theologie, sondern auch bei ihrer Ausprägung und Verkörperung in der menschlichen Gesellschaft an Genauigkeit gewinnen und eine Entwicklung und reichere Entfaltung je nach den Phasen ihrer Durchführung annehmen. Die Geschichte des Primats als thatsächlicher Institution steht in Wechselbeziehung zur Geschichte der Lehre oder der Dogmen über den Primat und über die Kirche; die erstere muß zur Erklärung der anderen mit herangezogen werden. Dazu kommt, daß sowie die Lehre von der Kirche, so auch namentlich die vom Primate einen idealen Inhalt hat, insofern die im Primate beschlossene Fülle der Gewalt erst nach und nach in die Erscheinung tritt, ohne je erschöpft zu werden, obwohl die hauptsächlichsten Bestandtheile der von Christo dem hl. Petrus übertragenen Vollmachten von Anfang an in der Kirche ausgeübt worden sind. Aber es lag in der Natur der obersten Lehr- und Regierungsgewalt, daß das Verhältniß derselben zu der der übrigen Bischöfe und zu den im Laufe der Zeiten auftauchenden neuen Verwicklungen erst nach und nach klar gestellt wurde. Das gilt für die mittlere Zeit namentlich von dem Verhältniß des Papstes zu den Bischöfen, zu den Provinzial- und allgemeinen Concilien, aber auch von der Lehrautorität des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten.

1. Für die allseitige Vollstreckung der päpstlichen Vollgewalt, für den vollständigen Ausbau der kirchlichen Verfassung und den ungehinderten Gebrauch der kirchlichen Regierungsgewalt von Seiten des Papstes im Besonderen war die Verlegung der kaiserlichen Residenz von Rom nach Constantinopel, die dadurch eingeleitete weltliche Souveränetät des Papstes und die allmähliche Bildung des Kirchenstaates zu Anfang des Mittelalters von dem größten Einfluß.

Das alte römische Reich war zwar die glücklichste, von der göttlichen Providenz vorbereitete Unterlage und der geeignetste Rahmen für den Aufbau und die Ausbreitung der christlichen Kirche. Aber eine selbständige, für sich organisirte und vom Staate unabhängige Societät für die religiösen Angelegenheiten aller Menschen, eine Societät, die über alle Nationen und bis zu den Grenzen der Erde sich auszudehnen als ihre Bestimmung proclamirte und erstrebte, mußte der heidnischen Welt als etwas ganz Neues erscheinen und konnte so nur als eine Institution des menschgewordenen Sohnes Gottes und Welterlösers von den Gläubigen begriffen werden. Die Ausbreitung und Consolidation eines solches Gottesreiches mußte daher auf den mächtigsten und anhaltendsten Widerstand der heidnischen Welt stoßen, wenn auch das große römische Reich, welches alle damaligen Culturvölker umschloß, eine geeignete Basis vorläufig dafür abgab. Der Kampf endete zu Anfang des vierten Jahrhunderts mit dem Siege des Christenthums und der Kirche über den heidnischen Staat. In richtiger Würdigung dieser großartigen Umgestaltung der religiösen Verhältnisse in der Menschenwelt, wodurch die Kirche auf dem Gebiete des geistigen und sittlichen wie des socialen Lebens zur tonangebenden

und herrschenden Societät geworden war, verlegte der erste christliche Kaiser Constantin seine Residenz von Rom, dem Sitze des Oberhauptes der Kirche, nach Constantinopel, um für die politischen Verhältnisse ein neues und besonderes Centrum zu schaffen und statt des bisherigen feindseligen und unversönlichen Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staate ein friedlicheres einzuleiten und zu begründen. Für die Kirche und das Papstthum hatte dieß zur Folge, daß sie mit größerer Unabhängigkeit und Freiheit sich in ihrem eigenen Hause einrichten konnten, obwohl an die Stelle des heidnischen Staates nun andere Feinde traten, zunächst die Häresie und dann die noch barbarischen germanischen Völkerstämme, welche die gesegneten Gefilde Italiens immer von neuem überflutheten und verwüsteten. In Italien lagen die Verhältnisse so, daß das Ansehen und die Macht des Papstes von der Zeit an stetig sich steigerten. Die christlichen Kaiser gaben auch in der Gesetzgebung den Bischöfen nicht nur die Befugniß, Vermächtnisse zu frommen und religiösen Zwecken anzunehmen, ein Kirchenvermögen zu erwerben und zu verwalten, sondern auch richterliche Vollmachten in manchen Angelegenheiten. Beim römischen Bischof als dem Oberhirten der ganzen Christenheit hatten diese Gerechtsame und der vielfache Gebrauch derselben die Folge, daß er schon im Laufe des sechsten und siebenten Jahrhunderts zu einer bedeutenden politischen Stellung für Italien gelangte, zu einer um so einflußreicheren, je weniger die oströmischen Kaiser ihre Macht in Italien gegen die germanischen Völkerstämme geltend machen konnten. Die Ostgothen gründeten schon im fünften Jahrhundert ein mächtiges Reich in Norditalien; nach ihnen machten die Hunnen und die Vandalen Einfälle, und wiederum etwas später drangen die Longobarden ein. Der Arm des oströmischen Kaisers reichte zum Schutze Mittelitaliens, zum Schutze der Kirche und der kirchlichen Institute gegen diese neuen Mächte und wilden Horden nicht mehr aus. Dazu kamen nun noch besondere Bedrängnisse des oströmischen Reiches vom Osten her, von den Persern und Arabern, und neue Zerwürfnisse der oströmischen Kaiser mit den Päpsten über die Bilderverehrung im achten Jahrhundert. Papst Gregor II (715—731) und Gregor III (731—741) widersetzten sich aus allen Kräften dem Vorgehen des bilderstürmenden oströmischen Kaisers Leo des Isaurier's und emancipirten so nach und nach die römische Kirche von dem lästigen Schutze desselben. Die nachfolgenden Päpste richteten ihre Blicke, um Schutz gegen die Longobarden zu erhalten, nach den fränkischen Königen, die mit ihrem Volke im sechsten Jahrhundert das Christenthum angenommen und nach dem Siege über die Araber bei Poitiers durch Karl Martell zur ersten Macht im Occident sich emporgeschwungen hatten. Der Papst Zacharias hatte sich auf Anfrage (752) des Majordomus, Pipin's des Kleinen, der den schwachen merowingischen König Childerich entthront und sich selbst auf dem Märzfelde zu Soissons zum König der Franken hatte wählen lassen, für die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft und seiner königlichen Würde erklärt. Papst Stephan III (752—757) wandte sich nun gegen den wortbrüchigen König der Longobarden Aistulf um Schutz und Hülfe an den Frankenkönig Pipin und vermochte ihn bei seinem Besuche im Frankenreiche zu einem doppelten Feldzuge gegen die Longobarden, nach dessen siegreicher Beendigung Pipin 756 dem hl. Petrus und der Kirche den früher zum oströmischen Reich gehörigen Theil Italiens, die römische Republik,

als Kirchenstaat zum Eigenthum schenkte, wie er dieß schon vor dem Feldzuge dem Papste Stephan zu Quierzy 754 in einer schriftlichen Urkunde versprochen hatte [1]. Als der seit 756 folgende Longobardenkönig Desiderius die Friedensbedingungen, welche Aistulf den Forderungen Pipin's gemäß hatte eingehen müssen, nicht vollständig zur Ausführung brachte, wandten sich die Päpste wiederholt an den Frankenkönig; und Karl der Große bestätigte deßhalb bei seiner ersten Anwesenheit in Rom 774 dem Papste Hadrian nochmals das Versprechen von Quierzy, indem er die Grenzen des Kirchenstaates noch genauer umschrieb.

Auf die Entwicklung der Glaubenslehre vom Primate hatte diese Gründung des Kirchenstaates zwar keinen unmittelbaren Einfluß, aber wohl auf die Durchführung der Primatialrechte und auf die Befestigung des Glaubens an die von Gott verliehenen Rechte und Vollmachten des Papstes im Reiche Gottes. Mit dem Kirchenstaate war die Souveränetät und eine unabhängige Stellung des Papstes den weltlichen Fürsten gegenüber gesichert und befestigt, und damit zugleich auch die Freiheit und Unabhängigkeit der ganzen Kirche garantirt. Alles dieses ist nicht nur für das von Christo gegründete Gottesreich würdig und congruent, weil es alle Staaten und Nationen umfassen und die ewigen Angelegenheiten der Menschen besorgen soll, sondern moralisch nothwendig, wenn die Kirche die Aufgabe erfüllen und die Zwecke erreichen soll, für welche sie gestiftet worden ist, nämlich allen Menschen die Schätze der göttlichen Wahrheit und Gnade zu vermitteln und sie auf dem Wege zum Himmel zu leiten.

Ebenso wurde es dadurch dem Papstthum möglich, die Rechte der Kirche und die Interessen der Religion bei allen Nationen zu schützen und zu fördern, die Einheit und Katholizität der Kirche zu wahren und sie den engen Schranken einer nationalen Politik wie den Gefahren des Schismas und der Zersplitterung zu entheben. Dem Papstthum wurde gerade durch diese souveräne Stellung auch die Möglichkeit gegeben, ein internationales Band um alle Nationen der Erde zu knüpfen und gegenseitige Beziehungen unter ihnen einzuleiten, zu vermehren und zu befestigen.

Ferner ist es für das sittliche, religiöse und kirchliche Leben nicht nur sehr zuträglich, sondern in vielen Fällen auch wieder moralisch nothwendig, daß das Oberhaupt der Kirche auf einem bestimmten Staatsgebiete seine lehramtlichen, hohenpriesterlichen und oberhirtenamtlichen Vollmachten mit voller Unabhängigkeit in Ausübung bringen kann, zumal dann, wenn in einzelnen Ländern Bedrückungen und Verfolgungen herrschen oder doch Beschränkungen erfolgen. Der Kirchenstaat ist zu allen Zeiten ein Asyl für die Freiheit der christlichen Religion und für jede verfolgte Unschuld gewesen.

Zuletzt ist Rom durch die Außenwerke des Kirchenstaates auch die feste Burg des Glaubens geworden, in welcher die Tradition der göttlichen Wahrheit, der christlichen Sitte und des christlichen Gottesdienstes ununterbrochen und unberührt von politischen und staatlichen Gewaltmaßregeln fortgepflanzt wurde. Die Kirche der Stadt Rom participirt so als Mittelpunkt eines selbständigen Staates in einem besonders hohen Grade an der Unvergänglichkeit

[1] Vgl. Histor. Jahrbuch, Jahrg. 1881, Heft 1 und 2. Abhandlung von Niehues.

des Reiches Gottes, wenigstens mehr als die Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Constantinopel, welche in die Wechselfälle und in den Strudel der Politik des oströmischen Reiches hineingezogen wurden. — Ferner wird bei den Christen selbst die Sicherheit im Glauben an die Reinerhaltung und ungetrübte Fortpflanzung der göttlichen Wahrheit und Religion auf dem apostolischen Stuhl in Rom erhöht und befestigt durch die Souveränetät der römischen Bischöfe, insofern die Furcht vor dem Einfluß der Hofluft und Politik der herrschenden Staaten auf die kirchlichen Verhältnisse fern gehalten wird. Ueberhaupt hat die Geschichte der Kirche im oströmischen Reiche den Beweis geliefert, wie sie gerade dadurch verdorrte und zerbröckelte, daß ihr äußerer Organismus vom Gifte des Byzantinismus inficirt wurde und sich mit dem Staate zu sehr veralgamirte.

2. Alle genannten Zwecke, deren Erreichung durch den Kirchenstaat bedingt war oder doch erleichtert wurde, forderten zugleich, daß der Kirchenstaat in einer lebendigen Beziehung zu allen christlichen Völkern und Staaten blieb, und das wurde im Mittelalter am vollkommensten erreicht durch die innigste Verbindung mit dem wiedererweckten römischen Kaiserthum in Karl dem Großen (800). Papst Leo III, der in Rom die aufrührerischen Adelsparteien nicht im Zaume halten konnte, war 799 zu Karl dem Großen, dem mächtigsten Fürsten und Beherrscher fast des ganzen christlichen Abendlandes, nach Paderborn geeilt, um Hülfe bei ihm zu suchen; und als Karl im folgenden Jahre selbst in Rom erschien, setzte der Papst ihm am Weihnachtsfeste eine goldene Krone auf das Haupt und rief ihn unter dem Zujauchzen des Volkes zum römischen Kaiser aus. Die zum weströmischen Kaiserthume nöthige Macht und Machtstellung hatte Karl sich schon längst errungen; aber die Krönung durch den Papst und die Annahme derselben von Seiten Karl's bedeutete nicht etwa bloß eine einfache Repristinirung, welche der Geschichte zufolge gewöhnlich nicht von langer Dauer ist, sondern die Wiedererweckung des Kaiserthums zu einem neuen Leben, die Erneuerung desselben nach den Ideen des Christenthums und der Kirche, wonach es eine Schutzmacht für das Papstthum und für die Interessen der Kirche in der ganzen Welt sein sollte. Papstthum und Kaiserthum schlossen also einen innigen Bund mit einander, besiegelten damit ihre beiderseitige universale Bedeutung und Macht und begründeten und belebten in allen Christgläubigen das Bewußtsein, daß alle Bürger des einen universalen Gottesreiches den Papst als Stellvertreter Christi zu hören und zu verehren und dem Kaiser als dem von Gott bestellten Oberherrn in allen weltlichen Dingen Gehorsam zu leisten hätten. Papstthum und Kaiserthum wurden so die Angelpunkte, um welche die mittelalterliche Geschichte der occidentalischen Völker sich bewegt hat; beide Autoritäten hoben sich gegenseitig und verliehen sich gegenseitig ein Ansehen und einen Glanz, dessen Lichtstrahlen bis zu den Grenzen der Erde drangen und der mittelalterlichen Geschichte für alle kommenden Zeiten einen unvergleichlichen Reiz und Schimmer gegeben haben. Dabei war der Umstand von dem allergrößten Belang, daß die Karolinger und die nachfolgenden deutschen Kaiser nicht Rom zu ihrer Residenz nahmen, sondern den Schwerpunkt ihrer politischen Macht anderswohin verlegten. Sonst wäre ja die Gefahr entstanden, daß die Geschichte der orientalischen Kirche sich im Occidente wiederholt hätte. Trugen aber die

genannten Verhältnisse dazu bei, die Primatialrechte des römischen Bischofs und die von Christo angeordnete monarchische Verfassung der Kirche zu einer vollkommeneren Durchführung zu bringen, so mußte dadurch auch die Glaubenslehre über den Primat an Bestimmtheit und Festigkeit gewinnen.

3. Für die Entwicklung der kirchlichen Verfassung im Mittelalter ist es ein nicht zu unterschätzender Umstand, daß die Glaubensboten, welche unter den occidentalischen Völkern im Mittelalter das Evangelium predigten und die Kirche ausbreiteten, von Rom ausgingen und dadurch um so mehr angetrieben wurden, die neu gegründeten Kirchen in eine um so innigere Beziehung zum apostolischen Stuhle zu setzen. Im Orient hatte die Patriarchatverfassung, welche nicht ausdrücklich von Christo angeordnet war, sondern aus den historischen Verhältnissen, namentlich aus den Missionsstätten der apostolischen Kirchen sich entwickelt hatte, in späterer Zeit sich nicht bewährt, sondern den Zerfall der Kirche in jenen Gegenden mit verursacht. Vor dieser Gefahr wurde der Occident bewahrt, weil hier nicht nur keine Kirche mit der römischen an Alter concurriren und daher auch keine Privilegien von ihr beanspruchen konnte, sondern alle Kirchen das Glaubenslicht von römischen Missionären erhalten hatten. So wurde Rom von Anfang an die ganz unbestrittene Patriarchatkirche des ganzen Occidents und vereitelte damit nicht nur im voraus die Gefahren einer Lockerung der Primatialrechte, welche nach dem Abfall der orientalischen Kirche von Rom auch im Occidente sich hätten zeigen können, sondern vereinigte von Anfang an in unbestrittener Weise die Primatial- und Patriarchatrechte und verband die neubekehrten Nationen des Occidents durch die Missionäre, wie namentlich durch den hl. Augustin, den ersten Erzbischof von Canterbury, die Angelsachsen und durch den hl. Bonifaz die deutschen Stämme auf das innigste und festeste mit dem Felsen Petri.

4. Der Glaube der ganzen Kirche an den Primat des römischen Bischofs beruhte aber nicht auf den genannten historischen Verhältnissen, sondern auf der göttlichen Offenbarung, wie sie in der heiligen Schrift und in der apostolischen Tradition enthalten war und von der Kirche bewahrt und näher erklärt wurde. Die Zeugen dieser Tradition bilden eine ununterbrochene Reihe durch alle Jahrhunderte hindurch; denn irgend eine Erklärung über den Primat des römischen Bischofs hat fast jeder bedeutende Theolog des Mittelalters gegeben. Was das Ende des achten und die Zeit des neunten Jahrhunderts angeht, so erklärte Alcuin († 804) den römischen Bischof für das Haupt (caput) und den Schlüsselbewahrer der Kirche, von dem die Norm für den Glauben Aller ausgeht [1]. Ebenso der hl. Paschasius Radbertus [2] († 857). Am lebendigsten war selbstverständlich das Bewußtsein von den Primatialrechten immer in Rom. Deutlich ausgesprochen wird dasselbe von dem großen Papste Nikolaus I. Als 857 der rechtmäßige Patriarch von Constantinopel, Ignatius, verdrängt, auf einer Synode 861 daselbst abgesetzt, und Photius statt dessen unrechtmäßig auf den Patriarchenstuhl erhoben war, richtete der

[1] Ep. 75 (ed. Froben. T. 1, 100): Unde catholicae fidei initia accipimus, inde exemplaria salutis nostrae semper habeamus, ne membra a capite separentur suo, ne claviger coelestis regni abjiciat, quos a suis deviasse intelligit doctrinis. — C. Felic. 1, 6.

[2] In Matth. 16, 18 (Migne T. 120, 561).

damalige Papst Nikolaus mehrere Schreiben nach Constantinopel, unter diesen einen Brief an den Kaiser 866, worin der Primat des römischen Bischofs als des Richters über die ganze Kirche hervorgehoben wird [1]. Nicht lange nachher wurde Ignatius vom nachfolgenden Kaiser Basilius wieder eingesetzt, und nun unter Papst Hadrian 869 eine allgemeine Synode in Constantinopel berufen, auf welcher die Anhänger des Photius den sogen. libellus satisfactionis unterschreiben und bekennen mußten, daß in der römischen Kirche der wahre Glaube nie getrübt worden sei, und daß diejenigen, welche mit dem apostolischen Stuhle nicht in Uebereinstimmung stehen, aus den Diptychen zu streichen seien. Dieser Libellus [2] hat die größte Aehnlichkeit und hinsichtlich des Primats fast dieselben Ausdrücke mit der formula Hormisdae vom Jahre 519, welche die damaligen griechischen Bischöfe bei der Aufhebung des durch Acacius begründeten Schismas unterschreiben mußten.

Derselbe Glaube herrschte auch im ganzen Abendlande. Ein Zeitgenosse des Papstes Nikolaus war der Verfechter der orthodoxen Gnadenlehre gegen Gottschalk, der Erzbischof Hinkmar von Rheims. In dem Briefe an den König Karl, mit welchem er sein erstes, verloren gegangenes Werk De praedestinatione begleitete, stellt er die heiligen Schriften und die Schriften und Decrete der Päpste wie der von den Päpsten in den Kanon aufgenommenen Väter als Richtschnur des Glaubens hin und fügt hinzu, daß der Glaube der römischen Kirche als der Mutter aller anderen der Kanon des wahren Glaubens sei [3].

Noch deutlicher spricht sich darüber Ratramnus in seinem Werke Contra Graecos (ll. 4) aus, zu dessen Abfassung er vom Papste veranlaßt war. Am Schluß des letzten Buches wendet er sich speciell gegen die Prätensionen der schismatischen Griechen und führt die Zeugnisse der Tradition, von dem Schreiben des Papstes Julius um 340 an, für den Primat des römischen Bischofs auf, um den Glaubenssatz zu beweisen, daß der Papst über alle Bischöfe des Orients wie Occidents als Oberhirt zu wachen, daß seine Decrete über Glauben und Religion als Gesetze für die ganze Kirche von allen Gläubigen beobachtet werden müßten, weil Christus der Herr dem Petrus und seinen Nachfolgern eine solche Gewalt übertragen habe [4].

---

[1] Ep. 8.

[2] *Mansi* VIII, 351. *Harduin* II, 1016: Et quia non potest Dni n. J. Chr. praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide atque doctrina separari minime cupientes et Patrum et praecipue sanctorum sedis apostolicae praesulum sequentes in omnibus constituta anathematizamus omnes haereses.

[3] *Migne* T. 126, 54.

[4] L. c. (*Migne* T. 121, 343): Cernimus omnino Romani pontificis auctoritatem super cunctas ecclesias Christi praeeminere, ut omnes episcopi illum habeant caput, et ad ejus judicium pendeat quidquid in ecclesiasticis negotiis disponitur; ut ex ejus arbitrio vel maneat constitutum vel corrigatur erratum, vel sanciatur quodcunque fuerit innovandum ...... Quod adprobant pontificum decreta Romanorum, omnibus Christi ecclesiis tam per Orientem quam per Occidentem positis directa, quae veluti leges ecclesiasticorum negotiorum et observantur ab omnibus et suscipiuntur ecclesiis.

5. Um dieselbe Zeit ist im fränkischen Reiche die pseudoisidorische Gesetzessammlung zu Stande gekommen, jedenfalls ein ganz eclatantes Zeugniß für den Glauben der occidentalischen Christenheit an das höchste Lehr- und Hirtenamt des Papstes für die ganze Kirche, und nicht bloß dieß, sondern auch ein Markstein in der Entfaltung der dem römischen Bischofe innewohnenden höchsten regierenden, gesetzgebenden und richterlichen Vollgewalt. Die genannte Sammlung gehört ihrem Inhalte nach dem Kirchenrechte an und ist für die Dogmengeschichte nur mittelbar von Bedeutung, insofern sich in den rechtlichen Normen zugleich das Dogma von der Kirche und dem Primate ausprägte. Ueber ihre theilweise Unechtheit, über das Vaterland und die Zeit des Verfassers um 850, wie über den Zweck desselben ist schon im vorangehenden Paragraphen das Nöthige als Resultat zahlreicher Forschungen neuerer Gelehrten erwähnt worden.

Die Absicht des Verfassers geht offenbar nicht bloß dahin, wie er selbst in der Einleitung sagt, für die Bedürfnisse seiner Zeit eine Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen zu geben, sondern er will, vom kirchlichen Geiste durchdrungen, die geeigneten gesetzlichen Normen aufstellen, deren Durchführung und Beobachtung die vielen eingeschlichenen Mißbräuche entfernen, der Kirche die Unabhängigkeit vom Staate revindiciren, die Freiheit der Bischöfe in ihrer amtlichen Wirksamkeit wieder herstellen, den gemischten Synoden die Behandlung und Entscheidung der kirchlichen Angelegenheiten nehmen, die unmittelbare Verbindung der Bischöfe mit dem Papste wieder herstellen sollte. Alle diese Zwecke konnten nur durch eine gleichzeitige Hebung oder vielmehr Entfaltung der Primatialgewalt des Papstes und durch innigen Anschluß der Bischöfe an den Papst erreicht werden. Je geschlossener die Reihen der kirchlichen Phalanx, je fester sie sich um ihr Oberhaupt schaaren, je mehr Ein Geist in ihnen herrscht, je freudiger der Gehorsam dem obersten Hirten gegenüber, desto größer ist die Widerstandskraft gegen äußere Mächte. So kam es, daß die reformatorische Tendenz, aus welcher die pseudoisidorischen Decretalien hervorgegangen waren, auch auf die Kräftigung des Primats wenigstens indirect hinführte. Jedoch ist dieses Verhältniß nicht so aufzufassen, als hätten allein die gefälschten Decrete des Pseudoisidor diese Kräftigung bewirkt; sie hatten nur deßhalb eine solche Wirkung, weil ihr Inhalt mit der aus der Tradition bekannten Verfassung der Kirche in voller Uebereinstimmung stand. Die Reformation der damaligen kirchlichen Zustände im fränkischen Reiche wäre auch ohne Pseudoisidor durchgesetzt worden.

Dasjenige aus dem Inhalte der Sammlung, was von der Tradition der Kirche abwich und dennoch als eine alte Einrichtung durch untergeschobene Decrete hingestellt wurde, ist, trotz der großen Verbreitung der Rechtssammlung von der Synode von Quierzy 857 an, niemals praktisch geworden. Wohl aber ist das bischöfliche Amt von einer Reglementirung durch die Metropoliten und durch die gemischten Provinzialsynoden, und überhaupt die Kirche von den Fesseln der Staatsgewalt mehr und mehr befreit worden. Dazu haben die pseudoisidorischen Decretalen wenigstens mitgewirkt, indem sie die causae majores, namentlich die Absetzung der Bischöfe, ausschließlich vor das Forum des Papstes gewiesen haben.

6. Das glänzende verheißungsvolle Morgenroth, welches die Geschichte

der Kirche und des Primats beim Beginne des Mittelalters einleitete, verwandelte sich im zehnten Jahrhundert in ganz düstere Wolken, welche eine große Finsterniß über die Kirche Gottes verbreiteten. Die menschlichen Träger des höchsten Amtes in der Christenheit brachten die Würde desselben, wenn auch nicht die damit verbundenen Vollmachten, durch öffentliche Unsittlichkeit so herunter, daß man dieses Jahrhundert das der Pornokratie genannt hat. Die Adelsparteien in Rom hatten sich der Papstwahl bemächtigt, und schlechte Päpste ließen durch Buhlerinnen die Güter der Kirche vergeuden und von Schmarozern sich beeinflussen. Für die Entfaltung der Primatialrechte fehlte es an epochemachenden Ereignissen ganz und gar. Aber die Reformation der Kirche wurde, statt von den Päpsten, von anderer Seite, von dem aufblühenden Benedictinerorden und von den sächsischen deutschen Kaisern in die Hand genommen, obwohl von letzterer Seite auch ungesetzliche Vergewaltigungen vorkamen. Eine Synode zu Rom 963 z. B. ging unter dem Vorsitze Kaiser Otto's I, der am 2. Febr. 962 von Papst Johann XII in Rom zum Kaiser gekrönt worden war und den von Karl dem Großen geleisteten Eid, die Kirche zu schützen, erneuert hatte, bis zur Absetzung desselben Papstes und bis zur Wahl eines schismatischen Gegenpapstes, Leo's VIII, über. Die im folgenden Jahre 964 [1] auf einer Lateransynode erlassene Bulle desselben Leo, in welcher er dem Kaiser sogar das Recht verleiht, den Papst und alle Erzbischöfe wie Bischöfe in seinem Reiche zu ernennen, hat daher, mag sie nun echt oder unecht sein [2], doch keine kirchenrechtliche Bedeutung, weil Leo kein rechtmäßiger Papst war. Derselbe starb im März 965 und erhielt durch kanonische Wahl einen Nachfolger an Johann XIII, unter dem 968 die Metropole Magdeburg gegründet, und in England vom Erzbischof Dunstan von Canterbury die Reformation des Klerus mit großer Kraft in die Hand genommen wurde.

Der Ausgang des Jahrhunderts versprach bessere Zeiten; denn große Päpste, der erste deutsche Papst Gregor V und der erste französische Papst Sylvester II (999—1003), zierten damals den Stuhl Petri.

§ 114.

(Fortsetzung.)

Die Geschichte des Primats und der Lehre über denselben im elften und zwölften Jahrhundert.

Auch in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts bekleideten wieder zuweilen ganz unwürdige Männer die höchste Würde in der Christenheit, so Benedict IX (1033—1046), der einen Gegenpapst an Sylvester III erhielt und dann für eine Geldsumme auf die Papstwürde verzichtete und so den frommen Gregor VI als zweiten Gegenpapst erhielt. Diesem Unwesen machte Kaiser

---

[1] Vgl. Hefele, C.-G. 4, 592.

[2] Für echt hält sie Giesebrecht, Gesch. der Kaiserzeit, für unecht Gfrörer, K.-G. III, 1255. Floß, die Papstwahl unter den Ottonen, hat einen neuen zu Trier aufgefundenen, längeren Text publicirt. Aber auch die Echtheit der Bulle in diesem Texte unterliegt gegründetem Zweifel.

Heinrich III ein Ende, indem auf seine Verwendung hin nach Abdankung Gregor's VI und Absetzung der beiden anderen Clemens II (1046—1047) gewählt wurde. Wenn die Christenheit in den Zeiten eines solchen Verfalles aller guten Sitten, der selbst an der höchsten Stelle in der Kirche sich eingenistet hatte, dennoch den Gehorsam gegen das Oberhaupt und die Liebe zur Gemeinschaft mit der Kirche nicht aufgab, so beweist dieß recht deutlich, daß nicht die menschlichen Träger den Primat in der Kirche geschaffen haben; daß er vielmehr seiner Idee wegen, die der Gottmensch in dieser Institution ausgeprägt hatte, und seiner göttlichen Vollmachten wegen, die der Papst als für den Bestand der Kirche nothwendige zu repräsentiren und auszuführen hatte, von den Christgläubigen festgehalten und ununterbrochen auch in schmutzigen Gefäßen anerkannt wurde.

1. Am allerwenigsten wurde bei den Päpsten selbst, trotzdem zuweilen faule Glieder in ihre Reihe sich hineingedrängt hatten, das Bewußtsein um ihre Vollmachten getrübt. Leo IX (1049—1054) macht gegen den schismatischen Patriarchen Michael Cerularius zu Constantinopel, der das griechische Schisma vollendete, das höchste unfehlbare Lehramt des römischen Bischofs als des Nachfolgers Petri mit Berufung auf Luk. 22, 32 geltend [1].

2. Unter dem großen Papst Nikolaus II (1058—1061), unter welchem, wie unter dessen nächsten Vorgängern, der Cluniacenser Mönch Hildebrand schon seinen Einfluß geltend machte, wurde auf einer römischen Synode 1059 die Papstwahl genau normirt und den Cardinälen das ausschließliche Recht auf dieselbe überwiesen. Dieses Wahldecret ist für die Geschichte des Primats von dem größten Belange. Denn es wurde dadurch nicht nur für die Gläubigen eine Regel aufgestellt, an deren Hand sie bei Schismen die Giltigkeit der Wahl beurtheilen konnten, sondern auch die Freiheit der wichtigsten kirchlichen Wahl von dem unberechtigten Einfluß der römischen Adelsparteien und jeder anderen Vergewaltigung sichergestellt. Daher hat dasselbe in der neuesten Zeit das Interesse der Geschichtsforscher in hohem Grade erregt [2]. Namentlich ist es festgestellt worden [3], daß die verschiedenen Handschriften des Wahldecrets auf zwei verschiedene Quellen, eine päpstliche und eine kaiserliche zurückzuführen sind, und der erstere Text, den auch das Decretum Gratian's (P. 1 dist. 23 c. 1) hat, als der echte anzusehen ist. Dem Decrete gemäß sollen in Zukunft die sieben suburbikarischen Bischöfe, welche mit Rom eine Kirchenprovinz bilden und an dem Papste zugleich ihren Metropoliten haben, den Vorrang und das Uebergewicht bei der Wahl geltend machen. Denn § 1 heißt es: Imprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox Christi (sibi) clericos cardinales adhibeant. Unter tractatio ist die einleitende Wahlverhandlung, somit der Vorschlag eines oder einiger Candidaten und die Discussion über die Vorgeschlagenen

---

[1] Epp. 55 ad Mich.: Nonne a sede principis Apostolorum, Romana videlicet ecclesia, tam per eundem Petrum quam per suos successores convicta atque expugnata sunt omnium haereticorum commenta, et fratrum corda in fide Petri, quae hactenus non deficit, neque in finem deficiet, sunt confirmata?

[2] G. Waitz, R. Zoepffel, C. Weizsäcker, Hefele u. a. haben darüber geschrieben.

[3] Von Scheffer-Boichorst, die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II, 1879.

zu verstehen[1]. Der eigentliche Wahlact hieß nach dem Liber pontificalis anders, nämlich firmatio consilii, und zu diesem sollen nach dem erwähnten Decrete auch die Cardinalpriester, d. h. die Titularpriester der Hauptkirchen Roms hinzugezogen werden. Denn im Anschluß an die citirten Worte heißt es von der Betheiligung der übrigen Kleriker im Unterschiede von den Cardinalpriestern: Sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedat (accedant), d. h. der übrige Klerus und das Volk soll seine Zustimmung zu der schon vollzogenen Wahl kundgeben. Diese Mitbetheiligung des übrigen Klerus ist also nicht wesentlich, fiel auch der Geschichte zufolge bald ganz weg und wird in den näheren Bestimmungen über die Wahl auf dem dritten Lateranconcil (1179) gar nicht mehr erwähnt. Die dem Wahldecret von 1059 noch beigefügte Berufung auf die alte kirchliche Ordnung, nach der die Bischöfe der Kirchenprovinz mit dem Metropoliten an der Spitze die Wahl und Consecration der Bischöfe vorzunehmen hätten, trifft insofern zu, als bei der Papstwahl die Comprovinzial-, nämlich die sieben suburbikarischen Bischöfe, allein das Wahlgeschäft einzuleiten, zu beaufsichtigen und abzuschließen hatten. Mit der gültigen Wahl war der Gewählte das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche und erhielt durch dieselbe von Gott (ex jure divino) die Fülle der Jurisdictionsgewalt. Letztere ist nach der ganz einstimmigen Lehre der Kirche von der potestas ordinis verschieden und wird nicht wie diese durch ein Sacrament übertragen, sondern beim Papste lediglich durch die Wahl und bei niederen Prälaten und den Geistlichen überhaupt durch Willenserklärung der Vorgesetzten als Inhaber der Jurisdictionsgewalt[2].

Ueber die Mitwirkung des deutschen Kaisers bei der Wahl gibt das in Rede stehende Decret nur die allgemeine Bestimmung, daß dem Kaiser Heinrich das Ansehen und die Ehre bei der Papstwahl gewahrt werden solle, welche ihm schon früher eingeräumt seien, und daß seine Nachfolger dieselben Rechte haben sollten, wenn sie ihnen von dem gleichzeitigen Papste ertheilt würden. Damit ist dem Kaiser kein förmliches Bestätigungsrecht zuerkannt, sondern es sollen nur solche Candidaten gewählt werden, die ihm genehm seien. Aber auch dieses Recht wird mit Rücksicht auf die von den Päpsten an den vorangehenden sächsischen wie fränkischen Kaisern vollzogene Krönung nur als ein bedingtes eingeräumt und von der Krönung wie von einer speciellen Bewilligung durch den Papst abhängig gemacht. Eine gewisse Designation von Seiten des Kaisers hatte auch bei der Wahl Nikolaus' II im Jahre 1058 stattgefunden, aber in der Folgezeit ist das genannte Recht nicht mehr zur Anwendung gekommen. Im Uebrigen war das Decret wie aus den Bedürfnissen der Kirche herausgewachsen und gleichsam eine Etappe in dem Ringen der

---

[1] Die Beweise dafür gibt Grauert in der Abhandlung im 4. Hefte des historischen Jahrbuchs 1880 S. 516 ff.

[2] Die in der angeführten Abhandlung S. 555 ff. verfochtene Ansicht, als sei die Immantation des Gewählten durch den Archidiakon der römischen Kirche der entscheidende Akt, wodurch das jus in re erlangt wurde, entbehrt der Begründung. Freilich gibt sonst die Wahl zum Bischof einer Diöcese erst ein jus ad rem, und das jus in re erst die päpstliche Confirmation; aber diese Analogie trifft bei der Papstwahl nicht zu, weil der Archidiakon nichts zu vergeben hatte.

Kirche nach Unabhängigkeit von weltlichen Einflüssen, für welchen Kampf im Centrum der Kirche die Fahne aufgepflanzt werden mußte.

3. Der größte Papst in dem oben bezeichneten Ringen und Streiten ist Gregor VII (1073—1085), der schon seit 1049 bei seinen Vorgängern als Rathgeber in den wichtigeren Angelegenheiten gewirkt hatte und als Mönch sich eine ungewöhnliche und weltüberwindende Willenskraft sowie eine eminent geistliche Lebensrichtung angeeignet hatte. Als Papst konnte er jetzt seinen hohen Ideen durch die ihm von Gott verliehenen Vollmachten Geltung verschaffen und sie in der christlichen Societät zur Durchführung bringen. Seine Ideen zielten auf etwas Dreifaches hin: auf geistige Reformation des Klerus, Beseitigung des Concubinats und der Simonie; auf Emancipation der Kirche von dem ungebührlichen Einfluß des Staates, besonders bei der Einsetzung der Prälaten, d. h. auf Abschaffung der weltlichen Investitur; und zuletzt auf die Durchführung einer gewissen Oberhoheit der Kirche über die Staaten, insofern sie mit dem Vorrange des Geistlichen vor dem Weltlichen gegeben ist. Mit diesem dritten Punkte kam die Frage nach der Jurisdictionsgewalt und Oberhoheit der Kirche und des Papstes in weltlichen Angelegenheiten an die Tagesordnung. Gregor griff sie praktisch auf, verhängte die Excommunication über Kaiser Heinrich auf einer römischen Synode im Jahre 1076, erklärte dann den Kaiser für abgesetzt und entband die Unterthanen vom Eide der Treue. Fassen wir die Frage vom kirchenrechtlichen und dogmatischen Standpunkte, so gebührte der Kirche und dem Papste insofern ein Vorrang vor den weltlichen Fürsten, als die geistlichen Interessen und Angelegenheiten höher stehen denn die zeitlichen, als letztere nur Mittel für erstere sind. Die sittliche Seite der letzteren unterliegt noch besonders dem höchsten Lehramte der Kirche, insofern die Kirche zur Erklärung des göttlichen Sittengesetzes wie des ganzen Offenbarungsinhaltes berufen und dazu mit dem Beistand des heiligen Geistes ausgerüstet ist. Aber eine unmittelbare Gewalt über alle weltlichen Angelegenheiten, als sei alle irdische Regierungsgewalt ein Ausfluß aus der päpstlichen Oberhoheit, hat Gregor nicht beansprucht, noch weniger ist sie nach der Lehre der heiligen Schrift und der Tradition von Christo dem Petrus verliehen worden. Das Vorgehen des Papstes von Warnungen und Mahnungen bis zur Excommunication und von da bis zur Absetzung beweist, daß er die bezeichnete Oberhoheit nur als eine indirecte geltend machen wollte. Denn nach den damaligen Rechtsverhältnissen wurden auch die politischen Beziehungen zwischen dem christlichen Regenten und seinen christlichen Unterthanen nicht nur gestört, sondern zerschnitten, wenn der Regent der großen Excommunication durch den Papst verfiel. Dadurch wurde auch der bürgerliche Verkehr mit den Excommunicirten getroffen. So faßte nicht nur der Papst die Wirkungen der Excommunication auf [1], sondern auch Kaiser Heinrich und begab sich eben deßhalb zuerst im Büßergewande nach Canossa, um vor allem andern von der Excommunication befreit zu werden. Dazu kam, daß die Würde eines römischen Kaisers und

---

[1] So faßt der Papst Gregor VII in der ep. 35 an den Bischof Cabillon das Verhältniß auf: Nam aut rex ipse repudiato turpi Simoniacae haeresis mercimonio idoneos ad sacrum regimen viros admoveri permittet, aut certe Franci, nisi fidem christianam abjicere maluerint, generalis anathematis mucrone percussi, illi ulterius obtemperare recusabunt.

Schirmvogts der Kirche seit Jahrhunderten immer vom Papste bei der Krönung in Rom verliehen worden war. Was war natürlicher, als daß die Christenheit für einen excommunicirten König kein Verständniß hatte und dem Papste die Oberhoheit zuerkannte, die kaiserliche Würde dem Excommunicirten zu nehmen und einem anderen Kaiser zu übertragen? Den untergeordneten Staaten gegenüber, welche Schutz gegen äußere wie innere Feinde beim Papste suchten, erlangte der apostolische Stuhl sogar eine gewisse Oberlehnsherrschaft, indem die Fürsten ihre Krone als Lehen vom Papste empfingen und dafür einen jährlichen Tribut zahlten. Das durch die Unsicherheit des Eigenthums und Rechts in der damaligen Zeit entstandene Lehnsverhältniß, welches gleichsam eine Theilung des Eigenthums zwischen Schutzmacht und Schützling mit sich brachte, wurde auf die Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit übertragen, und so das Papstthum auch auf politischem Gebiete auf einige Jahrhunderte hin zum Schwerpunkte für alle europäischen Staaten gemacht.

In kirchlicher und dogmatischer Hinsicht sprach Papst Gregor in dem sogen. Dictatus Papae, welcher sich in seiner Briefsammlung zwischen dem 55. und 56. Briefe befindet, ausdrücklich die päpstliche Unfehlbarkeit in Sachen der geoffenbarten Wahrheiten aus. Der 22. Satz desselben lautet: Romana ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, Scriptura testante, errabit[1]. Und wenn auch die Echtheit dieses Dictatus einigen Zweifeln unterliegt, so drückt der Papst dasselbe ebenso deutlich in seinen unzweifelhaft echten Briefen aus[2].

Die am Ende des elften Jahrhunderts durch die Anregung der Päpste, namentlich Urban's II, Eugen's III u. a. ins Werk gesetzten Kreuzzüge beförderten die durch Gregor VII eingeleitete Richtung, die occidentalischen Völker und Staaten unter dem Banner der römischen Bischöfe zu einigen und eine geistliche Oberhoheit über dieselben auszuüben.

Jedoch noch vor Eugen III war es dem Papste Calixt II (1119—1124) gelungen, den langwierigen Investiturstreit, der in England schon vorher durch den hl. Anselm einer glücklichen Lösung entgegengeführt war, durch das mit Heinrich V 1122 geschlossene Wormser Concordat, welches die Bischofswahl und Investitur zum geistlichen Amte mit Ring und Stab der Kirche und die Belehnung mit den weltlichen Gütern und Rechten durch Ueberreichung des kaiserlichen Scepters dem Kaiser zuerkannte, auch für Deutschland und Italien zu beendigen. Auf dem neunten allgemeinen Concil im Lateran 1123 ward dasselbe förmlich genehmigt. Wenn es auch noch nicht sogleich in Deutschland zur vollen Durchführung gelangte, namentlich was die Wahl der Bischöfe angeht, so war die gesetzliche Norm doch auf Jahrhunderte hin durch das pactum Calixtinum gegeben, und der Friede zwischen Kirche und Staat auf einem mit großer Weisheit und Mäßigung gewählten Mittelwege begründet worden.

Der alsbald folgende Kampf mit den staufischen Kaisern, von Friedrich I begonnen, endete bei dem ersten Gange mit einer Niederlage des

---

[1] Cf. Thes. 26.

[2] L. II. ep. 1: In qua (ecclesia Romana) nullus haereticus praefuisse dignoscitur, nec unquam praeficiendum, praesertim Domino promittente, (Luc. 22, 32) confidimus.

Kaisers bei Legnano (1176) durch die Lombarden, wodurch er zum Frieden mit Papst Alexander III (1159—1181) zu Venedig 1177 genöthigt wurde. Derselbe Papst fügte in die päpstliche Krone einen neuen Juwel, oder ließ ihn vielmehr in seinem Glanze hervortreten, indem er die Kanonisation der Heiligen für den apostolischen Stuhl reservirte, weil damit von nun an eine Erklärung über die Verehrungswürdigkeit des betreffenden Heiligen für die ganze Kirche verbunden war.

Zu Ende des zwölften Jahrhunderts (1198) bestieg Innocenz III den päpstlichen Stuhl und brachte die Papaloberhoheit auf ihren Gipfelpunkt, sowie die Ideen Gregor's VII über den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen zur vollen Geltung im ganzen Occident.

Ueber die höchste Lehrautorität des Papstes sprach er sich auch doctrinell aus[1]. Daneben gibt er aber ein Zugeständniß oder macht eine Voraussetzung, die wir auch beim hl. Bonifatius und im Decretum Gratian's[2], sowie später bei den meisten Scholastikern wiederfinden: daß nämlich der Nachfolger Petri keinen andern Richter über sich habe als Gott, aber doch von der Kirche gerichtet werden könne, wenn er gegen den Glauben sündige. Welche Sünde gegen den Glauben hier vorausgesetzt wird, erhellt nicht deutlich. Die Voraussetzung der Scholastiker bezieht sich vornehmlich auf den Fall des Honorius, der wegen der Fehlgriffe in der Bezeichnung der Glaubenswahrheit von einem allgemeinen Concil verurtheilt worden ist, aber doch nicht der Häresie sich schuldig gemacht hat. Der Papst Innocenz III drückt sich ebenso unbestimmt über den Fall aus, wann der Papst von der Kirche gerichtet werden könne. Er nennt im allgemeinen die Sünde gegen den Glauben[3]. Dieser Punkt wird unten bei den Theologen des 13. und 15. Jahrhunderts noch eine nähere Beleuchtung erfahren.

4. Die in ihren Hauptzügen gezeichnete Geschichte des Papstthums in der Kirche während der ersten Jahrhunderte des Mittelalters ist nicht etwa wie die Geschichte anderer menschlicher Societäten, vorwaltend aus der physischen, materiellen und geistigen Kraft ihrer Träger zu erklären, sondern sie ist eine unter besonderer und übernatürlicher Leitung Gottes stehende und eine immer reicher sich entfaltende Darstellung und Ausprägung einer Idee, die von Christo dem Herrn gegeben und in Petrus verkörpert wurde, aber auch im Glauben der ganzen Christenheit fortlebt und in diesem Glauben einen immer deutlicheren Ausdruck gewinnt. Dieses Fortleben des Glaubens an den Primat bezeugen uns die Theologen.

---

[1] De consecr. Pontif. sermo 2: Nisi enim ego solidatus essem in fide, quomodo possem alios in fide firmare, quod ad officium meum noscitur specialiter pertinere, Dno protestante (Luc. 22, 32): ego pro te rogavi etc. . . . . Et ideo fides apostolicae sedis in nulla unquam turbatione deficit, sed integra semper et illibata permansit, ut Petri privilegium persisteret inconcussum.

[2] Decr. Grat. dist. 39. c. 6 hat die Worte des hl. Bonifatius aufgenommen: Hujus culpas istic redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius.

[3] De consecr. Pontif. sermo 3: In tantum mihi fides necessaria est, ut cum in ceteris peccatis Deum judicem habeam, propter peccatum, quod in fide committitur, possim ab ecclesia judicari.

Lanfrank, der Gegner Berengar's und Lehrer des hl. Anselm, bezeugt nicht nur als seinen, sondern als den Glauben aller Lehrer in der Kirche, daß der Glaube der römischen Kirche, nämlich der des römischen Bischofs, die Norm für die Rechtgläubigkeit sei [1]. — Der hl. Anselm legt in seiner Widmung der Schrift De fide trinitatis an Urban II dem Papste das Amt bei, die Kirche Gottes zu regieren, für die unversehrte Erhaltung des Glaubens zu sorgen, die auftauchenden Irrthümer zu corrigiren und Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden [2]. — Hugo von St. Victor nennt den Papst episcopus universalis, der somit die bischöfliche Gewalt für die ganze Kirche hat, und vicarius Jesu Christi [3].

Eine Leuchte des zwölften Jahrhunderts ist der hl. Bernhard. Obwohl er seinem Schüler, dem Papste Eugen III, in den fünf Büchern De consideratione viele Lehren ertheilte, verehrte er in ihm doch den Stellvertreter Christi [4] und den Oberhirten der ganzen Kirche, welcher die Vollmachten, die jeder Bischof für seine Diöcesanen hat, über alle Christgläubigen, einschließlich auch über alle Bischöfe, besitzt [5]. Dem apostolischen Stuhle steht namentlich die autoritative Beaufsichtigung des Glaubens in der ganzen Kirche zu; denn die römische Kirche wird niemals vom wahren Glauben abweichen, weil Christus der Herr dem Petrus und seinen Nachfolgern, den römischen Bischöfen, den Gnadenbeistand verheißen hat, daß sie niemals im Glauben wanken werden [6]. Daher will der hl. Bernhard dem römischen Bischof die Entscheidung über die aufgeworfene Frage nach der unbefleckten Empfängniß Mariens reservirt haben und dieser Entscheidung sich unterwerfen, selbst wenn sie gegen seine bisher gehegte Ansicht ausfallen sollte [7]. Das, was vom Papste in Sachen des Glaubens entschieden worden ist, kann von Niemanden geändert werden. So schreibt er im Namen der französischen Bischöfe an Innocenz II während der Streitigkeiten über die Irrlehren Abälard's [8]. Und in der That entschied der Papst Innocenz II in Folge der Appellation, welche Abälard bei ihm eingelegt hatte, endgiltig, daß die Schriften desselben häretischen Inhaltes seien [9].

Gratian, der berühmte Sammler des ersten Haupttheiles des kano-

[1] De corpore et sanguine Dni c. 2 : Incurrisque in illud, quod beati doctores, eisdem tamen sententiis multis in locis concorditer astruxerunt, haereticum esse omnem hominem qui a Romana et universali ecclesia in fidei doctrina discordat.

[2] L. c.

[3] De sacr. I. c. 43: Ejus officium est, ... totam ecclesiam vice Christi gubernare. Itaque Papa vicem et locum Christi tenet.

[4] L. c. l. III, 7.

[5] Ib. l. II, 8: Habent illi (episcopi) sibi assignatos greges singuli singulos; tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor. .... Cum quisque ceterorum habeat suam (navim), tibi una commissa est grandissima navis, facta ex omnibus ipsa universalis ecclesia toto orbe diffusa.

[6] Ep. 190: Dignum namque arbitror, ibi potissimum reparari damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum; haec quidem hujus praerogativa sedis; cui enim alteri dictum est: rogavi pro te etc.

[7] Ep. 174: Romanae praesertim ecclesiae atque examini totum hoc et cetera, quae ejusmodi sunt, reservo; ipsius si quidem aliter sapio, paratus judicio emendari.

[8] Ep. 337.

[9] Cf. Ep. 194 in der Briefsammlung des hl. Bernhard.

nischen Rechtes, welcher später nach ihm Decretum Gratiani genannt und um 1141 oder 1151 in Bologna vollendet worden ist, hat durch sein Werk sämmtliche bis dahin verbreitete kirchenrechtliche Sammlungen nicht nur weit überboten, sondern aus den Schulen verdrängt. Dagegen hat sein Werk das Ansehen eines regulativen Schulbuchs und einer unersetzlichen Quelle des kanonischen Rechts bis auf den heutigen Tag behauptet. Trotz dieser allgemeinen Reception gebührt dem Buche doch auf dem Gebiete der Dogmatik kein größeres Ansehen, als dieß den von ihm aufgenommenen echten Decreten der Päpste und der Concilien wie den Aussprüchen der Väter ohnehin zukommt.

Jedoch steht die in den Actenstücken, sowohl in den echten als unechten, ausgeprägte Lehre meistens in der vollkommensten Harmonie mit der der Kirche.

Man [1] hat es freilich als eine Neuerung erklären wollen, was Deusdedit, der Vorgänger Gratian's, in der Vorrede zu seiner Sammlung von dem Episkopate sagt, daß er von Petrus her seinen Ausgang genommen habe, indem dieser zuerst den Episkopat zu Antiochien, dann in Alexandrien, zuletzt in Rom gegründet und mit diesem den Primat verbunden habe. Dieser auch von Gratian angenommene Satz ist jedoch keine Neuerung, sondern schon von den Päpsten in der patristischen Zeit ausgesprochen [2]. Ebensowenig ist der Satz Gratian's eine Neuerung [3], daß der Papst den Kirchengesetzen nicht unterworfen sei [4]. Denn dasselbe hat für den höchsten Gesetzgeber auf dem weltlichen Gebiete ebenso Geltung. In foro externo hat nämlich der Papst keinen anderen menschlichen Richter über sich. Daß aber der Papst nicht aus anderen Gründen verpflichtet sei, im Interesse des bonum commune die kirchlichen Disciplinargesetze zu befolgen, soll mit obigem Satze gar nicht gesagt werden.

Man hat ihm ferner, trotz seiner Unbefangenheit, mit welcher er den 36. Kanon der trullanischen Synode in die Gesetzessammlung aufgenommen hat [5], da die Kanones dieser Synode in Rom niemals anerkannt waren, den Vorwurf einer Fälschung gemacht, weil er das Wort necnon in non tamen verändert habe. Nun findet sich aber auch das Wort necnon in einigen Handschriften, und andererseits wird der Sinn kein wesentlich anderer, ob das Eine oder das Andere gelesen wird [6].

---

[1] Janus S. 111.

[2] So Siricius ep. 5. n. 1 (Coust. p. 651): Per quem (Petrum) et apostolatus et episcopatus in Christo cepit exordium. Ebenso Innocenz I ep. 2. ad Victr. n. 2 (Coust. p. 747): Institutio universalis nascentis ecclesiae de b. Petri sumsit honore principium, in quo regimen ejus et summa consistit.

[3] Dafür gibt sie Janus S. 161 aus.

[4] Causa 25. qu. 1. c. 11.

[5] Dist. 22. cap. 6.

[6] Nachdem die Unterordnung Constantinopel's unter Rom hervorgehoben ist, folgt der Satz: necnon in ecclesiasticis rebus magnificetur (sc. eccl. Const.). Das non tamen für necnon ändert den Sinn nicht wesentlich, weil auch durch das necnon kein Vorrang Constantinopel's bezeichnet wird.

§ 115.

Die Lehre der großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts und die Definition des zweiten Lyoner Concils über den Primat.

A. Die Reihe der großen Theologen des 13. Jahrhunderts eröffnet Alexander von Hales. Er kommt in der Summe der Theologie nur gelegentlich auf den Primat zu sprechen, namentlich da, wo er die Congruenzgründe für die Absolutionsgewalt des Priesters bei der Verwaltung des Bußsacraments entwickelt. Unter diesen Gründen führt er auch den an, daß in der Verleihung dieser Absolutionsgewalt als einer richterlichen Vollmacht von dem einen Inhaber der höchsten Gewalt aus die Einheit der Kirche und ihre Aehnlichkeit mit der einen triumphirenden Kirche sich auspräge, und der Papst so als Stellvertreter Gottes in seinem Reiche auf Erden erscheine[1].

B. Nach Albertus Magnus ist der Primat sowohl das Fundament als das nothwendige Band für die Einheit der sichtbaren Kirche, und es innewohnt dem Träger desselben die Fülle der Schlüsselgewalt, der alle anderen Prälaten als seine Gehülfen (in partem solicitudinis) sich zur Seite nimmt[2]. Er ist der Stellvertreter Gottes und der Bischof aller Christgläubigen so, daß er dieselbe Gewalt, welche die Bischöfe als eine beschränkte besitzen, als unbeschränkte auch über die Bischöfe des Erdkreises und als unmittelbare über alle Gläubigen hat[3]. Im speciellen bezeugt Albertus auch den allgemeinen Glauben an das unfehlbare Lehramt des Papstes. Dieses Zeugniß knüpft er nämlich an den damals herrschend gewordenen Gebrauch, daß die Päpste, und zwar nur sie, zu Zeiten einen vollkommenen Ablaß ausschrieben. Mit Urban II hatte der Gebrauch begonnen. Diesen Ablässen müsse doch eine Bedeutung und Geltung auch in foro Dei zukommen; sonst würden die Gläubigen ja vom Oberhirten der ganzen Kirche in die Irre geführt. Die oberste Leitung und Regierung aller Christgläubigen auf dem Wege zum Himmel von dem obersten Hirten hat also nach Albertus das unfehlbare Lehramt desselben wenigstens in den Punkten zur Voraussetzung, von welchen die Erreichung des ewigen Lebens abhängt — in Sachen des Glaubens und der Sitten[4].

---

[1] Summa 4. qu. 79. m. 6. a. 3. § 1: Ad ultimum dicendum, quod hoc factum est propter utilitatem ecclesiae. Voluit enim Deus quosdam in alios plures habere potestatem, et deinde in illos alios pauciores, et sic semper quousque perveniretur ad unum sc. Papam, qui et sub Domino immediate et secundum illud Eccl. 5: Excelso excelsior alius ..... et insuper universae terrae rex imperat servienti, sc. Papa qui vocat se servum servorum Dei, ut sicut triumphans ecclesia est una, sic et militans, et corpus triumphantis cum corpore militantis unitur in uno capite.

[2] De sacrif. Missae tr. 3. c. 6. n. 9: Haec clavis uni committitur, ut plenitudo potestatis in uno ostendatur, et in alios ab illo secundum partem solicitudinis, in quam vocantur, committatur.

[3] S. th. P. 2. tr. 24. qu. 141. m. 3: Superior aut habet potestatem limitatam aut potestatis plenitudinem, sicut Papa, qui est Ordinarius cujuslibet. Si primo modo: tunc non habet potestatem in subditos sine inferioris voluntate. Si secundo modo, tunc habet, quia Papa est Ordinarius omnium hominum, quia vice Dei est in terris.

[4] In Sentt. 4. dist. 20. a. 17: Adhuc universalis gubernator ecclesiae prae-

C. Im hl. Thomas erreicht die mittelalterliche Theologie auch rücksichtlich der Lehre über den Primat den Höhepunkt. Er hat zwar die Lehre vom Primate mit allen seinen Prärogativen und Ausstattungen nicht im Zusammenhange entwickelt, sondern dieselbe ähnlich wie die über die Kirche in seinen verschiedenen Schriften gewöhnlich nur gelegentlich berührt. Aber dennoch ist kaum ein Bestandtheil desselben übergangen oder vergessen worden, so daß eine bloße Sammlung [1] seiner gelegentlichen Aeußerungen uns ein vollständiges Bild über den Primat gibt.

1. Unter den drei Gewalten und Aemtern, welche das Oberhaupt der Kirche auszuüben hat, dem obersten Lehr-, Priester- und Hirtenamt (potestas summi magisterii, ordinis, jurisdictionis) tritt das letztere in den Schriften des hl. Thomas mit der größten Deutlichkeit hervor. Er leitet die Nothwendigkeit einer einzigen Spitze, worin die Regierungsgewalt in der Kirche culminiren müsse, aus der nothwendigen Einheit der Kirche als eines Leibes Christi her [2]. Soll die Kirche einen einheitlichen Organismus bilden, so muß sie auch nur ein sichtbares Oberhaupt haben, soll sie eins sein im Glauben, so ist eine höchste Autorität nothwendig, um die etwa entstehenden Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden; soll sie vollkommen regiert werden, so muß sie eine monarchische Verfassung haben und als ein Abbild der triumphirenden Kirche im Himmel, welche an Christo dem Herrn ihr Haupt hat, seinen sichtbaren Stellvertreter zum Haupte haben.

Was wir von vornherein auf dem Standpunkte des Glaubens (ratione theologica) als congruent und nothwendig erkennen, hat Christus thatsächlich angeordnet, indem er den Petrus zum Haupte der Apostel, zu seinem Stellvertreter, zu dem Oberhirten seiner Kirche bestellt hat, wie aus Joh. 21, 15; Luk. 22, 32; Matth. 16, 18 erhellt. Wenn er auch selbst das unsichtbare Haupt seiner Kirche blieb, so wollte er doch auch als Haupt durch einen sichtbaren Stellvertreter in seiner sichtbaren Kirche repräsentirt werden, ähnlich wie er der Gnadenspender in den heiligen Sacramenten bleibt, aber durch den Priester sichtbar vertreten sein will [3]. Dem Petrus kommt daher der Name eines Stellvertreters Christi in einem besonderen Sinne zu, weil er das sichtbare Haupt für die ganze Kirche ist [4].

---

cipue in his, quae tota ecclesia recipit et approbat, non est credendus fallere velle aliquem. Constat autem, quod ipse indulgentias valere praedicat et praedicari facit. Aus den Worten quae tota ecclesia recipit darf man also nicht schließen, daß die Unfehlbarkeit des Papstes erst durch die Zustimmung der Kirche gegeben werde; sondern der Papst spricht da mit Unfehlbarkeit, wo er sich an die ganze Kirche wendet und Punkte des Glaubens oder der Sitten erklärt. Sonst würde ja die ganze Kirche in die Irre geführt werden.

[1] Eine solche hat Leitner veranstaltet in der Schrift: der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes, 1872.

[2] C. gent. IV, 76. Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2. [3] C. gent. l. c.

[4] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2. ad 1: Quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur, quod ab eo in alios potestas debeat descendere; propter quod etiam ei dixit singulariter: Confirma fratres tuos, et: Pasce oves meas . . . . ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te praedicent etc.

Diese Anordnungen hat der Herr nämlich nicht etwa bloß für Petrus getroffen; sondern wie die Gewalt der Apostel in den Nachfolgern derselben fortleben sollte, so auch die des Petrus in seinen Nachfolgern, den römischen Bischöfen. Diese nahm der hl. Thomas stillschweigend und ohne weitere Untersuchungen, den Zeugnissen der Kirche und der Väter gemäß als die legitimen Nachfolger des hl. Petrus an; sie besitzen jure divino, sobald sie die rechtmäßigen Bischöfe von Rom geworden sind, die Primatialrechte über die ganze Kirche. Die historischen Thatsachen, daß Petrus in Rom gewesen, ein Bisthum gegründet, mit demselben sein Oberhirtenamt verbunden und zuletzt dort gemartert worden ist, werden stillschweigend angenommen.

Weiterhin werden vom hl. Thomas die wichtigsten Bestandtheile der obersten Regierungsgewalt in der Kirche einzeln hervorgehoben, wie sie in der damaligen Zeit schon vollständig zur Entfaltung gekommen waren. Es versteht sich von selbst, daß die Gewalt der Kirche nicht soweit sich erstrecken kann, das von Christo selbst Angeordnete dem Wesen nach zu ändern. Die Fülle der Gewalt ist der Kirche nur verliehen, um als Organ Christi sein Werk zur Ausführung zu bringen; sie ist immer nur eine potestas ministerii, keine potestas auctoritatis, wie sie Gott allein zukommt, auch keine potestas excellentiae, wie sie dem Gottmenschen verliehen worden ist. Dieses hoben alle Scholastiker nicht nur hinsichtlich der Kirche und des Papstes im allgemeinen, sondern auch fast bei jedem Sacramente ausdrücklich hervor.

Mit Rücksicht auf diese ihre Vollmachten ertheilte der Herr seinen Aposteln ganz bestimmte Aufträge, alle Völker zu lehren, sie zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und zwar sie zu lehren, daß sie Alles halten sollten, was er ihnen gesagt hatte; oder er gab ihnen den Auftrag, die heilige Eucharistie zu feiern, wie er es gethan hatte. Wohnt nun auch die Fülle der Gewalt (plenitudo potestatis) bei dem Nachfolger Petri oder dem sichtbaren Stellvertreter Christi, so ist dieselbe doch insoweit eine begrenzte, als sie über die von Christo gesetzten Schranken und über den Zweck der Kirche nicht hinausgehen kann. Die Gründung der Kirche ist die Voraussetzung für alle Wirksamkeit und Macht der Kirchendiener, wie die Schöpfung die Grundlage für alle natürliche Thätigkeit der Geschöpfe ist. Nun ist die Kirche dazu gegründet worden, daß Alle in ihr und durch sie zum Besitze der religiösen Wahrheiten, zum wahren Glauben, zu einer Erneuerung des sittlichen Lebens durch Gebrauch der Heilsmittel gelangen und zum ewigen Leben geführt werden. Wie der Glaube, sein Inhalt, seine Predigt und sein Bekenntniß, so sind auch die heiligen Sacramente und die religiösen Uebungen Angelegenheiten der Kirche; sie ist selbst auf dem Glauben und den heiligen Sacramenten wie auf ihren Fundamenten erbaut worden und darf an dem Wesentlichen des Glaubens wie der Sacramente nicht das Geringste ändern [1]. Das Eine wie das Andere ist seinen wesentlichen Bestand-

---

[1] In Sentt. 4. dist. 17. qu. 3. a. 1. qu. 5: Ministri ecclesiae instituuntur in ecclesia divinitus, et ideo institutio ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia ecclesia fundatur in fide et sacramentis, ideo ad ministros ecclesiae nec novos articulos fidei edere

theilen nach von Christo dem Herrn für alle Zeiten festgesetzt. Wie die Macht der Kirche beschränkt ist, so auch die des Oberhauptes der Kirche; und so weit die Macht der Kirche reicht, so weit auch die des Oberhauptes derselben. Sie erstreckt sich wohl auf das Accidentelle an den heiligen Sacramenten; wie denn der Papst auch gewöhnliche Priester, die Firmung und die niederen Weihen zu ertheilen[1], bevollmächtigen, oder die Jurisdiction der Priester für die Ertheilung der Absolution durch Reservate einschränken oder Ablässe bewilligen kann. Wenn das letztere der Apostel Paulus vermochte, so um so eher Petrus und der Nachfolger desselben[2].

Dem Papste steht die höchste gesetzgebende Gewalt zu und insoweit vermag er auch etwas „gegen den Apostel" (contra Apostolum), wie sich der hl. Thomas in der Schrift Opusculum contra impugnantes etc. ausdrückt, d. h. er vermag solche apostolische Anordnungen zu ändern, aufzuheben oder davon zu dispensiren, welche juris ecclesiastici und nicht juris divini sind[3]. So verbietet der Apostel, aber ex jure ecclesiastico, daß ein Bigamus geweiht werde; von dieser Irregularität kann daher der Papst dispensiren. Nun läßt sich jedoch aus der heiligen Schrift allein nicht mit Gewißheit entnehmen, was von den apostolischen Einrichtungen zum jus ecclesiasticum, und was zum jus divinum gehört. Hierüber muß sich oft die Kirche selbst an der Hand der Tradition erklären und gibt eine derartige Erklärung implicite schon damit, wenn sie Aenderungen an den apostolischen Einrichtungen vornimmt und Dispensen ertheilt. In allen diesen Punkten, welche die kirchlichen Disciplinargesetze betreffen, kann also der Papst geradeso wie die ganze lehrende Kirche dispensiren, nicht minder in Sachen der Gelübde und des Eides[4]. In letzterer Hinsicht legt der hl. Thomas dem Papste für die damalige Zeit auch die Gewalt bei, die christlichen Unterthanen vom Eide der Treue zu entbinden, wenn die Fürsten vom Glauben apostasiren und so für das ganze Volk die größte Gefahr bringen, daß der Glaube oder das kirchliche Leben bei Vielen beschädigt oder untergraben werde. Wenn dieß der Kirche auch nicht als ein nothwendiges oder überall zu exequirendes Recht zukommt, wie sie denn bei Julian dem Abtrünnigen ein solches Verfahren nicht innegehalten hat, so kann ihr doch nach dem hl. Thomas zu einer andern Zeit die genannte Macht von den Völkern zuerkannt werden, indem es im Interesse der christlichen Societät liegt, daß solche Gefahren für den Abfall ganzer Nationen vom Glauben durch eine Entthronung des apostasirten Fürsten beseitigt werden. An sich verlieren die Fürsten durch Abfall vom Glauben ihre Herrschaft nicht; aber sie können dieselbe, wie der hl. Thomas meint, durch einen dahin lautenden Urtheilsspruch des Papstes verlieren, weil ihm einerseits die Sorge für die höchsten Güter der christlichen Societät obliegt, und andererseits die Macht zukommt, die Mitglieder der Kirche für den Ab-

---

aut editos removere, aut nova sacramenta instituere aut instituta removere pertinet: sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est ecclesiae fundamentum.

[1] S. th. 3. qu. 72. a. 12. ad 1. In Sentt. 4. dist. 7. qu. 3. a. 3.

[2] In Sentt. 4. dist. 20. qu. 1. a. 4. ad 3.

[3] In Sentt. 4. dist. 20. qu. 1. a. 4. ad 2.

[4] S. th. 2. 2. qu. 88. a. 12. ad 3. — Ib. qu. 89. a. 9. ad 3.

fall vom Glauben zu strafen. Dagegen unterliegen die Ungetauften der Strafgewalt der Kirche nicht[1], weil sie keine Mitglieder derselben sind.

Die Fülle der Regierungsgewalt, welche dem Oberhaupte der Kirche eignet, hat noch zwei besondere Eigenschaften. Sie ist eine universale und eine unmittelbare. In ersterer Hinsicht ist sie nicht geradezu qualitativ und specifisch von der bischöflichen Gewalt verschieden; wie denn die Machtvollkommenheit des Bischofs eine specifisch höhere ist, als die des Priesters. Wie Petrus das Apostolat und die bischöfliche Gewalt mit den übrigen Aposteln theilte, so ist auch der Nachfolger des Petrus ein Inhaber der bischöflichen Gewalt; aber dieselbe ist nicht örtlich begrenzt oder auf einen kleinen Kreis von Untergebenen beschränkt, sondern erstreckt sich über alle Christgläubigen, einschließlich auch über alle Bischöfe der Kirche[2]. Dabei bleibt bestehen, daß auch die Bischöfe die höchste Gewalt in der Kirche besitzen; aber sie haben dieselbe nicht unbeschränkt, sondern nur als eine auf eine bestimmte Diöcese angewiesene, wobei es dem Papst zugleich zusteht, im Interesse des Ganzen die Gewalt der Bischöfe zu Dispensationen, Ablaßertheilungen u. dgl. auch hinsichtlich der Objecte einzuschränken[3].

Außerdem ist die höchste Regierungsgewalt des Papstes eine unmittelbare (regimen immediatum), sowohl insofern, als sie ihm nicht durch die Communität, sondern von Gott unmittelbar verliehen wird, als auch insofern, weil sie an jedem Einzelnen in der Kirche unmittelbar in Ausübung gebracht werden kann. Darin besteht eine Eigenthümlichkeit und ein Vorzug der kirchlichen Gewalt als einer geistigen vor der Civilgewalt, daß die von Christo selbst angeordnete je höhere Stufe in der Hierarchie die je untere vollständig in sich faßt. Aehnlich wie der Bischof seine bischöflichen Gewalten jedem Einzelnen seiner Diöcese gegenüber zur Geltung bringen und somit auch die Pfarrrechte in jeder Pfarre ausüben kann: ähnlich ist der Papst zugleich der Bischof aller Christgläubigen. Die Einheit der Kirche wird dadurch nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr gehoben und vervollkommnet, weil in demselben Kreise nicht von zweien, etwa sich gegenseitig abstoßenden Polen die Herrschaft ausgeht, sondern von zweien oder dreien nur insoweit, als der je Höhere die Gewalt des Niederen vollständig in sich faßt und geltend machen kann[4]. Dieß gilt jedoch nicht von den hierarchischen Stufen, welche bloß juris ecclesiastici, nicht juris divini sind, also nicht von dem Metropoliten, als könne auch dieser in den zu seiner Kirchenprovinz gehörenden Diöcesen bischöfliche Rechte in Ausübung bringen.

---

[1] S. th. 2. 2. qu. 11. a. 2.

[2] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2. ad 3: Potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis; sed potestas episcopi exceditur a potestate papae quasi a potestate ejusdem generis .... Et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales.

[3] In Sentt. 4. dist. 19. qu. 1. a. 3.

[4] In Sentt. 4. dist. 17. qu. 3. a. 3. ad quintam quaest. ad 3. dicendum: Inconveniens esset quod duo aequaliter super eandem potestatem constituerentur. Sed quod duo, quorum unus principalior alio, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens. Et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et episcopus et papa, et quilibet horum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia — committere alteri.

Es ist nicht nur eine Prärogative des Papstes, sondern eine des höchsten Gesetzgebers überhaupt, daß er nicht selbst unter die von ihm aufgestellten Strafgesetze fällt, weil er von keiner etwa höheren menschlichen Autorität bestraft werden kann [1]. Daher bilden die Kirchengesetze keine zwingende Instanz dem Papste gegenüber, sondern nur eine directive [2]. Trotzdem aber kann der Papst der brüderlichen Zurechtweisung bedürfen, und diese kann sogar öffentlich geschehen, wenn aus dem öffentlichen Verhalten dem Glauben eine Gefahr droht; wie denn der Apostel Paulus dem Petrus öffentlich widerstanden hat [3]. Der hl. Bernhard hatte wenigstens einen ähnlichen Freimuth bewiesen und seinem Freunde, dem Papste Eugen III, verschiedene Ermahnungen gegeben.

2. Ueber das höchste Lehramt des Oberhauptes der Kirche äußert sich der hl. Thomas ebenfalls nur gelegentlich, aber, wenn wir alle Stellen zusammennehmen, doch in einer vollständigen und ganz unzweideutigen Weise.

Zunächst stellt er in seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern, seiner ersten größeren theologischen Arbeit, das unfehlbare Lehramt des Papstes dem der ganzen Kirche gleich. Denn er leitet die Unfehlbarkeit der Kirche, welche Ablässe ertheilt und sich eben damit auch doctrinell die Macht dazu beilegt, geradeso aus der Verheißung des Herrn an Petrus nach Luk. 22, 32 [4] her, als die Unfehlbarkeit des Petrus und seiner Nachfolger in der Definition der Glaubenslehre, d. h. die Vollmacht „zu bestimmen, was zum Glauben gehört" (ad Romanum pontificem pertinet quae fidei sunt determinare [5]). An dieser Stelle ist das Object, worauf sich die unfehlbaren Entscheidungen des Papstes beziehen, nach einer Seite hin genau angegeben.

In der christlichen Kirche muß nämlich Einheit des Glaubens herrschen, und um diese aufrecht zu erhalten und bei allen theologischen Streitigkeiten zu schützen, ist eine unfehlbare Autorität erforderlich, die nicht nur der ganzen Kirche in Verbindung mit dem Oberhaupte, auch nicht nur dem allgemeinen Concil in Verbindung mit dem Papste, sondern auch dem Papste allein zukommt, wenn er über den Glauben Entscheidungen gibt. Dieß ist für die Erhaltung der Einheit des Glaubens nothwendig, weil es Zeiten, z. B. bei Kriegsunruhen geben kann, wo die Abhaltung eines allgemeinen Concils unmöglich ist; wie denn überhaupt das allgemeine Concil vom Papste berufen und bestätigt werden müsse, und wie man vom Concil an den Papst appelliren könne [6]. Jedoch ist auf die eigentlichen Glaubenslehren das Gebiet der un-

---

[1] Sentt. 4. dist. 19. qu. 2. a. 2. ad tertiam quaest. ad tertium.

[2] Op. c. impugnantes religionem c. 3.

[3] S. th. 2. 2. qu. 33. a. 4. ad 2: Ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit.

[4] In Sentt. 4. dist. 20. qu. 1. a. 3: Praeterea ecclesia universalis non potest errare: quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia, dixit Petro, super cujus confessione ecclesia fundata est: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Sed ecclesia universalis indulgentias approbat et favit; ergo indulgentiae aliquid valent.

[5] C. errores Graecorum 5.

[6] Quaestt. dispp. de potentia Dei qu. 10. a. 4: Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priori synodo conditum, ac ponendi ali-

fehlbaren Entscheidungen des Papstes nicht beschränkt; es gehören dahin auch die die Sitten betreffenden Lehren. Unter diesen hebt der hl. Thomas einen etwas entfernter liegenden Punkt besonders hervor: die Kanonisation und Verehrung der Heiligen — welcher Punkt von den nachfolgenden Theologen stets in derselben Weise besprochen und entschieden worden ist. Die Kanonisation der Heiligen oder die an die ganze Kirche gerichtete feierliche Erklärung über die zulässige und zu empfehlende Verehrung eines Heiligen ging nämlich schon damals seit Alexander III vom Papste aus. Der hl. Thomas begründet die Unfehlbarkeit des Papstes in diesem Punkte damit, daß die Verehrung der Heiligen ein gewisses Glaubensbekenntniß sei, und daß die darauf bezüglichen Entscheidungen der Kirche unfehlbar sein müßten, weil sonst die Gläubigen in diesen Punkten von der Kirche in die Irre geführt würden. Jedenfalls sei die Verehrung der Heiligen etwas Mittleres zwischen den eigentlichen Glaubenssachen und solchen Punkten, die einzelne Thatsachen und particuläre Dinge beträfen, die dem Glauben und den Sitten fern liegen und möglicher Weise irrig von den Päpsten beurtheilt werden könnten. Daher sei es wenigstens eine Pflicht des frommen Glaubens, auch die Kanonisation der Heiligen als irrthumslos anzunehmen[1]. Die Worte pie credendum est sollen zwar eine Pflicht des Glaubens bezeichnen; aber das Object desselben ist in diesem Falle doch etwas Mittleres zwischen den eigentlichen Glaubensobjecten und den Punkten, worin der Papst irren kann.

Die nähere Bestimmung oder Determination des von Gott gegebenen oder geoffenbarten Inhalts des Glaubens — das ist es, was der hl. Thomas im speciellen als Gegenstand der unfehlbaren päpstlichen Cathedralentscheidungen hervorhebt, indem er als Grund für diese Prärogative des Papstes anführt, daß nur so die Einheit des Glaubens in der Kirche geschützt und bewahrt werden könne[2]. Auf dasselbe Thema kommt er in der theologischen Summe

---

qua ad ejus explanationem, ut ex praedictis patet: ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, etiam ad ipsum a synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis Synodi. Non est necessarium, quod ad ejus expositionem faciendam universale concilium congregaret, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia; sicut in VII. synodo legitur.

[1] Quodlib. 9. c. 16: Si vero consideretur divina providentia, quae ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit, ut non erret, sicut ipse promisit Joan. 14, 26: quod spiritus adveniens doceret omnem veritatem de necessariis ad salutem: certum est quod judicium ecclesiae universalis errare in eis quae ad fidem pertinent impossibile est: nam magis standum est sententiae papae ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in scripturis opinioni .... In aliis vero sententiis, quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus vel de hujusmodi, possibile est judicium errare propter falsos testes. Canonizatio vero sanctorum medium est inter haec duo. Quia tamen honor, quem sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, *pie credendum* est, quod nec etiam in his judicium ecclesiae errare possit.

[2] Contra gent. IV, 76: Item ad unitatem requiritur, quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea, quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur ecclesia nisi in unitate per *unius* sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti ecclesiae praesit.

zurück. Eine Erweiterung und Ergänzung der Offenbarungswahrheit der Substanz nach ist im N. B. nach der Vollendung der Offenbarung durch den Sohn Gottes nicht mehr zu erwarten; die Kirche hat nur den Beruf erhalten, dasselbe in der ganzen Welt und bis zum Ende der Tage zu lehren, was Christus der Herr ihr geoffenbart hat. Sie nimmt nicht eine Inspiration für sich in Anspruch, wie die heiligen Schriftsteller, sondern nur einen besonderen Schutz des heiligen Geistes, wodurch sie vor Irrthum bei der Verkündigung, Erhaltung und Erklärung der bei ihr hinterlegten Wahrheiten geschützt wird[1]. Wohl bedarf sie eines solchen Schutzes, wenn es den auftauchenden Häresien gegenüber, welche den Gehalt der christlichen Wahrheiten verändern oder verflüchtigen wollen, nothwendig wird, der Wahrheit eine genaue und deutliche Präge zu geben und neue Glaubenssymbole aufzustellen, die den Gläubigen zur Richtschnur und zum Panier dienen sollen, auf daß sie sich unter demselben zur Einheit des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses versammeln und einigen. Zwar haben in alter Zeit einige Concilien, wie das von Ephesus, es verboten, neue Glaubenssymbole aufzustellen, namentlich dann, wenn dieß von Unberechtigten geschah. Aber die allgemeinen Synoden haben dieses Verbot in der Regel für sich nicht befolgt, sondern es für nothwendig erachtet, den Häresien gegenüber die Glaubenswahrheit genauer zu definiren, und diese Symbole erlangten die verpflichtende Gültigkeit durch die Approbation des Papstes. Ebenso steht dem Papst allein die bezeichnete Vollmacht zu der näheren Bestimmung (determinatio) des Offenbarungsinhalts durch Glaubenssymbole zu. Namentlich hat er dem Symbolum Athanasianum das unfehlbare Ansehen gegeben. Als Beweisstelle für dieses höchste unfehlbare Lehramt des Papstes wird vom hl. Thomas wiederum die klassische Stelle bei Luk. 22, 32 angeführt, und die Nothwendigkeit desselben aus der Einheit der Kirche hergeleitet[2].

Wenn der hl. Thomas nun an einer anderen Stelle in der Summe nochmals erwähnt, daß der Widerspruch gegen die von der Kirche ausgesprochene Bestimmung (determinatio) eines Glaubenssatzes Häresie sei, und daß die Autorität zu dieser näheren Determination vornehmlich (principaliter) beim Papste ruhe: so wird dadurch in Verbindung mit den übrigen Aussprüchen das unfehlbare und inappellable Ansehen des Papstes als Lehrers und Repräsentanten der ganzen Kirche deutlich genug ausgedrückt[3]. Zur Gewißheit wird dieß, wenn man auf das vom heiligen Lehrer beigefügte Argument sieht. Denn er beruft sich auf die Appellation des hl. Hieronymus an den Papst Damasus während der meletianischen Streitigkeiten in Antiochien und auf die Erklärung desselben, daß eine Abweichung von den Lehrentscheidungen des Papstes den wissentlich Widerstrebenden zum Häretiker mache.

Aus all dem erhellt, daß das unfehlbare Magisterium des Papstes vom hl. Thomas nach seinem ganzen Umfange auf das genaueste erklärt wird, und

---

[1] S. th. 2. 2. qu. 1. a. 9.

[2] S. th. 2. 2. qu. 1. a. 10: Respondeo dicendum, quod nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores.

[3] L. c. qu. 11. a. 2. ad 3: Postquam autem essent auctoritate universalis ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo pontifice.

seine Lehre kaum irgend welche Ergänzung von den nachfolgenden Theologen erhalten hat. Die Bezeichnung der unfehlbaren Aussprüche des Papstes als eines ex cathedra sc. s. Petri Lehrenden fehlt zwar noch beim hl. Thomas; aber sachlich zieht er ganz genau die Grenzlinien, innerhalb welcher sich die unfehlbaren Aussprüche des Papstes bewegen. Das Object desselben ist nicht eine neue Offenbarungswahrheit, sondern es ist stets aus der in Christo abgeschlossenen Offenbarung entlehnt und zu den Glaubens- oder Sittenwahrheiten gehörig, indem die geoffenbarte Wahrheit nur näher formulirt und in genauere Termini gefaßt wird. Ferner muß der Papst nicht als Privatperson, sondern in seinem Amte als oberster Lehrer der Christenheit, d. h. kraft der ihm verliehenen Autorität[1] den Ausspruch thun, weil er nur in seinem Amte des besonderen Beistandes des heiligen Geistes sich zu erfreuen hat; und ferner alle Christgläubigen zum Glauben an die göttliche Wahrheit des Ausspruchs verpflichten[2]. Das ist dasselbe, was der später eingeführte Terminus ex cathedra bezeichnet.

Viele Angriffe hat die Lehre des hl. Thomas über den Primat wegen seiner Schrift C. errores Graecorum zuerst von Launoy[3], in neuerer Zeit auch von „Janus“ erfahren: weil er in dieser Schrift ganz augenscheinlich seine ganze Lehre auf gefälschte Väterstellen basirt und durch dieselbe die theologischen Schulen, welche in ihm ihren Meister verehrt hätten, auf falsche Fährte geführt habe. Indeß die genannte Schrift des hl. Thomas gehört nicht zu seinen hervorragendsten Leistungen; noch auch sind einzelne ungenaue Citate aus den Schriften der Väter die Basis oder das Fundament seiner Sätze über den Primat. In den größeren theologischen Werken werden von ihm außer den Stellen aus der heiligen Schrift fast nur die echten Decrete des vierten und sechsten wie siebenten allgemeinen Concils und Aussprüche des hl. Augustin, Hieronymus und Innocenz' I erwähnt. Diesen Aussprüchen der heiligen Schrift wie der kirchlichen Tradition gemäß hatte der hl. Thomas die Lehre über den Primat schon längst für sich genau festgestellt und ausgeführt, ehe er das kleine Schriftchen C. errores Graecorum verfaßte. Denn Papst Urban IV hatte ihm, wie er in der Vorrede sagt, ein Libell, nämlich eine Sammlung vieler Väterstellen zur Widerlegung der Irrthümer der Griechen zugestellt. Unter Benutzung desselben und freilich ohne Anwendung einer genauen historischen Kritik über die Echtheit der Väterstellen arbeitete er um 1261 die genannte Schrift aus. Nun ist in der neuesten Zeit jenes Libell selbst zu einem großen Theile nach einer vatikanischen Handschrift edirt worden[4]. Danach hat der Sammler der Väterstellen sich zwar hie und da erklärende Zusätze erlaubt oder auch zuweilen verschiedene Stellen zusammengezogen und Folgerungen oder Voraussetzungen hinzugefügt[5], aber sich keiner Fälschungen schuldig gemacht. Was namentlich die aus dem hl. Cyrill angeführten Stellen

[1] S. th. 2. 2. qu. 1. a. 10.

[2] Ib.: Ad auctoritatem S. Pontificis pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur.

[3] Opp. t. V. P. I. p. 19. 148—208 (Genf 1730).

[4] Von Uccelli unter dem Titel: De' testi esaminati da S. Tommaso d' Aquino, Napoli 1870.

[5] Vgl. Leitner a. a. O. S. 117 ff.

angeht, die auch vom hl. Thomas angerufen werden: so finden sie sich zwar nicht in den uns erhaltenen Schriften des hl. Cyrill von Alexandrien. Daraus folgt aber noch nicht mit voller Gewißheit ihre Unechtheit. In der neueren Zeit sind manche Bruchstücke aus verloren gegangenen Schriften dieses großen Kirchenlehrers wiedergefunden worden, wie von Angelo Mai, und es läßt sich daher noch gar nicht endgültig feststellen, was von den Citaten wirklich dem hl. Cyrill gehört. Andererseits haben die wenigen Citate aus Cyrill gar nicht die Bedeutung eines Fundaments oder gar der einzigen Basis, auf welche der hl. Thomas seine Lehre gegründet hätte. Außer der vom Papst Urban IV ihm eingehändigten Sammlung von Väterstellen muß es deren noch andere in der damaligen Zeit gegeben haben. Denn schon im Commentar zu den Sentenzen (4. dist. 24. qu. 3 a. 2.) citirt der englische Lehrer, ehe er noch das Libell vom Papste erhalten hatte, dieselbe Stelle aus Pseudocyrill, welche er später aus dem Libell für die Schrift C. errores Graecorum verwerthet. Bei dem damaligen Aufblühen der theologischen Wissenschaft machte sich das Bedürfniß nach Uebersetzungen der griechischen Väter und nach Sammlungen von Väterstellen ebenso sehr geltend, als das nach den unmittelbaren Uebersetzungen der aristotelischen Schriften aus dem Urtexte, und dieß um so mehr, als die lateinische Kirche damals durch die Kreuzzüge in den regsten Verkehr mit dem Orient trat.

Im Uebrigen ist der Inhalt der zur Rede gebrachten Schrift des heiligen Thomas ganz in Uebereinstimmung mit dem seiner übrigen Schriften. Er legt die Lehre über den Primat nur in einzelnen Sätzen auseinander: 1. daß der Papst unter allen Bischöfen der oberste und erste sei; 2. daß er über die ganze Kirche den Vorrang; 3. in der Kirche die Fülle der Gewalt; 4. dieselbe Gewalt habe, welche Christus dem Petrus übertragen hat; 5. Glaubenssachen zu entscheiden habe; 6. den Vorrang vor den Patriarchen besitze; 7. daß es nothwendig zum Heile sei, dem Papst unterworfen zu sein. Dieser letzte Satz ist später in die Bulle Unam sanctam des Papstes Bonifaz' VIII aufgenommen und wird vom hl. Thomas aus der Nothwendigkeit und Pflicht des wahren Glaubens hergeleitet, der nur in der Verbindung mit dem Papste erhalten werden kann.

D. Der hl. Bonaventura steht in dieser Frage mit dem hl. Thomas auf demselben Standpunkte. Er findet in dem Primat des römischen Bischofs das unerläßliche Band für die ebenso nothwendige Einheit der Kirche; denn diese kann als vollkommene und dauerhafte ohne einen das Ganze beherrschenden Mittelpunkt, ohne ein Haupt der kirchlichen Hierarchie, ohne den einen höchsten Hierarchen, der die Fülle aller Gewalt (plenitudinem potestatis) besitzt[1], gar nicht bestehen. Nun hat der Herr eine solche Anordnung in seiner Kirche wirklich getroffen, indem er den Petrus zum Apostelfürsten und Bischof der ganzen Welt machte, mit der Absicht, daß dieselbe Fülle der Gewalt den recht-

[1] In Expos. Regul. c. 9: In potestatibus ordinatis quidquid potest inferior, etiam potest superior, et non e converso. Unde et ipse Hierarcha habet totam potestatem in se ordinatam . . . Unde docet Dionysius, quod licet ille Hierarcha aliis tradat sibi subditis potestatem, manet tamen apud eum ordinaria potestas ad agenda omnia, quaecunque per sibi subditos fieri possunt, ad salutem fidelium procurandam.

mäßigen Nachfolgern, den kanonisch gewählten Bischöfen von Rom, wo Petrus seinen bleibenden Sitz aufgeschlagen hat, eignen solle [1].

Im näheren wird an der Fülle der apostolischen Gewalt, welche dem Petrus und seinen Nachfolgern eignet, etwas Dreifaches als charakteristischer Vorzug hervorgehoben: der Papst hat die Fülle der Gewalt in der Kirche erstens allein; er hat sie zweitens über alle Christgläubigen und über die ganze Kirche, wie er sie in seiner Diöcese in Rom hat, mithin als eine unmittelbare, so daß alle Gläubigen seine Kinder und er der Vater aller ist; er besitzt die höchste Gewalt drittens in Betreff aller Angelegenheiten, die überhaupt vor das kirchliche Forum gehören [2]. Der Papst ist daher der höchste Gesetzgeber und selbst den kirchlichen Kanones nicht unterworfen [3]. Es ist also dieselbe Lehre, welche auch der hl. Thomas in seinen Schriften entwickelt. Ueber Einen Punkt spricht er sich vielleicht noch deutlicher aus. Beide Kirchenlehrer heben nämlich hervor, daß auch die Bischöfe in ihren Diöcesen die Fülle der Gewalt haben und zwar jure divino, insoweit Christus der Herr die bischöfliche Gewalt als eine wesentliche in der Kirche angeordnet hat. Aber sie haben diese Gewalt nur in Verbindung mit dem Papste und in Unterordnung unter ihn, und so, daß auch der Papst die bischöflichen Rechte in allen Diöcesen ausüben kann [4]. Daher gehört es auch zur päpstlichen Machtvollkommenheit, die örtlichen Grenzen für die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe und Pfarrer zu bestimmen [5]. Namentlich vertheidigt der hl. Bonaventura die durch den Papst vollzogene Bestellung der Priester aus dem Franziskanerorden zum Beichthören in allen Diöcesen und Pfarren auch ohne Wissen, ja gegen den Willen der Pfarrer [6], jedoch unter der Bedingung, daß sie vom Bischof die allgemeine Erlaubniß zum Beichthören erhalten haben. Was das unfehlbare Lehramt des Papstes anbelangt, so sind die Erklärungen über diesen Punkt ebenfalls bei beiden Kirchenlehrern ganz übereinstimmend [7]. Der hl. Bonaventura hebt die Sittenlehre ausdrücklich neben der Glaubens-

---

[1] In Sentt. 4. dist. 25. a. 1. qu. 1.

[2] Cf. Opusc. Quare Fratres minores praedicent (ed. Vatic. VII, 366): Triplex est autem hujus potestatis plenitudo, sc. quod ipse summus pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus ecclesiae contulit; et quod ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in sua speciali sede Romana; et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam ecclesiam omnis auctoritas, prout singulis competit eam participari, sicut in coelo ab ipso fonte totius boni Christo Jesu fluit omnis gloria sanctorum, licet eam differenter singuli participent pro captu suo.

[3] In Sentt. 4. dist. 18. p. 2. a. 1. qu. 6.

[4] Opusc. Quare fratres etc.: Ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in suae speciali sede Romana.

[5] Brevil. p. 6. cap. 12: Pontifex summus ac plenus Christi vicarius, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima membra.

[6] Explicat. regulae: Possunt enim Fratres Apostolica ordinatione in privilegiis ordinis expressa, audire cujuscunque Sacerdotis parochianos, ipso inconsulto vel etiam contradicente, si auctoritatem habeant ab Episcopo audiendi. Et quia Curia Romana hoc determinat, haereticum est, aliud pertinaciter affirmare.

[7] Cf. *Fid. a Fanna*, Seraphici Doctoris doctrina de Romani Pont. primatu et infallibilitate Taurini 1870.

lehre unter den Objecten hervor, worüber der Papst auch allein als Lehrer der ganzen Christenheit ebenso unfehlbare Bestimmungen geben kann und gibt, als die ganze lehrende Kirche in Verbindung mit dem Papste, so daß ein Widerspruch gegen solche Entscheidungen als Häresie angesehen werden muß[1]. Von diesem Standpunkte aus brandmarkt er diejenigen, welche die Regel des hl. Franziskus, namentlich die vollkommene Armuth, bekämpfen, als Häretiker, weil es häretisch sei, den feierlichen und förmlichen Urtheilsspruch des Papstes über die Ordensregel zu verwerfen und so der Lehre der Kirche zu widersprechen[2]. Ein feierlicher Ausspruch des Papstes über Glaubens- und Sittenpunkte, wozu die Ordensregel des hl. Franziskus gehört, steht also einer Definition der allgemeinen Kirche gleich. Ebenso wie der hl. Thomas vindicirt auch der hl. Bonaventura mit Rücksicht auf den Zusatz Filioque der römischen Kirche oder dem Papste die Fülle der Gewalt, das Symbolum, wenn es nöthig ist, zu ergänzen und zu expliciren[3].

E. Was dem Vorstehenden zufolge die Lehre aller Theologen und der Glaube der ganzen Kirche war, wurde auf dem zweiten Lyoner Concil (1274) als Dogma definirt, dem römischen Bischof als dem Nachfolger Petri die Fülle der Regierungsgewalt über die ganze Kirche, die höchste richterliche Instanz und das unfehlbare Lehramt zuerkannt, um die Reinheit des Glaubens zu erhalten, Glaubensstreitigkeiten endgültig zu entscheiden und das Symbolum festzustellen[4].

F. Zu Ende des 13. Jahrhunderts werden die Spuren einer Controverse über das nähere Verhältniß der bischöflichen Jurisdictionsgewalt zur päpstlichen bemerklich: nicht darüber, ob es dem Papste als dem obersten Hirten der ganzen Kirche zustehe, die Bischöfe vor sein Gericht zu ziehen und in höchster Instanz auch über die Absetzung zu entscheiden; auch nicht darüber, ob der Papst die Bischöfe zu ernennen habe, neue Bisthümer gründen, alte zerlegen oder aufheben könne; sondern darüber, ob die bischöfliche Jurisdictions-

---

[1] Apol. Paup. cap. 1: Quodsi tempore sacerdotii figurativi pontificis sententiae adversari malum erat, mortisque poena mulctandum, multo fortius tempore veritatis et gratiae revelatae, quando Christi vicario plenitudo potestatis collata esse dignoscitur, malum esse constat nullatenus tolerandum, *in fide vel moribus* ejus definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reaedificando quod ipse destruit, defensando quod damnat. Cf. Expos. Luc. c. 9. 20.

[2] De paupert. Christi a. 2: Patet .... regulam G. Francisci a Domino Honorio approbatam et confirmatam. Sed si erravit hoc approbando ..... constat quod universalis ecclesia per totum mundum hujusmodi ordines ... acceptat: concludendum est ergo, quod universalis ecclesia tota erravit et decepta est.

[3] In Sentt. 1. dist. 11. a. 1. qu. 1.

[4] In dem vom Papste verlangten und der Synode von Seiten des griechischen Kaisers zugesandten und unterschriebenen Symbolum heißt es: Ipsa quoque sancta Romana ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Dno in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest judicium recurri etc.

gewalt unmittelbar von Gott, etwa durch die bischöfliche Consecration, somit ex jure divino ertheilt werde, so daß durch die päpstliche Ernennung nur die Anweisung bestimmter Untergebener oder eines bestimmten Bezirks erfolge; oder ob die potestas jurisdictionis der Bischöfe ein Ausfluß der dem Papste für die ganze Kirche innewohnenden Gewalt sei und ihnen einzig und allein durch die päpstliche Ernennung ex jure ecclesiastico zufließe. Gegen die letztere Auffassung spricht sich unter den Theologen des 13. Jahrhunderts nur Henricus von Gent aus, obwohl er dem Papste die Macht beilegt, die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe einzuschränken und Manches sich selbst vorzubehalten[1]. Dagegen tritt die andere Ansicht klar und entschieden bei Durandus a Portiano († 1336) auf. Wie alle Scholastiker preist auch er an der Kirche nicht nur ihre vollkommene monarchische Verfassung, wodurch sie ein Abbild des himmlischen Gottesreiches ist, sondern hebt ausdrücklich hervor, daß der Herr allen Aposteln wohl die priesterliche Gewalt übertragen, aber die bischöfliche Jurisdictionsgewalt, und zwar über die ganze Kirche, nur dem Petrus und seinen Nachfolgern verliehen habe (Joh. 20, 21). Alle anderen Apostel haben von Petrus diese Jurisdictionsgewalt später erhalten, und alle Bischöfe empfangen sie in der Folgezeit als eine potestas ordinaria, d. h. als eine mit ihrem Amte verbundene durch Willenserklärung von Seiten des Papstes, ohne daß sie deßhalb etwa bloß zeitweilige Legaten würden[2]. Das Weitere über diesen Punkt im Folgenden.

Duns Skotus ist trotz seiner kritischen Richtung ein eifriger Förderer der Autorität der Kirche und des Papstes. Er hebt aus der Fülle der Jurisdictionsgewalt, welche diesem innewohnt, insbesondere den Vorrang hervor, daß er allein die excommunicatio major, die vollständige Ausschließung aus der ganzen Kirche verhängen könne, wenn er die Gewalt dazu nicht etwa Andern übertrage[3]. — Das unfehlbare Lehramt des Papstes stellt Skotus

---

[1] Quodlib. 9. qu. 22: Si vero consideremus jurisdictionis executionem sic dico: quod Papa habet jurisdictionem limitandi aliis suam et sibi reservandi, secundum quod opus sibi visum fuerit. Et licet Episcopi habeant potestatem non a Papa, sed immediate a Christo, tam eam quae est ordinis, quam eam, quae est jurisdictionis in ordinando ecclesias suas secundum edicta a Papa instituta: et in resumendo ea, quae Papa substraxit, habent a Papa, et a Deo mediante Papa.

[2] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 5: Primum patet sic, quia potestas quae tota data est uni in suo fonte non est in aliis nisi derivata et limitata pro illius voluntate: sed potestas jurisdictionis quae est ad regendum populum tota et in suo fonte data fuit soli Petro et successoribus ejus, quando cura ecclesiae ipsi fuit commissa, dicente Domino: Pasce oves etc. Hoc enim nulli aliorum Apostolorum dictum est, nec tunc, nec ante, nec post; ergo talem potestatem plenam et perfectam habet solus successor Petri, qui ob hoc Papa dicitur, quasi pater patrum. In aliis autem non est nisi derivata et limitata prout Papae placet, inter quos gradum infimum tenent simplices sacerdotes, quibus de jure (cujus Papa est conditor) aut nulla jurisdictio competit aut minima, ut excommunicare pro furtis notoriis et hujusmodi in locis, ubi hoc de consuetudine obtinent. Supra autem simplices sacerdotes sunt episcopi . . . . . Super omnes denique Papa collocatur, penes quem residet plenitudo et primatus hujus potestatis, et hoc est rationabile, quia optimum regimen unius multitudinis est quando regitur per unum supremum a quo descendit auctoritas regendi in medios et usque ad infimos.

[3] Reportt. 4. dist. 19. qu. 1. schol. 5.

dem der ganzen Kirche ganz gleich; Glaubensdecrete der Päpste haben ganz gleiche Geltung mit den Decreten der allgemeinen Kirche und geben uns in vielen Punkten volle Glaubensgewißheit, wo der Einzelne durch Forschen in den heiligen Schriften und in der Tradition noch nicht zur vollen Gewißheit gelangen würde. In der Sacramentenlehre recurrirt Skotus oft an diese Autorität [1].

§ 116.

Die Geschichte des Papstthums von Bonifaz VIII bis zur Synode von Pisa (1409).

1. Im dreizehnten Jahrhundert erwachten die verschiedenen Völker Europa's zu einer nationalen Cultur, zur Ausbildung ihrer Sprachen, zur Gründung von Nationalstaaten und damit zu vielen anderen nationalen Bestrebungen. Das kosmopolitisch angelegte deutsch-römische Kaiserthum konnte auf die Dauer diese Zeitströmung nicht zurückhalten. Es erlahmte im Kampfe gegen dieselbe und würde auch dann der allmählichen Auflösung entgegengegangen sein, wenn dieser Prozeß durch die vielfachen Fehlgriffe der staufischen Kaiser nicht beschleunigt worden wäre. Zu dieser Beschleunigung trug am meisten der Zwiespalt zwischen Kaiserthum und Papstthum bei, der mit der feierlichen Absetzung Friedrich's II auf dem ersten Concil zu Lyon (1245) zu einem vollständigen Riß wurde. Das nun folgende Interregnum war den nationalen Bestrebungen in Frankreich, Spanien, England und Italien günstig. Aber mit der Macht und dem Ansehen des Kaiserthums sank nun allmählich auch die politische Macht des Papstthums von ihrer weltbeherrschenden Höhe. Denn diesen Standpunkt konnten beide Gewalten auf die Dauer nur dann behaupten, wenn sie sich gegenseitig unterstützten und hielten. An die Stelle des römischen Kaiserthums drängte sich jetzt das französische Königthum als die bedeutendste weltliche Macht vor, und so entstanden neue Reibungen zwischen dieser Macht und dem Papstthum, die um so nachtheiliger für das kirchliche Leben wurden, je herrschsüchtiger die Träger der genannten politischen Macht sich erwiesen, je enger ihr Gesichtskreis war.

Das Angedeutete nahm seinen Anfang unter Papst Bonifaz VIII und Philipp dem Schönen von Frankreich. Dieser maßte sich das Recht zur Besetzung vieler kirchlichen Stellen an, zog die Geistlichen in außerordentlicher Weise zu Steuern heran, nahm die Einkünfte der erledigten Bisthümer für den Fiskus in Anspruch und säcularisirte viele Güter der Kirche. So gewogen auch Bonifaz VIII dem Könige von Frankreich war, so sehr er diese Gewogenheit namentlich durch Friedensvorschläge während eines Krieges des Königs mit dem deutschen Kaiser und dem König von England auch zeigte: mit einer solchen Politik mußte der Papst bald in ein Zerwürfniß gerathen. In einer Bulle Clericis laicos (1296) verbot er den Geistlichen, an Laien außerordentliche Abgaben zu eintrichten, und den Laien, solche von Geistlichen zu fordern. In einer näheren Declaration gestattete er jedoch für Frankreich

[1] Siehe unten § 122.

die freiwilligen Abgaben und nahm auch den Fall einer dringenden Nothwendigkeit aus. Dadurch ließ sich Philipp nicht begütigen, setzte vielmehr sein eigenmächtiges Schalten über die Kirchengüter fort. Da erließ der Papst am 5. Dezember 1301 die Bulle Ausculta fili an den König, machte seine Superiorität über alle weltlichen Fürsten geltend, hielt dem Könige seine Ungerechtigkeiten gegen die Kirche vor und theilte ihm mit, daß er die Prälaten Frankreichs auf den 1. November des folgenden Jahres nach Rom beschieden habe, um mit ihnen das Wohl der französischen Kirche zu berathen. Dem kam der König mit einer Ständeversammlung am 11. Februar 1302 zuvor und ließ auf derselben die päpstliche Bulle verbrennen unter dem Vorgeben, daß der Papst die Unterwürfigkeit des Königs unter ihn auch in weltlichen Angelegenheiten behauptet habe. Nachdem der Papst darauf mit der Erneuerung seiner Rechtsansprüche geantwortet hatte, hielt er am 30. October 1302 in Rom eine Synode ab und publicirte die Bulle Unam sanctam[1].

Zuerst wird in derselben die Einheit der Kirche hervorgehoben, sodann dem Petrus als ihrem Oberhaupte das doppelte Schwert (gladius spiritualis et materialis) zuerkannt, und zwar so, daß das erstere, das geistliche, von der Kirche, das andere von den Königen für die Kirche gehandhabt werden müsse[2]. Die eine Gewalt muß der andern untergeordnet bleiben; wie denn Ordnung in der Welt nur dadurch zu Stande kömmt, daß das Niedere dem Höheren und Alles Gott untergeordnet ist. Daher kann die nothwendige Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche nicht zweifelhaft sein; letztere hat über erstere zu richten, wenn diese das Böse oder die Sünde befördert[3]. Die Läugnung dieses Verhältnisses führt consequenter Weise zum Manichäismus, d. h. zur Annahme von zwei absoluten Principien, auf die man alsdann getrennt die weltliche und geistliche Gewalt zurückführen muß. Daher wird eine förmliche Definition des Glaubens hinzugefügt, daß jeder Mensch als Erlöster Jesu Christi auch seinem Stellvertreter auf Erden unterthänig sei[4].

Das fünfte Lateranconcil (1512) hat diese Bulle wiederholt und für den Ausdruck „jede menschliche Creatur" zur näheren Erklärung einen anderen „omnes Christi fideles" gesetzt, insofern die Christgläubigen schon zur sichtbaren Kirche gehören, deren Haupt der Papst ist, und die übrigen Menschen die Pflicht haben, dieser Kirche beizutreten. In diesem Decrete ist somit wohl die Unterwürfigkeit aller Christgläubigen, auch der Könige und Fürsten, unter den Stellvertreter Christi gelehrt, aber dieß nur in geistlichen Dingen, weil Gott nur diese seiner Kirche übergeben hat. In weltlichen Angelegenheiten behalten die Staaten und Fürsten eine selbständige und unabhängige Gewalt

[1] Dieselbe ist ins kanonische Recht, nämlich unter die Extrav. comm. l. 1. tit. 8, aufgenommen.

[2] L. c.: Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis.

[3] Ib.: Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit .... Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari.

[4] Ib.: Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, diffinimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.

und werden rücksichtlich dieser nur insofern der geistlichen Gewalt unterthänig, als die genannten Angelegenheiten eine sittliche Seite an sich tragen[1], deren Beurtheilung und Beaufsichtigung offenbar der Kirche zusteht.

Der König von Frankreich wurde in Folge dessen noch feindseliger gegen den Papst und berief eine Versammlung der Großen und Prälaten nach Paris (13. Juni 1303), in welcher einige Barone mit einer Klage gegen den Papst wegen Häresie auftraten, weil er die Unsterblichkeit der Seele geläugnet und über die Eucharistie Irriges gelehrt habe. Wilhelm Plessius stellte 29 Anklagepunkte gegen den Papst auf, und man appellirte an ein allgemeines Concil. Dem stimmten sogar 37 französische Bischöfe bei und vereinigten sich dahin, weitere vom Papste über den König zu verhängende Strafen nicht anerkennen zu wollen. Auf sein Drängen erhielt der König zu dieser Appellation die Zustimmung der meisten französischen Prälaten. Die in den vorangehenden Zeiten vielfach angenommene Möglichkeit, daß ein Papst wegen Häresie von einem Concil abgeurtheilt werden könne, sollte also jetzt zur Wirklichkeit werden. Daher wurde von nun an um so mehr darüber gestritten: ob beim Papste mehr als ein privater Irrthum im Glauben als möglich angenommen werden könne, und ob man das allgemeine Concil als eine höhere Instanz über den Papst ansehen müsse. Der Ursprung des Gallikanismus liegt hier offen zu Tage. Der Papst protestirte gegen die Berufung eines allgemeinen Concils zu dem genannten Zwecke, wies die Appellation an dasselbe als eine unerhörte Prätension zurück und starb dann bald nachher am 11. October 1303.

2. Der zweite Nachfolger wurde Clemens V (1305—1314). Philipp ließ von seiner Anklage gegen den verstorbenen Papst nicht ab, erhob sie von neuem beim genannten Papste und konnte von diesem nur so weit gebracht werden, daß er die Beurtheilung der Klage der Kirche überlassen zu wollen erklärte. Von Clemens ist wirklich 1310 ein Verhör der Ankläger vorgenommen worden. Zugleich erklärte der Papst die Bulle Unam sanctam durch eine andere, Meruit, dahin, daß durch die erstere das Unterwürfigkeitsverhältniß Frankreichs und seines Königs zur Kirche kein anderes geworden sei als vorher[2].

Ob auch das allgemeine Concil zu Vienne (1310) sich mit der Klage gegen Bonifaz befaßt habe, kann aus den nur zum Theil erhaltenen und in die Clementinen aufgenommenen Acten nicht mit Sicherheit erschlossen werden[3]. Ein Theil des französischen Klerus erklärte in einem Schreiben an den Papst Clemens, daß die Häresie beim Papste überhaupt nur als eine privatim ausgesprochene in Frage kommen könne, und daß derselbe dann nicht von einem Concil, sondern von dem nachfolgenden Papste beurtheilt werden müsse[4].

3. Einen verhängnißvollen Schritt that derselbe Papst, indem er die Residenz von Rom nach Avignon verlegte. Freilich würde er, wenn er dem

---

[1] Cf. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 19. qu. 1. a. 1.

[2] Cf. Extrav. comm. de privil. c. 2.

[3] Villani (bei Muratori XIII, 454) berichtet von einer Freisprechung des Papstes, und der unbekannte Verfasser eines Vatikanischen Manuscripts (siehe Hefele, C.-G. V, 472) von einer Verhandlung der Sache zu Vienne.

[4] Cf. *Petitdidier* de auct. et inf. s. P. P. (Migne, Cursus V, 1222).

Laufe der Ereignisse nur gezwungen gefolgt wäre, wahrscheinlich zu demselben Schritte gekommen sein. Der schützende Arm des deutschen Kaisers reichte nicht mehr bis Rom und über die ganze Halbinsel; die ununterbrochenen Fehden zwischen den römischen Adelsgeschlechtern und die zerfahrenen Verhältnisse in Italien hätten den Papst auch sonst bald genöthigt, Schutz im Auslande zu suchen, wozu das zum römischen Dominium gehörige Avignon geeignet schien. Aber verhängnißvoll war dieser Schritt immer, denn von nun an suchten die französischen Könige das Papstthum in ihre nationalen Interessen herabzuziehen, was um so gefährlicher wurde, als dem französischen Volke von Anfang an eine von nationaler Eitelkeit inficirte Politik eigenthümlich gewesen ist. Daher kam es auch, daß sich unter den zu Avignon residirenden Päpsten nun eine französische Partei im Cardinalscollegium bildete, welche sich auch bei der Papstwahl über nationale Rücksichten nicht erheben konnte. Das zeigte sich auch schon bei der Wahl des nachfolgenden Papstes Johannes' XXII (1316—1334), der ebenfalls seinen Sitz in Avignon nahm und sogleich sieben neue französische Cardinäle ernannte. Unter seinem Pontificate erhoben die schon oben erwähnten falschen Doctrinen eines Marsilius, Johann von Jandun und Occam über die Omnipotenz des Staates und über das Knechtsverhältniß der Kirche dem Staate gegenüber kühn ihr Haupt. Ludwig von Bayern schürte die Opposition gegen das Papstthum und ging damit um, den Papst wegen einer Häresie über das Anschauen der Seligen auf einem allgemeinen Concil absetzen zu lassen. Diese Angelegenheit ist schon oben in der Lehre von den letzten Dingen besprochen, indem der Papst hierüber allerdings privatim, aber nicht ex cathedra eine irrige Meinung ausgesprochen hatte. In späterer Zeit hat man ihn in Widerspruch mit Nikolaus III bringen wollen, weil er sich anders als dieser über die Armuth Christi dogmatisch ausgesprochen habe. Nun hat zwar Johann XXII in seiner zweiten Constitution über die Armuth (Extravag. Joan. tit. 14. c. 4) die Behauptung für häretisch erklärt: daß der Herr und die Apostel an gar keinen zeitlichen Glücksgütern irgend welches Recht ausgeübt hätten. Aber Papst Nikolaus III hatte dieß keineswegs gelehrt; der Ausspruch des Papstes Johann XXII war gegen verschiedene Theologen gerichtet.

Benedict XII (1334—1342) beendete den Streit über den Zustand der Gerechten gleich nach dem Tode. Sonst wurden unter ihm und unter den nachfolgenden Päpsten zu Avignon, Clemens VI, Innocenz VI und Urban V (1342—1370), keine neuen Entwicklungen für das Papstthum eingeleitet. Aber im allgemeinen legte das Avignoner Exil den Grund zu dem unheilvollen occidentalischen Schisma, welches 1378 entstand und nicht nur die politische Stellung des Papstthums vollends untergrub, sondern auch zur Verdunklung der Lehre über den Primat in der nachtheiligsten Weise gewirkt hat.

4. Nach dem Tode Gregor's XI am 27. März 1378, der dem sehnsüchtigen Verlangen des größten Theils der Christenheit gemäß die Residenz nach Rom zurückverlegt hatte, wurde daselbst allgemein der dringendste Wunsch ausgesprochen, daß das Cardinalscollegium doch einen Papst wählen möchte, von dem man das Verbleiben in Rom erwarten könne. Durch ein solches allgemein kundgegebenes Verlangen wurde die Wahl keineswegs zu einer unfreien, also auch nicht die unter dem Drucke dieser Stimmung schon vorher

getroffene Vereinbarung, den Erzbischof von Bari als den zu Wählenden in Aussicht zu nehmen. Aber das Volk nahm am Tage der Wahl eine drohendere Haltung an und drang in das Wahllocal, wo man gerade die Wahl des Genannten beschleunigte. Um jedoch dem zu befürchtenden nachträglichen Widerspruch der französisch gesinnten Cardinäle zuvorzukommen, nahmen die Cardinäle am Abend desselben Wahltages, den 8. April 1378, nochmals ein Scrutinium vor, aus welchem nochmals der am Morgen Erwählte, nämlich Urban VI, hervorging. Derselbe war kein Römer von Geburt und ließ sogar die Wiederverlegung der Residenz nach Avignon befürchten. Die Wahl war zwar eine ungehörige, aber keine unfreie, wurde auch von allen abwesenden Cardinälen stillschweigend anerkannt. Als der Papst aber nicht den Erwartungen der französisch gesinnten Cardinäle entsprach und grausam gegen seine Gegner verfuhr, erklärten sie die Wahl nachträglich für eine unfreie [1], was Urban ausdrücklich bestritt [2], erließen am 9. August 1378 eine Encyklika an die Christenheit und wählten zu Fondi am 20. September den Gegenpapst Clemens VII.

Jetzt machten sich die gespannten politischen Verhältnisse unter den europäischen Staaten auch zum Nachtheile der Kirche geltend: in Rom, in Italien, Deutschland und England hielt man zu Urban VI; aber Castilien und Frankreich entschieden sich für Clemens, der alsbald in Avignon seinen Sitz nahm. Gegenpäpste hatte es zwar im Occidente schon wiederholt gegeben; aber die Spaltungen hatten hier noch niemals so lange gewährt, noch nie so große Dimensionen angenommen; noch auch war das Recht des Einen oder Anderen der sich bekämpfenden Päpste für die Christenheit je so zweifelhaft gewesen, wie damals. Selbst die Universität zu Paris erklärte sich zum größten Theile, auf das Fehlerhafte der Wahl Urban's sich stützend, für Clemens VII. Je mehr dieses Urtheil sich befestigte und verbreitete, desto größer wurde der Anhang des letzteren, desto weiter der Riß in der Christenheit. Als aber der Nachfolger Urban's VI, nämlich Bonifaz IX, seit dem 2. Nov. 1389, fortfuhr in der Behauptung des ausschließlichen Rechts auf den apostolischen Stuhl, da gewann auch im entgegengesetzten Lager die Sehnsucht nach der kirchlichen Einheit die Oberhand und damit auch die Furcht, es möchte sich das Schisma zu einem Krebsschaden für die Kirche ausbilden. Der Pariser Universität, welche damals im Zenithe ihres Glanzes stand und einen Lehrkörper von circa tausend Mitgliedern zählte, gebührt das hohe Verdienst, die genannte Richtung und Bewegung zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens geleitet und endlich zum Ziele geführt zu haben; es ist ihr letzter Triumph gewesen, mit welchem sie selbst aus ihrer Stellung als Weltuniversität, gleichsam ihr letztes Abendroth ausstrahlend, herausgetreten ist, um zu einem nationalen Institute herabzusinken. Peter d'Ailly, Gerson, Nikolaus von Clemanges standen an der Spitze dieser Bewegung, die in einem Schreiben des ganzen Lehrkörpers vom 8. Juni 1394 an den König von Frankreich und in dem Vorschlag von drei verschiedenen Wegen zum Ausdruck kam.

---

[1] In dem von ihnen am 2. Aug. 1378 verfaßten Instrumentum bei *Bulaeus* IV, 468 sqq.

[2] Vgl. Schwab, Johannes Gerson S. 100.

Diese drei Wege waren: entweder Cession der beiden Päpste; oder ein Compromiß zur Einsetzung einer Commission, die über das Recht des Einen oder Anderen endgültig entscheiden sollte; oder Berufung eines allgemeinen Concils.

Der erste Weg hätte nur zum Ziele führen können, wenn beide Päpste freiwillig cedirt hätten; der zweite war am wenigsten geeignet. Viel einfacher wäre es gewesen, wenn beim Tode Clemens' VII (am 13. Sept. 1394) die Cardinäle in Avignon der Wahl sich enthalten hätten. Die Universität drang wirklich in den König, eine neue Wahl zu verhindern. Aber schon am 28. September hatten die Cardinäle Benedict XIII gewählt. Zwar fand der neue Gegenpapst jetzt in Frankreich keine gute Aufnahme, aber er wußte die Gunst des Königs von Aragonien und Castilien und einzelner Universitäten zu gewinnen. In Frankreich verlangte die allgemeine Stimmung von ihm die Cession, und als er sich dazu nicht verstehen wollte, ging man weiter und beschloß auf einer Versammlung der französischen Bischöfe 1398, ihn durch Entziehung der Obedienz zur Cession zu zwingen. Auch der König trat dem bei durch eine Verordnung vom 27. Juli 1398. Trotzdem blieben Viele ihm treu und allmählich schlug die Stimmung in Frankreich wieder zu seinen Gunsten um, bis 1403 eine Versammlung der Prälaten Frankreichs die Aufhebung der genannten Entziehung beschloß.

Am 1. October 1404 starb Bonifaz IX in Rom, allein auch hier wartete man nicht lange mit der Wahl, und schon am 17. Oct. bestieg Innocenz VII den apostolischen Stuhl, nachdem man bei der Wahl als Bedingung aufgestellt hatte, daß der Erwählte Alles zur Beilegung des Schismas thun, nöthigenfalls auch cediren müsse. Derselbe starb am 6. November 1406 und am 2. Dezember ging Gregor XII aus der Wahl hervor. Seine anfänglichen Friedensbemühungen scheiterten an der Hartnäckigkeit des Gegenpapstes. Da ging 1407 die Pariser Universität dazu über, den König zur Verkündigung der Neutralität dem einen wie dem anderen Papste gegenüber zu veranlassen. Endlich einigten sich die Cardinäle beider Obedienzen 1408 zur Berufung eines allgemeinen Concils nach Pisa, welches am 25. März 1409 wirklich zu Stande kam. Die Pariser Theologen hatten durch Wort und Schrift demselben schon vorgearbeitet und dasselbe nicht nur als einziges Mittel zur Beseitigung des Schismas hingestellt, sondern auch die Superiorität des Concils über den Papst gelehrt. Das Concil erklärte in der fünfzehnten Sitzung am 5. Juni unberechtigter Weise beide Päpste für abgesetzt, und am 26. desselben Monats wählte man Alexander V zum Papste. Statt das Schisma dadurch zu beendigen, fügte man so noch einen dritten Papst hinzu und brachte die Christenheit in eine verzweifelte Lage. Wenn freilich uns von einem ruhigen Standpunkte der historischen Betrachtung aus die Wahl Alexander's V auch nicht als rechtmäßig erscheinen kann, so sind doch die Zeitgenossen, welche vielfach entgegengesetzter Ansicht waren, zu entschuldigen. Bei der damaligen Zerrissenheit der Verhältnisse und bei den scheinbaren Gründen, welche für die Rechtmäßigkeit des einen oder anderen Papstes angeführt werden konnten, war es ja selbst für die Theologen, ja auch für die Heiligen nicht möglich, zu der richtigen und vollen Gewißheit zu gelangen. Das Lehramt der Kirche hat dieß selbst in der Folgezeit anerkannt, indem es Heilige aus allen drei Obe-

dienzen kanonisirt hat[1]. Alexander V starb am 3. Mai 1410, und am 10. Mai wählten die Cardinäle Johannes XXIII, dem gar kein guter Ruf wegen seines früheren Lebens voranging.

§ 117.

Die durch das occidentalische Schisma veranlaßten verkehrten Lehren der Pariser Theologen hinsichtlich der Superiorität des Concils über den Papst, besonders bei Peter d'Ailly und Gerson, sowie die Decrete der Synoden von Constanz, Basel und Florenz.

Werfen wir einen Blick auf die verschlungene Geschichte des Papstthums im 14. Jahrhundert zurück, so leuchtet ein, daß der allmähliche Uebergang der mittelalterlichen kaiserlichen Universalmonarchie in verschiedene christliche Staaten auch für die äußere und politische Stellung des Papstthums Krisen mit sich brachte, welche wegen der vielen Mißgriffe und Fehler von Seiten der Träger der kirchlichen wie der staatlichen Gewalt krankhafte Zustände und Jahrhunderte hindurch nachwirkende Schäden hervorgerufen haben. Zu letzteren gehört besonders die Abschwächung des Glaubens an den vollen Inhalt des Primats bei einem großen Theile der Christenheit und die von daher datirende Verbreitung der Lehre von der Superiorität des Concils über den Papst, zu welcher man anfangs aus Noth griff, weil man keinen andern Ausweg sah, aus der Zerrüttung der kirchlichen Einheit wieder hinauszukommen. Die Entstehung, Verbreitung und endliche Ueberwindung dieser Lehre genauer zu verfolgen, ist unsere nächste Aufgabe.

1. Einer der namhaftesten Vertreter der Pariser Universität bei den vielen Versuchen zur Hebung des Schismas war Peter d'Ailly, geb. 1350 zu Compiegne, von 1389 Kanzler der Pariser Universität, eines der angesehensten Mitglieder der Synode von Pisa, 1411 von Johannes XXIII zum Cardinal ernannt, auf der Costnitzer Synode (1414) hervorragend als Redner und Parteihaupt. Er gehörte zwar nicht zu denjenigen, welche während des Schismas ganz extreme und häretische Lehren gegen die Autorität der sichtbaren Kirche aufstellten; aber es ist bei ihm, namentlich auch in seinem Werke De ecclesiae auctoritate[2], recht ersichtlich, wie er durch die Nothlage der Kirche zu falschen Ansichten über den Primat und sein Verhältniß zu den allgemeinen Concilien gedrängt wurde.

Er greift noch nicht fehl, wenn er sechs verschiedene Vollmachten aufzählt, die Christus der Herr seinen Aposteln insgesammt oder dem Petrus allein übertragen habe; aber exact drückt er sich bei dieser Gelegenheit auch nicht aus, wenn er bei dieser Aufzählung die Prärogativen des Apostelfürsten nicht hervorhebt. Es ist nämlich den Aposteln die potestas ordinis (nur findet er diese Uebertragung unrichtiger Weise bei Luk. 22, 32) als Vollmacht zur Spendung der heiligen Sakramente; die potestas clavium zur Verwaltung

---

[1] So aus der Obedienz Benedict's XIII den hl. Vincentius von Ferreri.

[2] Abgedruckt in: *Gersonis* opera, Paris. 1606. T. I, 895 sqq.

des Bußsakraments nach Matth. 18, 18. Joh. 20, 22; die potestas praedicationis nach Matth. 10, 16 ff.; die potestas jurisdictionis in foro externo nach Matth. 18, 17; zuletzt auch die Vollmacht, die zum Lebensunterhalt nothwendigen zeitlichen Güter als Lohn für den Dienst am Altare zu fordern, nach Luk. 10, 7 verliehen worden: wogegen dem Petrus nach Joh. 21, 15 die potestas dispositionis ministrorum, d. i. die Vollmacht, die einzelnen Diöcesen abzugrenzen und Bischöfe dafür zu bestellen, ausschließlich übertragen worden ist [1]. Das Letztere verhält sich nun zwar wirklich so, wenn auch für die älteste Zeit oft nur eine indirecte Bestellung durch das Oberhaupt der Kirche oder eine bloß stillschweigende Genehmigung nachgewiesen werden kann. Aber der Primat umfaßt nach der Lehre der heiligen Schrift und der Tradition mehr als das genannte Recht, vielmehr die plenitudo potestatis von allen Gewalten, welche Christus seiner Kirche hinterlassen hat. Daneben wird das genannte Vorrecht des hl. Petrus vor den übrigen Aposteln von d'Ailly wie von anderen Theologen der damaligen Zeit so dargestellt, daß das Apostolat, insoweit es den Aposteln vor ihrer Trennung und vor ihrer Uebernahme einzelner Bisthümer und namentlich dem Apostel Paulus überhaupt bis zu seinem Martertode eignete, in dem Cardinalate seine Fortsetzung erhalten haben soll, weßhalb die Cardinäle den Vorrang vor den Bischöfen hätten. Petrus soll also den Jakobus zum Bischof von Jerusalem eingesetzt, alsdann vier Jahre ohne bestimmten Sitz geblieben, darauf, von 37—44 n. Chr., Antiochien zu seinem Bisthum gewählt und dann in Folge einer göttlichen Offenbarung Rom zu seinem Bischofssitze erkoren haben. Die übrigen Apostel hätten vor ihrer Trennung dem Petrus als Rathgeber und Mitarbeiter zur Seite gestanden, bis einige von ihnen ein festes Bisthum übernommen hätten.

Die Geschichte berichtet aber über den Ursprung des Cardinalats etwas anderes; ihr zufolge haben die benachbarten Bischöfe der Kirchenprovinz Rom und die Priester an den einzelnen Pfarrkirchen Roms nach und nach einen bestimmten Einfluß auf die Wahl des römischen Bischofs und als Rathgeber desselben erlangt. Das ist der Ursprung des Cardinalats.

Mit der genannten Auffassung d'Ailly's hängt es zusammen, daß er den Cardinälen gerade als den eigentlichen Nachfolgern der Apostel und als den Repräsentanten der universalen Kirche das active Wahlrecht für die Wiederbesetzung des apostolischen Stuhles zuerkennt. Wenigstens führt er diese Erklärung des Wahlrechts an erster Stelle an, obwohl er beifügt, daß nach der Meinung anderer den Repräsentanten der bischöflichen Kirche zu Rom, mit welcher der hl. Petrus den Primat verbunden hat, und wiederum nach einer anderen Meinung den Repräsentanten der ganzen Kirche auf einem allgemeinen Concil das Wahlrecht zustehe. Am richtigsten sagt man, daß dem Papste kraft der plenitudo potestatis auch die Macht zukommt, über den Wahlmodus gesetzliche Bestimmungen zu geben, die dann während der Sedisvacanz befolgt werden müssen [2].

Die hauptsächlichste Abweichung d'Ailly's von der Kirchenlehre besteht jedoch darin, daß er den Primat trotz der ihm innewohnenden Fülle der Ge-

---

[1] L. c. p. 898. [2] Ib. p. 908.

walt dem allgemeinen Concil subordinirt und letzterem die Macht beilegt, über den Papst nicht bloß wegen Häresie, sondern auch wegen eines anderen Verbrechens zu Gericht zu sitzen. Als Hauptargument für diese Unterordnung wird der Satz angeführt, daß das Ganze größer sei als der Theil[1] — ein Satz, der von den Gallikanern oft wiederholt worden ist, aber hier schon deshalb keine Anwendung finden kann, weil zum Ganzen der Kirche vor allem das Haupt gehört, welches von dem Rumpfe nicht gerichtet werden kann. Ebensowenig ist ein anderes Argument beweisend, welches ebenso oft wiederholt worden ist, daß dem Papste gegenüber die brüderliche Zurechtweisung (correctio fraterna) erlaubt und unter Umständen pflichtmäßig sei und wenn von irgend einem, so vom allgemeinen Concile ausgeübt werden müsse, sobald der Papst zum Ruin der Kirche wirke[2]. Uebersehen wird bei diesem Argumente, daß mit der Ausübung der brüderlichen Zurechtweisung noch keine Superiorität oder eine richterliche Vollmacht gegeben ist.

Außerdem wurde von d'Ailly die Unfehlbarkeit des Papstes nicht angenommen, vielmehr die Glaubensverläugnung des hl. Petrus im Prätorium des Hohenpriesters als Häresie bezeichnet, und die Worte des Herrn bei Luk. 22, 32 als eine Verheißung für die allgemeine Kirche interpretirt[3]. Ja in einer Rede auf dem Concil zu Constanz[4] legt er die Unfehlbarkeit nur der allgemeinen Kirche und nicht einem General-Concil weder in Feststellung von Thatsachen, noch auch in Fragen des Glaubens bei.

2. Unter allen Pariser Theologen während des Schismas hat sich Gerson (geb. 1363 zu Gerson), Schüler des d'Ailly, Nachfolger desselben als Kanzler der Universität, am meisten als Friedensvermittler bei den vielfachen Verhandlungen mit dem Gegenpapst Benedikt und auf dem Concil zu Costnitz hervorgethan. Sowohl durch Briefe als durch Predigten und Gelegenheitsreden, wie nicht minder durch verschiedene Schriften hat er für den kirchlichen Frieden gewirkt und so alle einzelnen Stadien in der langwierigen und wechselvollen Entwickelung der Friedensverhandlungen, wie sie im vorigen § skizzirt worden sind, mit durchgemacht, nach allen Seiten zur kirchlichen Eintracht und Einheit mahnend, vor Extremen warnend, überall maßvolles Vorgehen predigend. Zeugen davon sind die vielen darauf bezüglichen Schriften[5].

Der Hauptirrthum in allen diesen Schriften ist die Superiorität der allgemeinen Kirche im Ganzen und des allgemeinen Concils im Einzelnen über den Papst — ein Irrthum, für welchen er mit Rücksicht auf die damaligen Verhältnisse Entschuldigung verdient, weil er keinen andern Ausweg finden konnte, um

---

[1] Ib. p. 931: Videtur esse ratio evidens, quia omne totum sua parte majus est, loquendo de toto respectu suarum partium integralium: sed Papa est pars concilii, sicut caput pars corporis.

[2] Ib. p. 933. [3] Ib. p. 932.

[4] *Mansi* T. 27, 547: Quia sola universalis ecclesia hoc habet privilegium, quod in fide errare non potest, juxta illud Christi dictum Luc. 22, 32.

[5] Dahin gehören besonders der Trialogus, ein Dialog zwischen zelus, benevolentia und discretio über das Schisma und den Frieden der Kirche (in der angeführten Ausgabe der Werke Gerson's T. I, 291 sqq.), ferner De auferibilitate Papae, während der Pisaner Synode verfaßt (T. I, 154 sqq.), De unitate ecclesiastica (l. c. p. 178 sqq.), Quatuor considerationes de pace et unitate ecclesiae (l. c. p. 250 sqq.), ferner De potestate ecclesiastica (l. c. p. 110 sqq.), zu Constanz verfaßt u. a.

aus dem Schisma hinauszukommen und die über alles hoch geschätzte Einheit der Kirche wieder zu gewinnen. Gerade dieß ist auch der Gedankengang, auf welchem wir ihn in den meisten der erwähnten Schriften antreffen. Das Papstthum ist für die Kirche von Christo angeordnet worden; der Friede der Kirche als der Endzweck steht daher über dem Papstthum als dem Mittel. Gibt nun das positive Gesetz keinen Weg an, um aus diesem beklagenswerthen Zustand der Spaltung hinauszukommen: so findet das Natur- und göttliche Gesetz Anwendung, und es ist eine freie Interpretation desselben, die sogenannte Epikie, zulässig, wenn nur das Ziel, der Friede der Kirche und das Heil der Seelen, erreicht wird [1].

Dieser Grundsatz ist nur im allgemeinen richtig; aber die Folgerung, welche er daraus zog, ging zu weit. Er beachtete nicht genug, welche Anordnungen Christus selbst über die Verfassung der Kirche als unabänderliche getroffen hat, und ob nicht unter Festhaltung dieser Verfassung durch Cession der Päpste o. a. das Ziel erreicht werden könne. Sonst könnte man mit dem erwähnten Grundsatze dahin kommen, die ganze Verfassung der Kirche nach den jedesmaligen Bedürfnissen der Zeit zu ändern. Nun will Gerson freilich solche Folgerungen nicht ziehen. Vielmehr hat er immer daran festgehalten, daß die von Christo festgestellte Verfassung der Kirche niemals geändert werden dürfe; daß das Papstthum und die monarchische Verfassung der Kirche wesentlich und eine unabänderliche göttliche Institution (ex jure divino) sei [2].

Einen ähnlichen Charakter tragen alle übrigen Argumente an sich, welche Gerson für die Superiorität des Concils anführt. Sie sind meist rationelle und sollen für den Nothstand der Kirche selbst ein außerordentliches Verfahren rechtfertigen. So vergleicht er das Verhältniß des Papstes, des sichtbaren Stellvertreters Christi, zu der Kirche mit dem des Bräutigams zu seiner Braut. Stehe es nun fest, und werde es allgemein anerkannt, daß ein Papst freiwillig auf sein Amt verzichten und zurücktreten könne, wie es der heilige Papst Cölestin V. gethan habe: so müsse es auch der Braut, nämlich der Kirche, rechtlich zustehen, das Band zu lösen, wenn sie tyrannisch behandelt werde, und dem Bräutigam das Verhältniß zu kündigen [3]. Solche Argumente gelten auf dem Gebiete des Glaubens nichts: aus der erwähnten Analogie aus dem Brautverhältniß des Papstes zur Kirche kann man ebenso wenig die genannte Folgerung ziehen als die, daß eine Gemeinde ihren Pfarrer absetzen könne, wenn er ihr nicht mehr gefällt. Die Absetzung steht nur einer höheren Autorität zu, und diese hat Gerson für das Concil dem Papste gegenüber nicht erwiesen.

Dasselbe ist von einem anderen Argumente zu sagen: Wenn Jemand von der Person des Papstes ungerechter Weise angegriffen würde, so dürfe er die Nothwehr anwenden und sich selbst durch die Tödtung des ungerechten Angreifers retten; ähnlicher Weise dürfe die Kirche durch Absetzung eines un-

[1] Considerr. de pace, consid. 1: Ex quibus elicitur conclusio saluberrima, quod nulla via proficiens ad sedationem schismatis repudianda est, quantumcunque jura vel leges humanae videantur opponi.

[2] De auferib. Papae. consid. 8: Non sic de ecclesia, quae in uno monarcha supremo per universum fundata est a Christo.

[3] L. c. consider. 10.

gerecht regierenden Papstes sich selbst und ihre Güter vertheidigen [1]. Auch hiergegen ist zu bemerken, daß aus einer solchen Analogie nicht das Recht eines Volkes sich ergibt, einen ungerecht regierenden Fürsten abzusetzen; noch viel weniger das Recht, die geistliche Obrigkeit zu beseitigen.

Wir würden dem Gerson Unrecht thun, wenn wir nicht erwähnten, daß er allerdings zuweilen den Versuch macht, ein positives Argument aus der heiligen Schrift für die Superiorität des Concils anzuführen — so die Stelle bei Matth. 18, 17: „Wenn er aber die Kirche (ecclesiam) nicht hören will, so sei er wie ein Heide und Publikan." Aus dem Worte „Kirche" soll folgen, daß der Herr die allgemeine Kirche als die höchste inappellabele Autorität hingestellt habe. Nur übersieht Gerson, daß unter Kirche a. a. O. eben die Vorsteher der Kirche, also Papst und Bischöfe zu verstehen sind, die nicht von der kirchlichen Gemeinde, sondern vom Sohne Gottes ihre Autorität erhalten haben. Die genannte verkehrte Erklärung dieser Stelle verleitet den Gerson zu der anderen ebenso irrthümlichen Ansicht, daß die gesetzgebende Gewalt des Papstes eine bedingte sei, indem die von ihm erlassenen Gesetze erst durch die Annahme von Seiten der allgemeinen Kirche als der höchsten Autorität sanctionirt werden müßten, ehe sie ihre volle Kraft erhielten [2].

Nur ein Fall war allerdings im kanonischen Rechte vorgesehen, in welchem ein Papst abgesetzt werden könne, dann nämlich, wenn er gegen den Glauben fehle. Die Theologen des 15. Jahrhunderts faßten diesen Fall vielfach in dem Sinne auf, daß der Papst wegen einer Häresie, die man als eine persönliche, nicht aber als eine in dem öffentlichen Lehramte ausgesprochene für möglich hielt, sich selbst von der Kirchengemeinschaft ausschließe und daher auch sich selbst absetze. Gerson dagegen dehnt die Möglichkeit der Häresie auch auf das öffentliche Lehramt des Papstes aus und meint, daß der Papst dadurch noch nicht von selbst sein Amt verliere, sondern von einer höheren Autorität abgesetzt werden müsse, weil zur Uebernahme und zur Bewahrung eines kirchlichen Amtes außer der freien Einwilligung nur die Taufe, nicht gerade der richtige Glaube für den Träger des Amtes nothwendig sei. Daher legt Gerson dem allgemeinen Concil diese höhere Autorität zu, nämlich den Papst nicht bloß in dem Falle der Häresie und einer nicht retractirten Glaubensverläugnung, sondern auch in anderen dringenden Fällen [3] abzusetzen und ihm die Ausübung seiner potestas jurisdictionis et ordinis zu untersagen.

3. Das auf dem Concil zu Pisa beschlossene allgemeine Concil kam durch die Berufung des Königs Sigismund in Konstanz zu Stande; am 16. November 1414 wurde die erste Sitzung gehalten. Ein glückliches Omen für die Verhandlungen auf dem Concil war die Gesandtschaft Gregor's XII, welche gute Aufnahme fand und die Erklärung des Papstes überbrachte, daß er zur Cession bereit sei und dieselbe leisten werde, sobald die beiden Gegenpäpste dasselbe thäten. Dadurch wurde nämlich sowohl die Oekumenizität der Synode sichergestellt als auch den Mitgliedern der rechte Weg zur Beseitigung

---

[1] Ib.

[2] De potestate eccl. cons. 4: Firmantur autem (sc. leges Papae), cum moribus utentium approbantur. Hoc enim dicitur ad reprimendam praesumtionem quorundam summorum pontificum vel eis adulantium.

[3] De auferibil. Papae consid. 18. 19.

des Schismas gezeigt und geöffnet: zuerst die sich bekämpfenden Päpste zur freiwilligen Cession zu veranlassen und dann eine Wahl zu veranstalten. Die Mitglieder des Concils gingen darauf ein, was Johann XXIII gar nicht erwartet hatte, und drängten diesen, in der zweiten Sitzung am 2. März 1415 unter dem Zusatze voveo et juro ebenfalls die Cessionsformel anzunehmen. In Folge dessen floh er in der Nacht vom 20. auf den 21. März aus Constanz. Aber es gelang ihm nicht, das Concil dadurch in Auflösung zu bringen. Vielmehr wurden die Verhandlungen mit dem größten Eifer fortgesetzt, nachdem man sich schon vereinigt hatte, die Abstimmungen zuerst in einzelnen Nationen und dann von den Repräsentanten der vier Nationen (der deutschen, französischen, englischen und italienischen) vornehmen zu lassen. Diese Abstimmungsweise war offenbar der von Gott angeordneten Verfassung der Kirche nicht entsprechend, da nur dem Papste und den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel ein entscheidendes Votum zusteht. Aber die zu Costnitz Versammelten erachteten sie als nothwendig für die damaligen außerordentlichen Verhältnisse, ohne daß sie die Genehmigung dafür von einem der Päpste erhalten hatten. Im Gegentheil: das Cardinalscollegium beider Obedienzen hat sich an den so zu Stande gekommenen Decreten der vierten und fünften Sitzung nicht betheiligt. Dennoch wurden sie gefaßt und publicirt. Das erste Decret lautet: „Die Costnitzer Synode, rechtmäßig im heiligen Geiste versammelt, ein allgemeines Concil bildend und die streitende Kirche darstellend, hat ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und Jeder, sei er auch der Papst, ist ihr zu gehorchen verpflichtet in dem, was den Glauben, die Tilgung des Schismas und die Reformation an Haupt und Gliedern verlangt". Das zweite: „Wer immer, und wäre es der Papst, den Befehlen, Gesetzen und Anordnungen dieser heiligen Synode und jedes anderen rechtmäßig versammelten allgemeinen Concils in den oben genannten oder darauf bezüglichen Punkten den Gehorsam verweigert, ist, wenn er sich nicht bessert, der Buße zu unterwerfen und gebührend zu bestrafen, sobald man zu anderen Mitteln seine Zuflucht nehmen müßte".

Die Gültigkeit dieser Decrete fand schon gleich, namentlich beim Cardinalscollegium, wegen der Art und Weise der Abstimmung Anstand; ebensowenig erhielten sie eine Bestätigung durch das Oberhaupt der Kirche und ermangeln somit eines Kriteriums, durch welches die Gültigkeit der Decrete allgemeiner Synoden absolut bedingt ist. In der Folgezeit hat man die Geltung der genannten Decrete wieder und wieder geprüft und besonders etwas Zweifaches gegen dieselben erhoben. Einerseits trügen sie schon an sich keinen allgemeinen Charakter an sich, wären nur auf die damalige Nothlage berechnet; andererseits entbehrten sie der päpstlichen Approbation. Was das erstere betrifft, so haben zwar die Pariser Theologen die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst im allgemeinen behauptet; aber sie haben dieselbe in ihren Schriften doch gewöhnlich aus der damaligen Nothlage bewiesen. Ebenso haben die zu Constanz anwesenden Prälaten und Deputirten der verschiedenen Corporationen aus den vier Nationen vornehmlich die Sicherstellung des Concils gegen den flüchtig gewordenen Johannes XXIII im Auge gehabt. Dennoch würde dieser Grund allein zur Entkräftung der beiden Decrete nicht hinreichen. Es heißt nämlich in denselben auch, daß das allgemeine Concil von Costnitz

seine Gewalt unmittelbar (immediate) von Christo habe; und in dem zweiten Decrete wird dieß auch von jedem allgemeinen Concil vorausgesetzt. Damit wollte man freilich auch einem etwaigen Auflösungsdecret Johannes' XXIII im voraus die Spitze abbrechen und eine Norm für die gerade damals obwaltenden Verhältnisse haben. Indeß die Pariser Theologen hatten dem Satze über die unmittelbar von Christo dem allgemeinen Concil übertragene Macht auch eine allgemeine Bedeutung vindicirt und sich dafür auf Matth. 18, 17 wie auf das apostolische Concil und auf die Sendung und Abordnung des Petrus und Johannes nach Samaria von Seiten des Collegiums der Apostel berufen. Alle diese Stellen beweisen keineswegs, daß der Gesammtheit eines Concils von Christo unmittelbar eine Macht und noch obendrein die höchste übertragen worden sei. Die Mitglieder eines Concils haben keine weiteren Vollmachten, als sie ohnehin schon vorher kraft ihrer Weihe und ihres Amtes hatten oder vom Papste durch Delegation erhalten haben.

Mögen nun auch die genannten Decrete der vierten und fünften Sitzung nach der Absicht der Votanten eine beschränkte und bloß auf die Zeitverhältnisse berechnete Bedeutung haben, oder mögen sie auch als absolute von ihnen intendirt sein: allgemein gültig sind sie in keinem Falle, weil sie die Bestätigung des Papstes nicht erhalten haben. Nachdem nämlich Gregor XII in der 14. Sitzung am 4. Juli 1416 durch seinen Gesandten Malatesta seine Resignation förmlich hatte vollziehen lassen; nachdem Johann XXIII in der 12. Sitzung, also schon vorher, und Benedict XIII in der 37. Sitzung (1417) als Häretiker und Schismatiker abgesetzt worden waren; nachdem im Anschluß an die 40. Sitzung am 11. November 1417 von den Cardinälen in Gemeinschaft mit dreißig Deputirten aus den fünf Nationen Martin V rechtmäßig zum Papst gewählt worden war: erklärte dieser in einer Constitution vom 10. März 1418 die Appellation von dem Papst an ein allgemeines Concil für ungültig und gab alsdann in der 45. Sitzung am 22. April 1418 eine bedingte Approbation für alle Decrete des Costnitzer Concils, welche den Glauben betreffen und nach den Regeln eines allgemeinen Concils (conciliariter) gefaßt worden seien [1] — eine Approbation, welche sich auf die Decrete der 4. und 5. Sitzung nicht erstreckt. Gerson hat gegen diese Constitution Martin's V freilich protestirt und noch zu Constanz die Schrift „über die Appellation vom römischen Stuhl in Glaubenssachen" verfaßt. Er konnte aus der Geschichte nur das Concil von Pisa und das Absetzungsurtheil des Constanzer Concils über Johannes XXIII und über Benedict XIII für die von ihm behauptete Superiorität anführen. Jedoch diese Berufung hat keine Beweiskraft, weil die Gültigkeit des Pisaner Concils und die Rechtmäßigkeit der genannten beiden Gegenpäpste nicht nur zweifelhaft, sondern ganz unwahrscheinlich ist.

Ebenso bedingt als die Approbation Martin's V ist die von Eugen IV vom Jahre 1446; ja dieser nimmt durch die Einschränkung absque tamen

[1] Cf. *Mansi* T. 27, 1201: Quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materia fidei per praesens s. concilium generale Constantiense conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat et nunquam contravenire quoquo modo: ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo.

praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae sedis apostolicae die genannten Decrete noch deutlicher aus. Eine förmliche Verurtheilung der Decrete durch die Päpste erfolgte jedoch nicht; sie wollten dem Ansehen des Constanzer Concils, welches die Beseitigung des Schismas wirklich erreicht, nicht direct entgegentreten, um nicht den kirchlichen Frieden von neuem zu gefährden oder zu untergraben. Auch war die Strömung für die Superiorität des Concils damals noch eine überaus mächtige, und die Masse des christlichen Volkes über die Rechtmäßigkeit des einen oder anderen Papstes während des Schismas so unklar und unsicher, daß die Verwirrung durch eine förmliche Verwerfung der Decrete, denen man die Ueberwindung des Schismas zuschrieb, eine noch größere geworden wäre.

4. Einzelne Stimmen gingen in der damaligen Zeit noch weiter als die genannten Decrete der fünften Sitzung zu Constanz. Sie waren das Echo von den Irrthümern des Marsilius, Occam und Wiclef und ließen sich in Schriften vernehmen, wie in dem Tractatus de modis uniendi ac reformandi ecclesiam in Concilio universali, in der De difficultate reformationis und in den Monita de necessitate reformationis ecclesiae in capite et membris [1]. Dieselben sind in den Jahren 1410 bis 1414 von ungenannten Autoren verfaßt worden. In der ersteren besonders wird die unsichtbare allgemeine Kirche, welche Christum selbst zum Haupte hat, von der sichtbaren apostolischen mit dem sichtbaren Oberhaupte, dem Papste, in der Weise unterschieden, daß die letztere auch irren und in Folge von Häresie und Schisma aufhören könne. Der Papst wird nicht nur für absetzbar wegen Häresie und anderer Verbrechen erklärt, sondern die Rechte des Primats sollen nicht einmal von Gott herrühren, vielmehr durch Betrug und Usurpation nach und nach entstanden sein. Den Fürsten, namentlich dem deutschen Kaiser, wird das Recht der Berufung eines allgemeinen Concils zuerkannt, und ihnen die Anwendung jeglichen Mittels bis zum Eidbruch gestattet, um nur die Einheit der Kirche wieder zu Stande zu bringen und das Wohl derselben zu fördern.

Freilich waren diese Stimmen damals noch vereinzelte, auch nicht die vorherrschenden zu Constanz, aber sie beweisen doch, welche große Verwirrung in den Ideen über die Kirche durch das Schisma schon angerichtet war.

5. Recht eclatant trat die antipäpstliche Richtung und Superioritätssucht des allgemeinen Concils unter den Mitgliedern der Synode von Basel hervor, von Martin V im Jahre 1431 und dann in demselben Jahre auch von Eugen IV als allgemeine berufen, nach der ersten Sitzung im Dezember desselben Jahres aufgelöst und nach Bologna verlegt, trotzdem in Basel fort-

---

[1] Von der Hardt hat sie in dem Werke Conc. Const. T. 1. pars 5. p. 68—142, p. 255 sqq. als solche des d'Ailly und Gerson abdrucken lassen. Der Inhalt steht aber mit dem der ächten Schriften dieser Theologen im offenbarsten Widerspruch. Vgl. darüber Schwab, Gerson S. 470 ff. — S. 483 ff. ebend. ist der Beweis bis zur Evidenz geführt, daß der Verfasser das Tractatus de modis uniendi etc. weder Gerson, noch überhaupt ein Franzose sein kann, sondern höchst wahrscheinlich ein Italiener, der Professor Andreas von Randuf, sei. Dagegen wird als Verfasser der anderen Schrift „De difficultate reformationis“ a. a. O. S. 488 f. der Geschichtschreiber Theodorich von Niem nachgewiesen, welcher mit dem vorhergenannten Andreas von Randuf befreundet war.

gesetzt und dann wieder von Eugen IV anerkannt, später durch die Bulle vom 1. October 1437 nochmals aufgehoben und definitiv nach Florenz verlegt. Nichtsdestoweniger setzten die Mitglieder ihre Sitzungen fort, maßten sich die oberste Regierungsgewalt in der Kirche an, schrieben Ablässe aus, erklärten den Papst Eugen für excommunicirt und abgesetzt.

6. Auch Nicolaus von Cusa[1], der nachmalige Cardinal und große Gelehrte, stand beim Beginne des Concils zu Basel mitten in der Strömung der Zeit, wurde jedoch durch die Uebergriffe des Concils und durch die heraufbeschworenen Gefahren eines neuen Schismas eines Besseren belehrt. Von dem erstgenannten Standpunkte aus hat er sein Werk: drei Bücher De concordantia catholica geschrieben und gerade in Basel vollendet. In demselben wird schon die bei den späteren Gallikanern oft wiederkehrende Unterscheidung zwischen Papst und apostolischem Stuhle in dem Sinne gemacht, daß, wenn auch einzelne Päpste vom Glauben abgewichen seien, der apostolische Stuhl (d. i. die Kirche Roms) dennoch unversehrt geblieben sei — eine Ansicht, welche die unversehrte Rechtgläubigkeit der Kirche zu Rom nicht vom Nachfolger Petri, der Verheißung Christi gemäß, herleitet, sondern zur Quelle für die Rechtgläubigkeit des Papstes macht[2]. Die Unfehlbarkeit der Kirche wird in einer unzutreffenden Weise nach der Zahl der Zeugen für eine Lehre, nach dem Grade der Allgemeinheit für ihre Annahme bestimmt, so daß die allgemeine Aussprache einer Lehre in dem römischen Patriarchatsprengel, d. h. in der ganzen occidentalischen Kirche den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, und erst die ganz allgemeine Aussprache derselben von der ganzen Kirche die absolute Unfehlbarkeit begründen soll[3]. Nach dieser Rechnung wird dem Oberhaupte der Kirche für feierliche Lehrentscheidungen an und für sich keine Unfehlbarkeit zuerkannt. Nur in Gemeinschaft mit einem Concil, wenigstens seines Patriarchates, soll er Glaubensdecrete aufstellen können[4]. Die Appellation eines von einer Synode abgesetzten Bischofs an den Papst, welche das Concil von Sardika als rechtsgültig aufgestellt hatte, erklärte der Cusaner dahin, daß unter Papst die mit ihm verbundene Synode des römischen Patriarchates zu verstehen sei[5].

Seine eigenthümliche Auffassung von der Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen brachte es mit sich, daß er Einstimmigkeit der Concilsmitglieder als Kriterium verlangte, weil nur dadurch die Allgemeinheit oder der Ausspruch der universalen Kirche zu Stande komme[6]. Die gesetzgebende Gewalt des Papstes mußte dem Gesagten zufolge ebenfalls eingeschränkt werden; die verpflichtende Kraft soll sich für die Disciplinargesetze des Papstes erst dann ergeben, wenn zu der Promulgation auch die Acceptation von Seiten der universalen Kirche hinzugetreten ist[7]. Damit hörte nicht nur die gesetzgebende Gewalt des Papstes, sondern auch die der Kirche überhaupt auf.

---

[1] Siehe oben S. 98. [2] L. c. l. 1. c. 14

[3] L. c. c. 17: Sed istae veritates gradationem habent: quoniam prior est infallibilis et fuit et erit semper. Secunda est hodie infallibilis eo respectu, quia universalis ecclesia quasi totaliter sub patriarchatum Romanum est redacta; deinde consideratione sedium patriarchalium, tunc etiam est verior fides semper sub patriarchatu Romano etc.

[4] L. c. l. 2. c. 7. [5] Ib. c. 15. [6] Ib. c. 4. [7] Ib. c. 11. 12.

Trotz alldem soll der Papst das Haupt der Kirche bleiben und dennoch wieder von einem allgemeinen Concil, als der höheren Instanz, abgeurtheilt werden können, obwohl nur dann, wie der Cusaner behauptet, wenn er vom Glauben abgefallen ist[1]. Daneben kommt auch wieder der Satz vor, daß alle Apostel dem Petrus an Macht gleich gewesen seien[2]. Bei diesen Irrthümern blieb aber der Cusaner nicht, verließ vielmehr Basel 1437, als das Concil sich im Schisma verhärtete, wurde Cardinal und ein eifriger Vertheidiger der Rechte des Papstes und retractirte seine früheren Ansichten über den Primat in einem Briefe, den er 1442 vom Frankfurter Reichstag aus an den Gesandten des Königs von Castilien, Roderich von Trevino, schrieb. Hier fällt er aber fast in das entgegengesetzte Extrem, verkennt die von Christo in den zwölf Aposteln angeordnete bischöfliche Gewalt als wesentlich für die Kirche, vergleicht statt Christum den Herrn — den Petrus in der übernatürlichen kirchlichen Ordnung mit Adam in der natürlichen, indem er den Petrus nicht etwa bloß als das Haupt der Kirche und als den Felsen, auf welchem die Kirche gebaut ist, betrachtet, sondern als den Kern der sichtbaren Kirche, aus welchem sich diese entfaltet hat, so daß die einzelnen Nachfolger und die Gesammtheit der Nachfolger dem Petrus noch nicht gleichkommen. Noch viel weniger wird dem allgemeinen Concil die Macht zu einer richterlichen Verurtheilung des Papstes zuerkannt, wohl aber für den möglichen Fall einer schlechten Regierung von Seiten des Papstes die Subtraction der Obedienz von Seiten der Gläubigen als der rechtmäßige Weg bezeichnet[3].

Neben Nicolaus von Cusa war es besonders der spanische Dominikaner und Cardinal Torquemada, welcher um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Vertheidigung der Primatialrechte führte. Jedoch seiner soll im Folgenden gedacht werden.

7. In den großen Wirrwarr der Meinungen und Ansichten über den Primat bei den verschiedenen Theologen und Parteien in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts leuchtete wie ein heller Stern das Decret der allgemeinen Synode von Florenz (1439) hinein; die den Himmel verdüsternden Nebel schwanden allmählich oder verdichteten sich zu einzelnen Wolken, und der Lichtglanz jenes Sternes ward immer heller und heller und beherrschte bald wieder den ganzen Horizont. Zu Florenz standen die Differenzpunkte mit den schismatischen Griechen, die bei dem Hereinbrechen der Türken Wiedervereinigung mit dem Occident wünschten, auf der Tagesordnung. Neben den Fragen über den Ausgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn, über den Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der heiligen Eucharistie, über die Fürbitte für die Verstorbenen mußte auch die über den Primat des römischen Bischofs besprochen und eine darauf bezügliche Definition gegeben werden. Sie lautet am Schlusse des Symbolums der Synode: Item definimus sanctam Apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere Primatum et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri

---

[1] Ib. c. 17.

[2] Ib. c. 13: Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales.

[3] Vgl. Scharpff, Nik. v. Cusa S. 79 ff.

principis Apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium Christianorum Patrem ac Doctorem existere; ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse: quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus tenetur [1].

§ 118.

Die Lehre der Theologen aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts über den Primat.

Mit der Beilegung des Schismas und den Decreten des Concils von Florenz ergab sich in der Kirche eine allmähliche Klärung der Glaubenslehren über den Primat, nachdem die Veranlassungen, welche diese getrübt und verdunkelt hatten, beseitigt waren.

A. Das bedeutendste und umfassendste theologische Werk aus der nun folgenden Zeit ist die Summa de ecclesia des schon oft genannten Cardinals Johannes de Torquemada (geb. 1388 zu Valladolid), der zu Costnitz, Basel und Florenz vielfach als päpstlicher Theologe an den Verhandlungen Theil genommen. Als Frucht dieser Wirksamkeit und langjähriger Studien erschien nun von ihm um 1450 das genannte Werk; das zweite Buch desselben enthält die Lehre über den Primat.

1. Für die Zweckmäßigkeit und für eine gewisse Nothwendigkeit eines einzigen Oberhauptes der ganzen sichtbaren Kirche lassen sich schon manche rationelle Gründe anführen. Ebenso wie es in der Kirche und unter den Vorgesetzten derselben viele Grade und Rangstufen geben muß, ebenso nothwendig ist es, daß sie alle in eine Spitze auslaufen und sämmtlich ein Haupt haben. Die monarchische Verfassung ist die vollkommenste. Wie dieselbe im Himmel herrscht, so muß auch das Abbild des himmlischen Jerusalem, die Kirche Gottes auf Erden, ein Haupt besitzen [2]. Der eigentliche Grund für den Primat ist aber die Anordnung Christi. Wenn auch die staatliche Ordnung im Menschengeschlechte bei einer Vielheit von coordinirten Staaten bestehen kann, so verlangt doch das übernatürliche Reich Gottes die Einheit des

---

[1] In der Schrift: Der Papst und das Concil von „Janus" (1869) S. 347 wird das Wort etiam unrichtig für eine Fälschung ausgegeben. Im Gegentheil hat sich die Partikel in mehreren Codices als echt erwiesen. Das Symbolum ist wahrscheinlich zuerst lateinisch abgefaßt worden. Die griechische Uebersetzung des quemadmodum etiam = καθ' ὃν τρόπον καί besagt ganz dasselbe. Und selbst wenn ursprünglich et gesetzt worden wäre, würde kein wesentlich anderer Sinn herauskommen. In diesem Falle würde mit dem quemadmodum eine nähere Bestimmung des Inhalts der Primatialrechte gegeben, „wie sie sowohl in den Concilienbeschlüssen als auch im kanonischen Recht" bestimmt sind; wogegen das etiam das Nachfolgende als Grund für die Rechte einführt. Das Wort etiam findet sich auch beim hl. Antonin, seit 1446 Erzbischof von Florenz, der dem Concil als päpstlicher Theologe beiwohnte, in seinem 3. Theile Historialium pag. 172 nach der Baseler Ausgabe vom Jahre 1502, und ebenso beim Cardinal Johannes de Torquemada, Super decreto Unionis etc., Venedig 1561.

[2] L. II, 2.

Glaubens in allen Mitgliedern desselben; und diese Einheit kann nur erhalten werden, wenn alle einem Haupte folgen[1].

2. Die Vollgewalt des Papstes ist eine unmittelbare (immediata) in einem doppelten Sinne: einmal, weil sie von Christo dem Herrn gegründet und dem jedesmaligen Träger unmittelbar von ihm übertragen wird[2]; und dann, weil sie unmittelbar an jeden Christgläubigen mit Ueberspringung der Mittelglieder sich wenden und an ihm sich bethätigen kann. Aus der Unmittelbarkeit im ersteren Sinne ergibt sich ferner, daß keine Macht auf Erden die Vollgewalt des Oberhauptes der Kirche einschränken kann, weder die weltliche Obrigkeit, noch ein allgemeines Concil — auch das letztere nicht, weil es nicht unmittelbar von Gott berufen, noch auch unmittelbar von Gott mit Vollmachten ausgestattet ist[3]. Nicht minder wird durch diese Unmittelbarkeit ein anderer Irrthum zurückgewiesen, der durch die französischen Theologen eine weite Verbreitung gefunden — der Irrthum, als sei die Fülle der Gewalt zunächst der ganzen Kirche übertragen worden, als empfange der Papst sie erst von ihr, als sei der Papst nur der Diener der ganzen Kirche gegenüber. Die Theologen zu Costnitz hatten, in diesem Irrthum befangen, noch genauer gelehrt, daß die Fülle der Gewalt ihrer Quelle, ihrem Endzweck und ihrem Urbilde nach in der ganzen Kirche ruhe und in dem allgemeinen Concile, insofern es die ganze Kirche repräsentirt; daß der Papst diese Gewalt nur verwalte und der ganzen Kirche gegenüber nur eine potestas ministerii sive ministerialis habe. Durch diesen Ausdruck bezeichneten die Scholastiker zwar richtig das Verhältniß des Papstes, der Bischöfe und Priester dem Herrn gegenüber bei der Verkündigung seiner Wahrheit und bei der Ausspendung seiner Gnaden durch die Sacramente. Aber die ganze Kirche ist nicht etwas Höheres ihrem Haupte, dem Papste gegenüber. Torquemada sagt dagegen richtig, daß die Fülle der päpstlichen Gewalt nicht ihrem Urbilde nach in der ganzen Kirche, sondern in Christo und in seinen Anordnungen urbildlich beschlossen sei; daß die ganze Kirche ebensowenig der Endzweck jener Gewalten, dieser vielmehr das ewige Leben aller Christgläubigen sei; daß die Fülle der Gewalt am allerwenigsten der ganzen Kirche als ihrer Trägerin und ihrem Urquell von Christo übergeben worden sei. Die Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) ist ebenso wie die priesterliche Vollmacht (potestas ordinis) nicht dem Collegium der Apostel im allgemeinen, sondern jedem Einzelnen aus ihnen von Christo persönlich übertragen worden, und ebenso die Fülle der Gewalt nur dem Petrus. Dem Nachfolger Petri, nämlich dem römischen Bischofe, wird sie ebenfalls unmittelbar von Christo verliehen und zwar durch die rechtmäßige Wahl, welche somit als eine instrumentale Ursache (causa instrumentalis) für die Uebertragung aufzufassen ist. Nur die einzelnen Personen können die kirchlichen Vollmachten als Organe Christi verwalten; nur sie können die heiligen Sacramente spenden und sind für diese Verwaltung verantwortlich vor Gott. Freilich, die Baseler Theologen gingen so weit, daß sie auch die Administration

---

[1] Ib. c. 4. [2] C. 38.

[3] C. 41: Demonstrato quod potestas sive pontificatus papalis a solo Deo sit institutus, facile est intelligere, quod a nullo puro homine nec a toto mundo possit restringi aut ampliari, sed a solo Deo.

der heiligen Sacramente und die Ausübung der Regierungsgewalt, inclusive die Ertheilung von Ablässen, als eine Sache des allgemeinen Concils nicht bloß ausgaben, sondern auch handhabten[1]. Alle Collegien, welche den Papst oder Bischof umgeben, haben jedoch nach den dogmatischen Grundsätzen der Kirche nur eine berathende, keine entscheidende Stimme und können die kirchliche Jurisdictionsgewalt nur dann ausüben, wenn sie ihnen von den Bischöfen in ihren Diöcesen und innerhalb ihres Bereichs oder von dem Papst übertragen worden ist. Die Fülle der Gewalt ruhet überhaupt nur in Einem, in Petrus und dessen Nachfolger, und sie kann nicht zugleich in einem Zweiten neben ihm ruhen.

Die Pariser Theologen beriefen sich unter anderem auf den hl. Augustin, der bei der Interpretation der Stelle Matth. 16, 18 in Petrus den Repräsentanten der Kirche erblicke, weil Petrus eben als Repräsentant der ganzen Kirche die Schlüsselgewalt erhalten habe. Aber diese Berufung nützte ihnen nicht. Man sagt freilich oft in ähnlichen Sätzen: die Kirche lehrt dieß; die Kirche hat die Macht, zu binden und zu lösen; die Kiche hat den Auftrag von Christo erhalten. Aber man setzt dann die ganze Kirche für einen Theil, nämlich für die Bischöfe und Priester[2]. Petrus repräsentirte also da, als er die Schlüsselgewalt vom Herrn erhielt, in der That die Kirche, in welcher seine Gewalt fortleben und für deren Glieder er sie ausüben sollte; aber er repräsentirte zunächst seine Nachfolger, die römischen Bischöfe, sodann auch die Bischöfe und Priester insgesammt[3]. Diese Repräsentation der Kirche sah sich der hl. Augustin den Donatisten gegenüber hervorzuheben ganz besonders veranlaßt, weil sie behaupteten, daß in der katholischen Kirche die Schlüsselgewalt nicht mehr vorhanden sei.

Wenn man auf die Fülle der Gewalt sieht, so hat nicht etwa die ganze Kirche mehr Macht als der Papst, weil das Ganze, wie die Gallikaner sagten, mehr sei als der Theil. Auf geistige Verhältnisse ist das der Quantität überhaupt nicht anzuwenden. Christus ist auch das unsichtbare Haupt der Kirche, aber er hat mehr Macht als die übrige Kirche; ähnlich hat auch sein sichtbarer Stellvertreter mehr Gewalt als die ganze Kirche, weil er als solcher eben nicht ein Theil der Kirche ist, sondern die ganze Kirche in sich faßt[4]. — Freilich ist der Papst durch die Taufe ein Sohn der Kirche geworden, welche durch den Spender des Sacraments die instrumentale Ursache zur Wiedergeburt setzte; aber daneben ist er auch der Vater aller Gläubigen, ähnlich wie Christus der Sohn seiner Mutter, der allerseligsten Jungfrau, und doch zugleich ihr Schöpfer, Herr und Erlöser war[5].

Aus der Stelle bei Matth. 18, 17 können die Gallikaner nicht folgern, daß der Kirche im Ganzen und Großen die höchste Instanz und zwar noch

---

[1] C. 71: Praedicta potestas clavium nec subjective nec formaliter nec radicaliter nec fundamentaliter, ut omnibus verbis utamur adversariorum, potest esse in ecclesia universali nec in universitate clericorum aut collegio sacerdotum, in quodam subjecto communi.

[2] C. 72. [3] C. 75.

[4] C. 83: Quoniam in ratione potestatis est magis dicendus papa tota ecclesia virtualiter cum in eo solo sit totalis et plenitudo totius potestatis ecclesiasticae.

[5] C. 86.

über dem Papste zuerkannt werde; es sind eben die Vorsteher der Kirche gemeint, denen das Aergerniß angezeigt werden soll. Ein allgemeines Concil hat der Herr a. a. O. nicht im Sinne gehabt, weil er die allgemeinen Concilien weder angeordnet noch auch mit der höchsten Autorität ausgestattet hat[1].

3. Unvergänglichkeit kommt dem Primate wie der Kirche zu, nicht als wäre diesen Institutionen von Christo eine innere Kraft verliehen, die in ihnen wohnte, sondern Christus erhält beide durch einen besonderen übernatürlichen Beistand, indem er die Träger und Repräsentanten derselben in der Vereinigung mit sich durch Glauben, Hoffnung und Liebe bewahrt[2].

4. Den Inhalt der Primatialgewalt legt Turrecremata in einem besonderen Kapitel nach seinen wichtigsten Bestandtheilen auseinander, nachdem vorher die Gewalt der Kirche im Verhältniß zu der des Gottmenschen als eine potestas ministerii sive ministerialis sowohl rücksichtlich des Lehr= als des Priesteramtes erklärt worden ist. Die Scholastiker unterschieden nämlich, wie in der Lehre von den Sacramenten noch deutlicher gezeigt werden soll, eine potestas auctoritatis, die nur Gott eignet, eine potestas excellentiae des Gottmenschen, an welcher auch seine menschliche Natur Theil nahm, und eine potestas ministerii, welche den Aposteln von Christo übertragen worden ist. Danach kommt es weder dem Papste noch den Bischöfen zu, neue Glaubenswahrheiten zu offenbaren oder neue Sacramente einzusetzen; wohl aber sind die Apostel und ihre Nachfolger Diener des Wortes Gottes, haben es zu predigen, zu erhalten und zu erklären; und ebenso sind sie Verwalter der Geheimnisse Gottes, d. i. der Sacramente, welche Christus eingesetzt hat. Dieselben Grenzen hat auch die Fülle der kirchlichen Gewalt, welche dem Petrus und seinen Nachfolgern übergeben worden ist; sie ist nur eine potestas ministerii. Die Furcht, daß das unfehlbare Lehramt des Papstes über Nacht neue Offenbarungen Gottes der Welt als Object des pflichtmäßigen Glaubens verkünden werde, ist also eine ganz grundlose; eine solche Möglichkeit wird von den Feinden der Kirche als Popanz hingestellt. Das Lehramt kann nicht über sich selbst hinausgehen; und daher ist es ganz unnütz, zu untersuchen, was aus einem solchen Hinausgehen sich ergeben würde.

Die Fülle der päpstlichen Jurisdictionsgewalt zeigt sich in den alttestamentlichen Typen, welche wie die Schlagschatten der Wirklichkeit vorangehen, wie in Abel, Noe, Abraham, Melchisedek, Aaron, Moses; sodann in ihrer Ausdehnung über die ganze Erde, in ihrer unbegrenzten Schlüsselgewalt in foro interno, in der Macht, Bischöfe absetzen zu können, in ihrer Superiorität über alle irdischen Gewalten, in ihrer Unmittelbarkeit nach dem einen wie nach dem anderen unter Nro. 2 angegebenen Sinne, in der Vollmacht zu Exemtionen von der bischöflichen Jurisdiction, in der Dispensationsgewalt über alle Kirchengesetze, wie in Sachen des Gelübdes und des Eides, in der Machtvollkommenheit, das Kirchengut in höchster Instanz zu verwalten, die Facultät zur Spendung der Firmung und niederen Weihen an Priester ertheilen, Ablässe ausschreiben zu können, alle kirchlichen Aemter und Würden

---

[1] C. 92: Concilia universalia sunt humana institutione introducta.
[2] C. 78.

auszutheilen und die Kanonisation der Heiligen für die ganze Kirche vorzunehmen [1].

5. Das Verhältniß der Jurisdictionsgewalt des Bischofs zu der des Papstes wird im Gegensatz zu den damals verbreiteten gallikanischen Ansichten nach dem System des sogenannten Papalismus oder Curialismus in der schärfsten Weise durchgeführt. Turrecremata geht davon aus, daß Christus der Herr seiner Kirche die monarchische und damit die vollkommenste Verfassung gegeben hat, und zieht daraus solche Consequenzen für die Ableitung aller kirchlichen Gewalt aus dem Papste, daß sich dieselben schwerlich mit der Lehre der heiligen Schrift und der Tradition in Uebereinstimmung bringen lassen. Freilich bringt er die geschlossenste Einheit der Kirche heraus und führt sie mit eiserner Consequenz durch [2].

Nach ihm sollen die Apostel die potestas ordinis unmittelbar von Christo bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie und bezüglich der Buße erhalten haben. Dagegen soll die Jurisdictionsgewalt (potestas jurisdictionis in foro interno et externo) unmittelbar nur dem Apostel Petrus nach Joh. 21, 15 f. von Christo übertragen worden sein. Alle anderen Aussprüche der heiligen Schrift über den Apostolat der Zwölfe werden dahin erklärt, daß der Herr ihnen nur das Lehramt für die ganze Welt übergeben; die bischöfliche Jurisdictionsgewalt sollen sie unmittelbar nur von Petrus bei der divisio Apostolorum, wenn auch mittelbar von Christo erhalten haben [3]. Die positiven Beweise aus der Tradition sind großentheils aus unechten päpstlichen Decreten entlehnt, und die rationellen Gründe gehen von der monarchischen Verfassung der Kirche aus, kraft welcher sie erst ein Abbild der triumphirenden Kirche wird.

Zugegeben muß zwar werden, daß dem Papste als dem Nachfolger Petri das Oberhirtenamt über alle Bischöfe des Erdkreises zusteht, daß er die Diöcesen errichtet, umgrenzt und ändert, wie es ihm dienlich erscheint, daß er den Bischöfen ihre Untergebenen anweiset, daß er die Bischöfe absetzen kann und von ihnen den Gehorsam gegen ihn wie die Gemeinschaft mit ihm fordern muß und insofern auch ihre Anstellung vollzieht. Alle diese Rechte schließt der Primat nothwendig in sich. Aber darum steht noch nicht fest, daß die Apostel die bischöfliche Jurisdiction nur von Petrus erhalten hätten. Viele Stellen der heiligen Schrift sprechen dagegen, wie Gal. 2, 6 ff., 2 Kor. 10, 13, namentlich Apg. 20, 28: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat.“ Ebenfalls geht aus den Pastoralbriefen hervor, daß der Apostel Paulus den Timotheus wie auch den Titus zu Bischöfen geweiht und als solche angestellt hat, ohne daß dieß als eine mittelbare Anordnung des hl. Petrus irgendwie angedeutet würde. Diesen und ähnlichen Stellen gegenüber gibt Turrecremata Ausnahmen zu, weil Gott ausnahmsweise in der apostolischen Zeit einzelnen unmittelbar die Jurisdictionsgewalt übertragen habe, denjenigen nämlich,

---

[1] C. 52. [2] C. 55.

[3] C. 32: Ergo videtur quod propter hoc quod ab ipso Petro facti sunt omnes alii episcopi mediate vel immediate, et ipse solus a Christo, ideo vere dictum sit a s. Anacleto, quod ab ipso Petro post Christum coepit pontificalis ordo.

welche die Apostel auf die Inspiration des heiligen Geistes hin zu Bischöfen oder Priestern geweiht hätten. Ja er gibt zu, daß die von den Aposteln so eingesetzten Bischöfe auch Nachfolger hätten einsetzen und consecriren können[1]. Daß aber die Kirche sogleich mit den Ausnahmen begonnen habe, ist um so mehr unwahrscheinlich, als für die von ihm aufgestellte Regel der vollständigen Derivation des bischöflichen Amtes aus dem Primate keine hinreichenden Beweise aus der heiligen Schrift angeführt werden.

Nicht minder wird nach der vorgelegten Theorie des Turrecremata der Episkopat als wesentliches Glied in der kirchlichen Hierarchie wenigstens gefährdet. Er gibt zwar die Nothwendigkeit zu, daß von dem Papste auch andere Prälaten, Beamte, Würdenträger und Bischöfe ernannt würden[2]. Aber die wesentliche Bedeutung des Episkopats für die Kirche erhellet so noch nicht. Besser zeigt diese die andere Theorie, nach welcher Christus der Herr selbst seine Apostel nicht nur mit der potestas ordinis, welche allen Priestern gemeinsam ist, und mit der bischöflichen Weihegewalt (der höheren potestas ordinis) wie mit dem Lehramte, sondern auch mit der potestas jurisdictionis für die ganze Welt ausgestattet habe, so jedoch, daß sie in Unterordnung unter Petrus blieben, und die Eintheilung der Diöcesen d. i. die Anweisung der Materie für die bischöfliche Jurisdiction nur vom hl. Petrus und seinen Nachfolgern, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, ausgehen konnte. Dann erscheint der Episkopat zwar in Unterordnung unter den Primat, aber doch als eine wesentliche und von Christo unabänderlich bestimmte Einrichtung seiner Kirche. Das hebt der hl. Thomas viel deutlicher hervor, wenn er daran erinnert, daß eine Mittelstufe zwischen dem Hohepriester- und dem levitischen Priesterthum im A. B. nicht vorhanden gewesen, daß aber für die christliche Hierarchie eine solche zwischen Papst und Priester von Christo gewollt und angeordnet sei, weil seine Kirche nicht etwa eine einzelne Nation, sondern alle Nationen der Erde in sich aufnehmen und unter den einzelnen Nationen von selbständigen Kirchenfürsten vertreten werden solle, die aber bei ihrer Selbständigkeit in der nothwendigen Unterordnung unter den Papst bleiben müßten[3].

Eine solche Abhängigkeit der Bischöfe in der Ausübung und in dem Gebrauche der Jurisdictionsgewalt genügt dem Turrecremata aber noch nicht; er will auch eine Derivation der beschöflichen Gewalt ihrer Substanz nach aus dem Primate[4]. Die Jurisdictionsgewalt der einzelnen Bischöfe ist somit nach ihm vollständig ex jure ecclesiastico und ihrem Ursprunge oder ihrer Quelle nach keine unmittelbar, sondern nur mittelbar von Christo verliehene. Die bischöfliche Consecration würde nach dieser Ansicht nur eine potestas

---

[1] C. 63: Secundo modo a Spiritu sancto a quo inspirati apostoli in primitiva ecclesia per dioeceses episcopos, per parochias presbyteros posuerunt ut ab illis primis vere et proprie episcopatus et rectoriae continuatae fuerunt ad succedentes in illis.

[2] C. 68. [3] Cf. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 24. q. 3.

[4] Summa de eccl. II, 55: Tanta firmitate veritatis stabilita videtur conclusio praefata dicens, quod omnium aliorum praelatorum ecclesiae jurisdictionis auctoritas non modo quoad executionem et usum, ut volunt aliqui . . . . . sed etiam quoad substantiam potestatis a Romano pontifice mediate vel immediate regulariter sit derivata.

ordinis mit Rücksicht auf die Ertheilung der Weihe und Firmung verleihen und zwar so, daß die Träger dieser höheren potestas ordinis gar kein integrirendes Glied in dem kirchlichen Organismus bilden würden. Da ferner die Jurisdiction nach ihm bloß durch die Uebertragung von Seiten des Papstes gegeben werden soll, so könnte sie möglicher Weise auch jedem beliebigen Priester verliehen werden. Dagegen würde nach der anderen Ansicht die bischöfliche Consecration zugleich auch die habituelle Vollmacht zur potestas jurisdictionis verleihen und zwar so, daß die Anweisung der Materie für die Ausübung derselben durch die Präconisirung von Seiten des Papstes erfolgt; wie dieß in ähnlicher Weise auch bei der Uebertragung der jurisdictio in foro interno an den einfachen Priester stattfindet. Dafür spricht nun wieder nicht der Umstand, daß die bischöfliche Jurisdictionsgewalt im Mittelalter mitunter niederen Klerikern, wenn sie zu Bischöfen gewählt waren, vom Papste übertragen worden ist. Allein der Umstand kann auch daraus erklärt werden, daß dem Papste in jedem Falle die außerordentliche Uebertragung der jurisdictio in foro externo an Legaten, Nuntien und andere beliebige Stellvertreter zusteht, weil sie mit der Fülle der Gewalt für die ganze Kirche gegeben ist; oder es kann dieß daraus erklärt werden, daß ähnlich wie die Wahl des römischen Bischofs durch die Cardinäle, so auch die Präconisation der Bischöfe durch den Papst die instrumentale Ursache für die unmittelbare Uebertragung der Jurisdiction an den Präconisirten durch Gott sei. Dagegen würde der ordentliche Weg sein, daß die bischöfliche Jurisdiction den Bischöfen unmittelbar von Christo, zunächst ihrem Grunde nach durch die Consecration, und dann actuell durch die päpstliche Präconisirung als causa instrumentalis verliehen wird. Wenn wir den letzten Ausdruck an diesem Orte wählen, so bezeichnen wir damit auch die so übertragene jurisdictio episcopalis als eine de jure divino. Das Vaticanum hat die Frage nicht zu Gunsten der Ansicht des Turrecremata, sondern zu Gunsten der anderen Lehre entschieden und die bischöfliche Gewalt eine potestas ordinaria et immediata genannt[1].

6. Aus der Fülle der Gewalt ergibt sich für den Papst von selbst, daß er von keinem menschlichen Richter gerichtet werden kann. Wegen Häresie oder Glaubensverläugnung haben die allgemeinen Concilien zuweilen über den Papst zu Gericht gesessen, wie das 6. allgemeine über den Papst Honorius als fautor haeresis. Allein Turrecremata meint, daß ein Papst durch den Abfall vom Glauben schon eo ipso aus der Kirche austräte und sein Amt verliere, ohne daß er erst vom Concil abgeurtheilt werden müsse[2].

---

[1] Unter den späteren Theologen ist der Jesuitengeneral Lainez auf dem Concil zu Trient und der Theologe Salmeron in der Schrift: Doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione für die Ansicht des Turrecremata eingetreten. Andries hat die letztere Schrift Mainz 1871 von neuem edirt und ihr auffallender Weise das Decret des C. Vatic. S. 4. c. 3. vorangedruckt, welches gegen Salmeron spricht, wenn man dem Worte immediata die doppelte, im Texte angegebene Bedeutung beilegen muß. Es heißt nämlich in demselben: Tantum abestut Summi Pontificis potestas officiat ordinariae et immediatae illi Episcopali jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos pascunt et regunt.

[2] C. 102.

Im Uebrigen unterliegt der Papst nicht dem Urtheil der Kirche. Und wenn diese das Unglück hat, von einem schlechten Papste regiert zu werden: so sind andere Mittel zur Besserung desselben anzuwenden, wie brüderliche Zurechtweisung, Fürbitte, passiver Widerstand gegen etwaige verkehrte Verordnungen oder gegen simonistische Handlungen, auch Berufung eines allgemeinen Concils von Seiten der Cardinäle zur Berathschlagung besonderer Mittel, zuletzt geduldige Annahme der Strafgerichte Gottes [1].

7. Die Unfehlbarkeit oder das unfehlbare Lehramt des Papstes konnte von einem so eminent päpstlichen Theologen wie Turrecremata nicht übergangen werden, und doch hat er dieselbe noch nicht in ihrer ganzen Reinheit aufgefaßt. Wohl führt er die verschiedenen Beweismomente für diese Glaubenswahrheit aus Matth. 16, 18 und Luk. 22, 32 und aus den Zeugnissen der Tradition weitläufig und gründlich aus und legt mit großer Klarheit die Gründe der ratio theologica für dieselbe auseinander, indem er in dem unfehlbaren Lehramt die nothwendige Ergänzung des Oberhirtenamts Petri und eine unerläßliche Bedingung für die Einheit der Kirche sieht [2]. Denn einerseits sollen die Christen durch den wahren Glauben selig werden und bedürfen daher vor allem einer Leitung durch eine unfehlbare Autorität, um zum wahren Glauben zu gelangen; und andererseits ist eine solche Autorität auch nöthig, um die Einheit im Glauben und die Einheit der Kirche aufrecht zu erhalten [3]. Zu letzterem Zwecke muß mit dem unfehlbaren Lehramte auch die gesetzgebende und verpflichtende Autorität verbunden sein, wodurch alle Christen zu dem Einen wahren Glauben und zum Bekenntniß desselben verpflichtet werden [4].

Auch beschränkt er in richtiger Weise die Unfehlbarkeit kraft eines besonderen Beistandes des heiligen Geistes auf die lehramtlichen Erklärungen des Papstes (de sede sua) über den Glauben und gibt dabei zu, daß der Papst privatim auch im Glauben irren könne [5]. Den lehramtlichen Aussprüchen gehe gewöhnlich, wenn auch nicht gerade nothwendig, eine Zuratheziehung des Cardinalscollegiums oder anderer Theologen voran [6].

Nur dadurch bringt er seinerseits eine Unklarheit in seine Auffassung von dem unfehlbaren Lehramte, daß er die Möglichkeit des Irrens auch bei Glaubensentscheidungen mit Rücksicht auf den freien Willen des Papstes zugibt und nun meint, daß auch mit dem Wirklichwerden eines solchen Irrens die Unfehlbarkeit des Papstes nicht aufgehoben werde, weil ein solcher Papst eben durch die Häresie sein Amt und die Gemeinschaft mit der Kirche verliere und daher den häretischen Ausspruch schon nicht mehr als Papst thue [7].

---

[1] C. 106. [2] C. 110. [3] C. 107.

[4] Ib.: Alio modo potest accipi declarare cum aliqua auctoritate, sic sc. quod declaratio debeat pro vera teneri, vel opinari ita quod non liceat oppositum tenere vel opinari. Et isto modo potestas sive auctoritas declarandi praedicta dubia est solum apud summum pontificem simpliciter.

[5] C. 112: Quia assistentia Spiritus sancti promissa a Christo non respicit personam papae, sed officium sive sedem, et ideo cum opinari sit personae, judicare vero sit officii: licet esset possibile papam male opinari, errare tamen sententiando in judicio de his quae sunt fidei non est possibile stante divina promissione.

[6] Ib. p. 258 ed. Ven.

[7] Ib. p. 259: Nobis autem aliter videtur dicendum: videlicet quod ratio illa

Richtiger hätte er jene Möglichkeit als eine denkbare zugeben können, aber sie als eine physische läugnen müssen, weil der heilige Geist die Verwirklichung jener gedachten Möglichkeit nach den Verheißungen Christi nicht mehr bei lehramtlichen Aussprüchen des Papstes eintreten lassen kann. Die Auffassung Turrecremata's würde offenbar die Folgerung zulassen, daß den allgemeinen Concilien eine Revision aller lehramtlichen Decrete des Papstes zustände, ob sie nicht vielleicht häretisch und dann als außerhalb der Kirche erlassene anzusehen wären.

B. Der hl. Antonin, Erzbischof von Florenz und Zeitgenosse des genannten Cardinals Turrecremata, stimmt mit diesem in der Erklärung des unfehlbaren Lehramts insofern überein, als er die Unfehlbarkeit ausdrücklich nur auf das Lehramt in Glaubenssachen, aber nicht auf das Richteramt bezieht, weil bei der Ausführung des letzteren das Urtheil von menschlichen und irrthumsfähigen Zeugen abhänge [1], und ebenso den Cathedralentscheidungen die Zuratheziehung der Cardinäle wenigstens gewöhnlich vorhergehen läßt, obwohl die Unfehlbarkeit durch den Beistand des heiligen Geistes verliehen wird [2] und dem Papste nicht als Privatperson zukömmt. Der Papst kann neue Glaubensartikel als nähere Definitionen des vorhandenen Wahrheitschatzes ebenso aufstellen, wie die allgemeinen Concilien in Verbindung mit ihm.

C. Wie alle Scholastiker, so hebt auch Capreolus die Fülle der Gewalt (plenitudo potestatis) als Inhalt des Primats vornehmlich mit Bezug auf die jurisdictio in foro interno et externo hervor. Darin liegt zugleich, daß die Gewalt wohl ihre Grenzen hat, welche die Scholastiker am treffendsten durch den Ausdruck potestas ministerii im Gegensatz zur potestas excellentiae et auctoritatis kennzeichneten [3], aber im Uebrigen für alle vorkommenden Fälle und Bedürfnisse der Kirche die nöthigen Facultäten in sich faßt und so einer Entwicklung bis zum Ende der Tage fähig ist, andererseits auch über alle Christgläubigen und alle Menschen sich erstreckt [4]. Zuletzt liegt

---

non sit ad propositum nostrum, quia si Romanus pontifex efficitur haereticus, consequens judicium quod faceret talis haereticus non esset judicium apostolicae sedis .... quia cum per haeresin cecidisset a praelatione, per consequens auctoritate judicandi privatus esset.

[1] Summa P. 1. tit. 17, 15. — Wollte man hieraus die Folgerung ziehen, daß der Papst aus demselben Grunde auch bei der Kanonisation der Heiligen nicht unfehlbar sei, weil er auf menschliche Zeugnisse fußend den Kanonisationsprozeß entscheide: so wäre dieß unrichtig. Denn einmal handelt es sich bei der Kanonisation um Punkte, welche die Sitten, d. i. die mittelbare Gottesverehrung aller Christen betreffen, sodann in entfernterer Weise um ein Urtheil über das Heroische der Tugendübungen einer Einzelperson, worüber ein ganz sicheres menschliches Urtheil vom Papste gewonnen werden kann, das unter der Assistenz des heiligen Geistes bei einer Function des Lehr- und nicht des Richteramts zu einem unfehlbaren wird.

[2] Ib.: In hujusmodi tam constitutionibus suis et decretis errare non potest, quia regitur a Spiritu sancto .... Et hoc est verum in his quae determinat Papa ut Papa, id est cum consilio cardinalium; nam quod determinaret papa ut privata persona posset errare ut alii homines.

[3] Siehe oben S. 570.

[4] *Capreol.* in Sentt. 4. dist. 5. qu. 1: Unde cum habeat (Papa) plenitudinem potestatis in omni terra et in omni homine eam habet, etiamsi nec parentes nec ipsi se subjiciant. Deus enim subjecit sibi omnem hominem. Unde non facit hoc defectus juris sc. prohibitio superioris unde et de aliis criminibus punit infideles,

in dieser Fülle der Gewalt auch ein Grund für die unversiegbare Lebenskraft, mit welcher die Kirche alle Schwierigkeiten und Hindernisse siegreich überwinden wird, welche auch immer ihr im Laufe der Jahrhunderte begegnen mögen.

D. Fügen wir zu den genannten Theologen, von denen der erste ein Spanier, der zweite ein Italiener, der dritte ein Franzose ist, auch noch einen namhaften deutschen Theologen, dessen Zeugniß für den Primat um so gewichtiger ist, als er sich zu der Schule Occam's bekennt — es ist Gabriel Biel († 1495). In der oben schon besprochenen Controverse über das Verhältniß der bischöflichen Jurisdictionsgewalt zur päpstlichen steht er auf Seiten des Durandus und des Turrecremata, behauptend, daß alle Jurisdictionsgewalt in der Kirche mittelbar oder unmittelbar vom Papst ertheilt werde. Jedoch fügt er hinsichtlich der jurisdictio in foro interno zur Absolution die jedenfalls richtige Bemerkung hinzu, daß diese Gewalt ihrer Substanz nach durch die Priesterweihe ertheilt werde und nur die Materie zur gültigen Absolution angewiesen erhalte durch die Bestimmung der kirchlichen Obern[1].

E. Die Reihe der mittelalterlichen Theologen beschließt der Cardinal Thomas de Vio, von Gaëta, seinem Geburtsorte, Cajetan genannt, und greift mit seiner letzten Wirksamkeit als päpstlicher Legat auf den deutschen Reichstagen noch in die neuere Zeit hinein. Er ist der beste Commentator der Summe des hl. Thomas, einer der ersten Vertheidiger des Primats gegen die namentlich in Frankreich noch fortwuchernden Costnitzer Beschlüsse und gegen die pragmatische Sanction von Bourges (1438) in der Schrift De auctorit. Papae et Concilii, wie nicht minder ein aufrichtiger Bekenner der Unfehlbarkeit des Papstes in allen lehramtlichen Entscheidungen über den Glauben, obwohl derselbe als Privatperson in privaten Aeußerungen Glaubenswidriges vorbringen könne[2]. Den lehramtlichen Entscheidungen des Papstes mit gläubiger Annahme zu folgen, ist Pflicht aller Christgläubigen; irrte er bei solchen, würde er hier nicht vom heiligen Geiste vor Irrthum beschützt — so würde die ganze Kirche in Irrthum und Häresie geführt werden. In der That verpflichtet der Papst sich also selbst durch die genannten lehramtlichen Decrete über den Glauben, und nicht bloß sich selbst, sondern auch alle seine Nachfolger: weil diese Decrete unter dem Beistand des heiligen Geistes und im Namen Christi gegeben werden, um eine Pflicht de jure divino, die des göttlichen Glaubens, näher zu bestimmen[3].

---

sed de isto non, quia Deus prohibet cui coacta servitia non placent. Damit rechtfertigt nämlich der Verfasser den Gebrauch der Kirche, daß sie nicht zur Taufe zwingt.

[1] Expos. Canonis lect. 3: Haec potestas jurisdictionis in sua plenitudine residet in summo pontifice, quae ad totam ecclesiam vertitur, quia ipsius solius est, universaliter instituere rectores et praelatos in ecclesiastica hierarchia, cum ipsi soli dictum sit: Pasce oves meas; ubi Christus non distinxit inter has et illas; sed generaliter omnium curam ei commisit. Ab eo igitur descendit mediate aut immediate omnis ecclesiastica jurisdictio in inferiores praesidentes, quos vocat ad se in partem sollicitudinis, cum ipse vocatus sit in plenitudinem potestatis.

[2] In Summ. 2. 2. qu. 1. a. 10: Et licet, ut in primo proponitur dubio, Papa ut singularis persona possit errare in fide, *ut Papa tamen judicando et diffiniendo* quid tenendum ab ecclesia sit, de fide errare non potest.

[3] Ib.: Talia autem sunt ea, quae sunt fidei, quod sc. Papa non ex sola papatus auctoritate, sed ex papatu, ut substat divinae assistentiae, ad ecclesiae fidem veram

Für den von ihm als möglich angenommenen Fall, daß der Papst als Privatperson in privaten Verhältnissen Irrthümer gegen den Glauben bekenne, erkennt er den Cardinälen die Vollmacht als eine ihnen vom Papst implicite verliehene und als eine potestas ministerialis zu, über den Papst abzuurtheilen und ihn für abgesetzt zu erklären.

F. In gewissen theologischen Kreisen lebten auch die Lehren der Costnitzer und Baseler Theologen noch fort, und ein Vertreter derselben zu Anfang des 16. Jahrhunderts ist Almaïnus, ein Pariser Theolog. Er schrieb um 1512 das Buch De auctoritate ecclesiae [1]. In demselben wird auf Grund solcher Beweise, wie sie oben bei Gerson ausgeführt sind, die unmittelbare Uebertragung des höchsten Lehr- wie Hirtenamtes an ein allgemeines Concil durch Christum den Herrn angenommen, obwohl daneben die unmittelbare Verleihung desselben an den Papst nicht geläugnet wird, sondern festgehalten werden soll [2]. Die Unfehlbarkeit wird dem Papste selbst in den lehramtlichen Entscheidungen nicht zuerkannt, sondern nur dem allgemeinen Concil als der höchsten Autorität in Glaubenssachen und als dem Repräsentanten der ganzen Kirche [3]. Demgemäß kann es nicht mehr auffallend erscheinen, daß die Absetzbarkeit des Papstes von einem allgemeinen Concil nicht nur für den Fall einer privatim gefallenen Aeußerung gegen den Glauben angenommen — das hatten auch orthodoxe Theologen zugegeben —, sondern auch auf viele andere Fälle ausgedehnt wird [4]. Sogar die Prätension des Baseler Concils, mit welcher es Ablässe ausschrieb, wird als eine rechtmäßige proclamirt unter Berufung auf die Lehre aller Pariser Theologen [5], und überhaupt für das allgemeine Concil das Recht in Anspruch genommen, Gesetze über die Handhabung der päpstlichen Gewalt zu geben. Trotzdem soll dem Papste noch die Macht verbleiben, auch seinerseits verpflichtende Gesetze für die Gläubigen zu geben und Dispensationen zu bewilligen [6].

§ 119.

Abschluß der mittelalterlichen Geschichte des Papstthums, das fünfte Laterankoncil (1512).

Mit dem Concil von Florenz war die richtige Strömung in der Entwicklung der Lehre von dem Primate gegen die antipäpstliche, wie sie auf dem Concil zu Costnitz und Basel die Vormacht an sich gerissen hatte, wieder zur Herrschaft gelangt. Auf Eugen IV († 1447) folgte Nikolaus V (1447 bis 1455), der zwar für Deutschland die Beseitigung der Baseler Reformationsdecrete durch das Aschaffenburger Concordat (1448) erlangte, aber die Aufhebung der in Frankreich seit 1438 auf dem Reichstage zu Bourges an-

---

docendam diffinit judicialiter in materia fidei excedens se ipsum: et propterea determinat non respectu horum, sed simpliciter et irrevocabiliter, ac ligat se et alios.

[1] Gedruckt in Gersonis Opera Paris. 1606 T. I, 705 sqq.

[2] L. c. c. 7. [3] L. c. c. 10. [4] C. 12.

[5] De potestate eccl. et. laicali (abgedruckt a. a. O. p. 751 sqq.) p. 819.

[6] L. c. p. 796.

genommenen pragmatischen Sanction[1] nicht erreichen konnte. Die nun folgenden Päpste Calixt III, Pius II, Paul III suchten vergeblich die Türkengefahr von Europa abzuwenden. Da begann mit Sixtus IV (1471—1484) eine, wenn auch nur kurze, doch schmachvolle Reihe schlechter Päpste, die den apostolischen Stuhl und die höchste Würde in der Christenheit durch Unsittlichkeit und Buhlerei befleckt haben. Es war nicht umsonst gewesen, daß Torquemada schon im voraus[2] den Christgläubigen die Mittel angegeben hatte, welche sie schlechten Päpsten gegenüber in Anwendung bringen sollten. Nicht umsonst hatte er gesagt, daß schlechte Päpste zur Strafe für die Sünden der Christenheit dienten. Gewiß im Cardinalscollegium, welches nicht nur einmal, sondern wiederholt eine solche Wahl vornehmen konnte, wie die des Innocenz VIII (1484—1492) und die des Alexander VI (1492—1503), die schon vorher in dem übelsten Rufe standen, muß die Unsittlichkeit herrschend, und in der Christenheit wie im Klerus, der in den meisten Ländern in zu großer Zahl vorhanden war, in einzelnen durch seine Macht fast das ganze öffentliche Leben beherrschte und einen übermäßigen Reichthum erlangt hatte, muß es ebenso schlecht um die Sittlichkeit bestellt gewesen sein, wenn Gott die Christenheit mit solchen Oberhirten bestrafte. Der beim ersten Auflodern der sogenannten Reformation massenweise an die abtrünnig gewordenen Luther und Zwingli sich anschließende Klerus beweist die erwähnte Voraussetzung nur zu sehr, wenn auch in einzelnen Ländern, namentlich in Spanien, der katholische Geist mächtig die Schwingen erhob und das ganze Volk zu großartigen Manifestationen des Glaubens begeisterte. Nur Eines konnte weder in den theologischen Schulen, noch auch bei dem ganzen katholischen Volke, wenigstens bei den treu Gebliebenen in allen Ländern, auch nur um das geringste getrübt oder verwischt werden — der lebendige Glaube an den von Christo gegründeten und im römischen Bischof sich fortpflanzenden Primat, und die Einsicht in die Nothwendigkeit desselben zur Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, wie die Begeisterung für die erhabenste und göttliche Institution auf Erden. Und daß das katholische Volk in diesem Glauben nicht wankend wurde, als es die Verwüstung im Heiligthum Gottes sah, angerichtet durch die, welchen Gott die Oberleitung auf dem Wege zum Himmel anvertraut hatte — das ist ein neuer Beweis für die Wahrheit dieses Glaubens. Portae inferi non praevalebunt adversus eam.

Das düstere Bild, welches Rom zu Ende des 15. Jahrhunderts bot, kündigte furchtbare Gewitter und schreckliche Verwüstungen an. Aber auch in vielen anderen Hinsichten ging die damalige Zeit schwanger und kreißte schon vor Geburtswehen, die großartige Veränderungen und Umgestaltungen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens vorbedeuteten. Die Erfindung der Buchdruckerkunst, das Hineindringen der alten klassischen Bildung durch die aus Constantinopel vertriebenen Griechen in Italien und in die übrigen Länder des Occidents, die Entdeckung neuer Welten, das Aufblühen der exacten Wissenschaften — alles dieses erfüllte die Welt mit dem Gedanken, daß eine neue Periode der Geschichte im Anzuge sei, und daß in den bevorstehenden

---

[1] Cf. *Raynald.* ad annum 1438. — *Palma,* prael. Tom. III, 166 sqq.
[2] Siehe oben S. 574.

Umwälzungen manches morsch Gewordene erneuert oder in den Schmelztigel geworfen werden müsse.

Einen verkehrten Weg schlugen die Cardinäle ein, welche im Einverständnisse mit Kaiser Maximilian und König Ludwig XII und gegen Papst Julius II auf den 5. November 1511 ein allgemeines Concil nach Pisa ausschrieben und bis zur Absetzung des Papstes vorgingen. Dagegen berief Papst Julius II, nachdem er die zu Pisa Versammelten auseinander getrieben, das fünfte Lateranconcil 1512, welches zunächst die Beschlüsse der Pisaner Synode cassirte. Außer dem oben[1] erwähnten Decrete über die Natur der menschlichen Seele brachte das Concil nur noch die Aufhebung der pragmatischen Sanction für Frankreich und die Genehmigung des Concordats zwischen Leo X und Franz I zu Stande. In demselben Decrete wurden die Decrete der Costnitzer Synode über das Ansehen der allgemeinen Concilien verworfen, und der Primat der römischen Bischöfe nochmals definirt: Romanum Pontificem super omnia concilia auctoritatem habentem, conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere.

Einen noch viel verkehrteren und verhängnißvolleren Weg betraten die sogenannten Reformatoren in Deutschland und in der Schweiz, die anfangs mit der Absicht hervortraten, die Sitten in der Kirche zu reformiren, alsbald aber sich selbst am allermeisten als reformationsbedürftig zeigten, sodann von der Kirche abfielen und ganze Völker auf Jahrhunderte hin ihr abwendig machten, in der Empörung gegen sie befestigten, sowie mit Haß und Feindseligkeit gegen sie erfüllten. Die wahre Reformation hat das Concil von Trient zu Stande gebracht und einen so nachhaltigen Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse und deren Besserung wie Läuterung ausgeübt, daß mehr als drei Jahrhunderte vergangen sind, ehe das Bedürfniß nach einem neuen allgemeinen Concil sich ergab.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre über die heiligen Sacramente.

§ 120.

Die Lehre über die heiligen Sacramente im allgemeinen. Der Begriff und die Siebenzahl der heiligen Sacramente.

Zu den Dogmen, in deren Behandlung die mittelalterliche Theologie vornehmlich productiv und mit einem großen Erfolge gearbeitet hat, gehören die über die Sacramente. In den Lehren über Gott, über die Trinität und die Person des Gottmenschen hatten die Väter den Scholastikern nicht nur vorgearbeitet, sondern bereits das Wichtigste geleistet, weil sie zu einer allseitigen Vertheidigung dieser Fundamentalwahrheiten des Christenthums durch die Angriffe der Häretiker dringend veranlaßt worden waren. In der Sacramenten-

[1] S. 376.

lehre war bis dahin weniger gearbeitet und noch ein weites Feld zum Anbau übrig. Außerdem trat die Verwaltung der heiligen Sacramente wie der Gottesdienst überhaupt bei den christlich gewordenen germanischen Völkern in die volle Entfaltung und fand im öffentlichen Leben nicht nur kein Hinderniß, sondern überall die willfährigste Aufnahme. Daher begannen die mittelalterlichen Theologen vom elften Jahrhundert an diese Materie mit besonderer Vorliebe zu ergreifen und zu behandeln.

Hugo von St. Victor war der erste, welcher einen Abriß der ganzen Theologie in zwei Büchern unter dem Titel De sacramentis gegeben und im zweiten Buche namentlich die einzelnen christlichen Sacramente weitläufig und eingehend erörtert hat.

A. Der Begriff eines Sacraments war vom hl. Augustin in der Weise aufgestellt worden, daß er auch die Sacramente des Alten Bundes und die Sacramentalien umfaßte. Dieß ist wohl zu beachten, wenn wir die Auslassungen der Scholastiker über denselben Begriff und über die Zahl der Sacramente richtig verstehen wollen. Nach jener Definition war nämlich jedes äußere dem Gottesdienst angehörige Zeichen, wenn es eine geheimnißvolle Bedeutung und eine Gnade Gottes zum Inhalte hatte, ein Sacrament [1]. Die verschiedenen Segnungen der Kirche, auch der Eid und viele andere kirchliche Gebräuche gehörten mit zu den Sacramenten. In derselben Gestalt erscheint der Begriff auch noch bei Hugo von St. Victor († 1141) in dem genannten Werke [2]. Das körperliche oder materielle oder doch sinnfällige Element wird als das die Gnade bezeichnende Zeichen, sodann die göttliche Einsetzung und Anordnung und zuletzt die unsichtbare und geistige Gnade als der Inhalt (contentum) des Zeichens hervorgehoben. Zudem wird die Einsetzung durch Gott noch in einem besonderen Kapitel erörtert [3]. Die Sacramente des Alten Bundes fallen daher mit unter diesen Begriff; ja Hugo kennt in dieser Hinsicht eine dreifache Abstufung hinsichtlich der Vollkommenheit der Sacramente, wenn er von Sacramenten auf dem Standpunkte des Naturgesetzes, des geschriebenen und des christlichen Gesetzes redet [4], und von der Ehe erwähnt, daß sie als Zeichen eines zukünftigen Geheimnisses schon im Paradiese eingesetzt sei. An einem anderen Orte [5] führt er wiederum drei verschiedene Klassen von Sacramenten an, aber in anderer Weise, indem er zur ersten Klasse die zum Seelenheile nothwendigen (Taufe, Eucharistie, Firmung) rechnet, zur zweiten die nicht nothwendigen, durch welche eine höhere Gnade erlangt wird, wie den Gebrauch des Weihwassers, und zur dritten diejenigen, welche zur Vorbereitung und Segnung der Personen und Sachen für die übrigen Sacramente dienen (als Weihe der heiligen Gefäße u. a.). Auch hier ist die Beschränkung des Begriffes Sacrament auf die neutestamentlichen noch nicht zur Durchführung gekommen. Zugleich muß zur Erklärung dieser Stelle in Anschlag gebracht werden, daß Hugo im zweiten Buche hauptsächlich

---

[1] *Aug.* Sermo 292: Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur.

[2] De sacr. l. 1. pars 9. c. 1: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione signans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.

[3] Ib. c. 5. [4] Ib. pars 8. c. 11. 12. [5] Ib. pars 9. c. 7.

von den Sacramenten im speciellen handelt, zuerst von der Weihe, sodann von der Taufe, Firmung, Eucharistie, Ehe und zuletzt nach Einschiebung mancher kirchlicher Sacramentalien von der Beichte und der letzten Oelung, woran er zum Schlusse die Eschatologie schließt.

Petrus Lombardus, der die constante Zählung von sieben Sacramenten eingeführt hat, hebt in der Definition wohl das äußere Zeichen, aber nicht gerade materielle Elemente als äußeres Zeichen hervor, weil er die Buße und Ehe ebenfalls in Berücksichtigung zieht; er betont dafür die Bewirkung der Gnade durch das äußere Zeichen, obwohl daran auch schon Hugo erinnert hatte, wenn er die innere Gnade des Sacraments aus dem heiligenden Gebete des Priesters hergeleitet hatte [1].

Von Wilhelm von Auxerre [2] wie von Alexander von Hales [3] ward der Ausdruck ex opere operato (das letzte Wort nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der Väter passivisch genommen) von der Wirksamkeit der Sacramente eingeführt und von Albertus Magnus [4] wie vom hl. Thomas in dem Sinne genommen, daß das äußere Zeichen des Sacramentes nach der Vorschrift Christi vollzogen durch sich und nicht durch die sittliche Disposition des Empfängers oder Spenders die Gnade bewirke.

Nach dem hl. Thomas [5] gehört zum Wesen eines Sacramentes, daß das äußere Zeichen die innere Gnade andeute und zugleich bewirke. Daher die Definition: Sacramentum est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines. Außerdem bestimmt er die Wirksamkeit des Sacraments als eine instrumentale, indem derjenige, welcher das Sacrament wie ein Instrument durch die Hand des Priesters handhabt, Christus der Herr selbst ist [6]. Damit ist zugleich gegeben, daß die Sacramente von Christus eingesetzt sein müssen [7].

Den genannten Ausdruck ex opere operato hat man in späterer Zeit mißdeutet, als hätten die Scholastiker für den Empfang der heiligen Sacramente gar keine sittliche Disposition verlangt, und sich für diese Mißdeutung auf Ausdrücke bei Duns Skotus berufen. Derselbe hat aber nur die Nothwendigkeit einer sittlichen Disposition als einer verdienenden Ursache verneint und daneben ausdrücklich hervorgehoben, daß auf Seiten des Empfängers kein sittliches Hinderniß (obex) vorhanden sein dürfe [8]. Die sittliche Vor-

---

[1] *Petrus Lom.* Sentt. 4. dist. 1: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

[2] Summa l. 4. a. 1.

[3] S. th. 4. qu. 3. membr. 4.

[4] In Sentt. 4. dist. 1. a. 1: Haec tria exiguntur in omni sacramento sc., ut ex opere operato justificet et ex institutione significet et ex sanctificatione verbi conferat invisibilem gratiam.

[5] S. th. 3. qu. 60. a. 1. 2.

[6] Ib. qu. 62. a. 1: Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant.

[7] Ib. qu. 64. a. 2.

[8] In Sentt. 4. dist. 1. qu. 6. n. 10: Sacramentum ex virtute operis operati

bereitung bei Erwachsenen ist also wohl nothwendig, aber stets nur eine disponirende Ursache, oder eine conditio sine qua non für den Empfang der Gnade.

Am Schlusse des Mittelalters hat sich der Begriff eines Sacramentes in den kirchlichen Schulen so fixirt, daß man allgemein drei wesentliche Bestandtheile desselben annahm: ein äußeres Zeichen; die Einsetzung desselben durch Gott; die innere Heiligungsgnade, welche unfehlbar durch das äußere Zeichen hervorgerufen wird, wenn kein Hinderniß auf Seiten des Empfängers im Wege steht [1].

B. Sobald die Sacramente von der mittelalterlichen Theologie als ein besonderer Theil des ganzen Systems in Bearbeitung genommen waren, unterzog man sie den verschiedenartigsten, namentlich philosophischen Untersuchungen. Man fragte auch nach ihrer Nothwendigkeit, die nicht auf Seiten Gottes, sondern nur auf Seiten des Menschen gefunden werden konnte, sowie auch nach der Congruenz, und nach dieser mit besonderer Vorliebe.

Hugo von St. Victor findet in diesen Anordnungen Gottes, nach welchen die innere Heiligungsgnade in ein äußeres Zeichen gehüllt und in dieser Hülle den Menschen gespendet wird, ein geeignetes Mittel zu seiner Demüthigung, zu einer passenden Belehrung und zu einer heilsamen Uebung für ihn. Was die Verdemüthigung angeht, welche für den gefallenen Menschen um so nothwendiger ist, so verlangt der Gebrauch der Sacramente vom Menschen die Unterordnung unter die Materie oder unter die äußeren sinnlichen Zeichen, um dadurch mit Gott verbunden zu werden; sie ist für den sündigen Menschen eine geeignete Medicin, weil er sich in der Sünde durch Unterordnung unter die Sinnlichkeit gegen Gott empörte und sich von ihm in Stolz getrennt hat. Die Sacramente als äußere Zeichen der Gnade sind auch sehr geeignet zur Belehrung für den sinnlichen Menschen. Denn nur unter der Mitwirkung der sinnlichen Wahrnehmung, welche die Phantasiebilder liefern muß, gelang die menschliche Seele hier auf Erden zu den geistigen Begriffen und von der Erkenntniß des Sichtbaren zu der des Unsichtbaren. Das Uebernatürliche kann er nur nach der Analogie des Natürlichen erfassen. Daher ist es durchaus congruent, wenn Gott dem Menschen unter einer sinnlichen Hülle die übernatürliche Gnade ertheilt und sie mit sinnlichen Zeichen und Bildern verbindet. Dadurch belehrt Gott zugleich über den Zeitpunkt, wann er die Gnade spendet, und fordert dazu auf, mit einer entsprechenden sittlichen Disposition die Gnade aufzunehmen.

Zur Uebung guter Werke dienen endlich die heiligen Sacramente, indem sie den Menschen anleiten, aus dem Sinnlichen, dem er sich durch die Sünde in unordentlicher Weise hingegeben hat, zum Göttlichen und Ueber-

---

confert gratiam; non requiritur bonus motus, qui *mereatur* gratiam; sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem.

[1] Cf. *Biel* in Sentt. 4. dist. 1. qu. 1. n. 1: Ad hoc quod aliquid sit sacramentum, tria requiruntur: primum quod sit res sensibilis habens naturalem similitudinem ad gratiam sive effectum Dei gratuitum quam vel quem repraesentat; secundum, quod sit actualiter a Deo institutum; tertium, quod sit signum efficax et certum, ita quod semper habeat effectum, quem signat infallibiliter, nisi sit impedimentum in suscipiente per positionem obicis gratiae repugnantis.

natürlichen sich zu erheben und Gott in dem Materiellen und auf dem sinnlichen Gebiete zu verherrlichen. Je niedriger der Standpunkt der Religion in der gefallenen Menschheit, desto größer die Zahl der Sacramente. Daher ist sie in der christlichen Zeit im Vergleich mit dem alttestamentlichen Standpunkte vermindert worden[1].

Petrus Lombardus[2], Alexander von Hales[3] und der hl. Bonaventura wiederholen die angeführten Congruenzgründe des Victoriners, und der seraphische Lehrer fügt richtig hinzu, daß die Heilung des gefallenen Menschen durch die Sacramente sowohl dem Arzte, dem im sichtbaren Fleische erschienenen Sohne Gottes, als auch der Natur des zu Heilenden, der aus Leib und Seele besteht, als auch der Krankheit, nämlich der Dienstbarkeit unter der Herrschaft der Sinnlichkeit, als auch endlich dem Beginne und Ursprunge der Krankheit und ihrer Heilung entspreche[4].

Aehnlich verfährt der hl. Thomas, indem er die Congruenzgründe wieder auf drei zurückführt. Die Verbindung der Heilsgnade mit einem äußeren Zeichen empfiehlt sich nach ihm für den Menschen schon aus dem Grunde, weil er als ein sinnliches Wesen erst aus dem Sinnlichen das Geistige erfaßt. Dieser Grund gilt zweitens für den gefallenen Zustand um so mehr, weil der Mensch durch die Sünde in die Dienstbarkeit des Sinnlichen gekommen ist und die Heilmittel in diesem Zustande empfangen muß. Drittens eignen sich die Sacramente für den Menschen ganz besonders darum, weil er mit seinem Handeln und Leben sich vorwaltend in dem Aeußeren und Sinnfälligen bewegt und auch in der Religion eines äußeren von Gott oder von der Kirche bestimmten Cultes nicht entbehren kann, indem er sonst, wie die Erfahrung zeigt, in die abgeschmacktesten Gebräuche des Aberglaubens sich stürzen würde. Durch die Verschiedenheit der mit den Sacramenten verbundenen Culthandlungen wird er vor dem Bösen bewahrt und auf Gott hingelenkt[5]. Im speciellen ergibt sich alsdann die Congruenz der christlichen Sacramente im Unterschiede von den vorchristlichen daraus, weil mit der Erfüllung der Hoffnung auf den Messias die Heilmittel, die vorher auf den kommenden Erlöser hinwiesen, einen anderen Charakter annahmen und dieß auch in der äußeren Gestalt zeigen mußten.

Der erste der eben angeführten Gründe für die Congruenz der Sacramente hat zwar auch für den Urzustand Gültigkeit, weil er von der sinnlichen Natur des Menschen überhaupt hergenommen ist. Aber der hl. Thomas nimmt doch für den Urzustand keine Sacramente an, indem die übrigen Congruenzgründe für diesen nicht zutreffen, und der Baum des Lebens inmitten

---

[1] Cf. *Hugo,* de sacr. I. pars 9. c. 3. [2] Sentt. 4. dist. 1.

[3] S. th. 4. qu. 1. membr. 2. a. 3.

[4] Brevil. p. 6. c. 1: Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus sc. invisibilis in natura visibili, homo aegrotans est non tantum spiritus, nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali. Morbus autem est originalis culpa, quae per ignorantiam inficit mentem et per concupiscentiam inficit carnem. Origo autem hujus culpae, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumpsit a sensibus carnis.

[5] S. th. 3. q. 61. a. 1.

des Paradieses keine Gnade für die Seele, sondern vornehmlich eine solche für den Leib symbolisirte und bewirkte [1].

Eine Erwägung verdient auch das, was Duns Skotus über die Congruenz der Sacramente zu den genannten Gründen noch hinzufügt. Jede sichtbare kirchliche Gemeinschaft bedarf bestimmter Formen des Gottesdienstes und bestimmter religiöser Gebräuche, durch welche sie sich von anderen unterscheidet. Und diesen Zweck erfüllen die Sacramente ebenfalls [2], freilich nur als einen untergeordneten, den Zwingli in verkehrter Weise zum einzigen machte, weil er die Sacramente für inhaltslose äußere Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft erklärte.

Zuletzt stellt sich die Congruenz der Sacramente auch für die sittliche Ordnung recht deutlich heraus, wenn man bedenkt: daß eine innere Gnade, die Gott etwa in Folge eines meritum de congruo ertheilt, den Empfänger in vollständiger Ungewißheit darüber läßt, ob und wann er sie erhalten hat; daß eine entsprechende sittliche Vorbereitung auf den Empfang der Gnade jetzt von der Kirche wirksamer Weise verlangt und beaufsichtigt werden kann, nachdem Christus der Herr seine sichtbaren Stellvertreter mit der Verwaltung der in das Sinnliche hineinreichenden Sacramente betraut hat. So Viel [3].

C. Aus dem unter A Entwickelten ergibt sich, daß von einer geschlossenen Zahl der Sacramente ebensowenig als von einer geschlossenen Zahl der gottesdienstlichen Gebräuche während der ersten Zeiten des Mittelalters die Rede sein konnte. Die eigentlichen Heilsmittel sowohl als die kirchlichen Sacramentalien wurden anfangs in derselben Weise Sacramente genannt. In der patristischen Zeit war es ebenso gewesen. Nur von der Buße kommt das Wort Sacrament bei den Vätern nirgends vor, weil man ein materielles äußeres Zeichen bei derselben nicht so deutlich erkannte, als bei den übrigen. Zu einer genauen Fixirung hat offenbar Hugo von St. Victor durch sein Werk De sacramentis den Hauptanstoß gegeben. Abälard nennt die Taufe, Firmung, Eucharistie, Oelung und Ehe, also fünf Sacramente [4], ohne damit die übrigen ausschließen zu wollen. Aber bei Hugo treten doch im zweiten Buche De sacramentis gerade die sieben besonders hervor, wenn auch noch andere, nämlich Sacramentalien, dazwischen geschoben werden. Nehmen wir seine Eintheilung der Sacramente in drei Klassen, deren erste die zum Seelenheile nothwendigen oder doch dringend darauf bezüglichen (also hauptsächlich die sieben) umfaßt, und seine Bemerkung über die Einsetzung durch Gott oder noch bestimmter durch Christum hinzu: so konnte man zur Siebenzahl leicht kommen. Beim hl. Bernhard († 1153) begegnet uns diese ebenfalls noch nicht. Er führt an verschiedenen Stellen in seinen Schriften immer nur einzelne, nirgends alle zusammen als Sacramente auf, nämlich: die Taufe, Fußwaschung, Firmung, Eucharistie, Beichte, Oelung, Priesterweihe,

---

[1] Ib. qu. 61. a. 2. [2] In Sentt. 4. dist. 1. qu. 3.

[3] In Sentt. 4. dist. 1. qu. 2. a. 2. concl. 2: Igitur valde congruum erat instituere aliqua signa sensibilia, certa et efficacia, quibus viator quasi familiari similitudine gratiam agnosceret inesse: et per hujusmodi signa tanquam certa et efficacia eam ardentius quaereret.

[4] Epitome theol. c. 28 sqq.

wie auch die Investitur der Kanoniker, Aebte und Bischöfe und zuletzt die Ehe[1].

Wohl aber steht die Siebenzahl bei Petrus Lombardus[2] fest, und er konnte darauf leicht kommen, wenn er die von ihm angeführten Kriterien der Einsetzung durch Gott und der unfehlbaren Gnadenwirksamkeit auf die durch die Tradition bezeugten Sacramente anwandte und darnach die von Hugo behandelten Sacramente einzeln prüfte, welche von ihnen zur Klasse der eigentlichen Sacramente gerechnet werden müßten. Dann konnte er nicht bloß darüber gewiß werden, daß die Taufe, Firmung, Eucharistie, Beichte, Oelung, Priesterweihe und Ehe in Wahrheit Sacramente seien, sondern auch darüber, daß diese allein den Namen als christliche Sacramente verdienten, obwohl daneben auch andere vorchristliche Culthandlungen und einzelne Sacramentalien noch immer Sacramente genannt wurden[3]. Die ausschließliche Anwendung des Namens Sacrament auf die genannten sieben wurde freilich noch nicht gleich zu einer constanten. Viele Schriftsteller hielten an dem Begriffe im weiteren Sinne fest, und auch die kirchlichen Synoden trennten sich noch nicht sogleich von der früheren Ausdrucksweise; wie denn das dritte allgemeine Lateranconcil (1179) im siebenten und achten Kanon die Exequien wie die Investitur der Geistlichen zu den Sacramenten rechnet. Dagegen hebt die Synode von London (1237) sieben, und zwar die genannten, als Hauptsacramente im zweiten Capitulum hervor[4]. Um diese Zeit war durch die allgemeine Einführung der Sentenzen des Lombardus als Handbuch für das Studium der Theologie auch in den Schulen die Zählung der sieben Sacramente eine allgemeine geworden, wie dieß aus der Summe des Alexander von Hales ersichtlich ist. Von der Zeit an kommt bei den Scholastikern gar keine andere Zählung mehr vor. Und eine bestimmte Zahl war jetzt gerade auch aus dem Grunde nothwendig, weil manche Häretiker die Sacramente verwarfen. Das allgemeine Concil von Lyon (1274) fand in der Lehre von den Sacramenten keine Disharmonie zwischen der griechischen und lateinischen Kirche. Die Verhandlungen der Protestanten mit der griechischen Kirche in der nachtridentinischen Zeit haben bewiesen, daß die Griechen an der Hand der kirchlichen Tradition eben dieselbe Siebenzahl der Sacramente aufgestellt hatten, sobald der Begriff nur genau fixirt und auf die von Christo eingesetzten beschränkt worden war.

Das Concil von Florenz definirte das Dogma von der Siebenzahl der heiligen Sacramente[5] und ebenso das Concil von Trient[6].

---

[1] So hebt er die Fußwaschung, Taufe und die oben genannten drei Arten der Investitur als Sacramente in dem Sermo de coena Dni c. 2 hervor. Dagegen nennt er die Taufe, Buße und Eucharistie in der ep. 241, 1, die Beichte, Weihe, Firmung und Ehe De vita s. Malachiae c. 3, die Beichte in der Exhortatio ad milites c. 12, die Oelung De vita s. Mal. c. 24.

[2] Sentt. 4. dist. 2.

[3] Hahn, die Lehre von den Sacramenten. Breslau 1864 S. 112 nimmt ohne Grund an, daß Petrus Lombardus sich vornehmlich durch die Rücksicht auf drei gleichzeitige Theologen, Abälard, Hugo und Robert Pulleyn, habe bestimmen lassen. So äußerlich ist der Lombarde in keinem Punkte verfahren.

[4] Siehe Hefele, C.-G. V, 936. [5] Cf. Decretum Eugen. pro Armenis.

[6] S. 7. can. 1: S. q. d. sacramenta novae legis non fuisse omnia a

Die schwärmerischen Secten des Mittelalters waren zumeist gegen die Autorität wie gegen die Hierarchie und gegen die gottesdienstliche Ordnung der Kirche und verwarfen daher gewöhnlich auch einige oder sämmtliche Sacramente, wie die Katharer und Albigenser, die Petrobrusianer, Fraticellen, Apostoliker, Flagellanten. Wiclef schloß die Firmung und Oelung als solche aus, weil sie in der heiligen Schrift nicht hinreichend begründet seien[1]. Petrus (Oxomensis), Professor der Theologie zu Salamanca im 15. Jahrhundert, wollte die Buße aus der Reihe der christlichen Sacramente fallen lassen und mußte diesen Satz vor einer kirchlichen Commission 1479 widerrufen. Durandus, der in vielen Punkten seine besondere Meinung hatte, beanstandete den sacramentalen Charakter der Ehe, vorgebend, daß sie weder die Gnade enthalte noch bewirke, sondern nur ein Zeichen von der Vereinigung Christi mit der Kirche sei[2]. Jedoch diese Widersprüche, besonders die von Seiten der Häretiker, drängten die Kirche zur Definition des angegriffenen Glaubenssatzes auf dem Concil von Florenz.

D. Nachdem die Siebenzahl der Sacramente einmal feststand, ergab sich für die Scholastiker die weitere Aufgabe, die Congruenz derselben nachzuweisen. Die Zahl „Sieben“ wurde die heilige genannt und kommt in der heiligen Schrift wie in der Theologie vielfach vor. Die Zahl Drei bedeutete die Gottheit, Vier die Gesammtheit der Schöpfung, so daß die Summe „Sieben“ die Vereinigung des Göttlichen und Creatürlichen bezeichnete. Nach der Lehre der heiligen Schrift gab es sieben Gaben des heiligen Geistes, einen siebenarmigen Leuchter und sieben Schaubrode im Tempel, ein Buch mit den sieben Siegeln, welches das Lamm Gottes geöffnet hat. Es wurden sieben Werke der Nächstenliebe, sieben Haupttugenden, sieben Hauptsünden, sieben Worte Christi am Kreuze u. s. w. gezählt.

Alexander von Hales[3] sucht die Congruenz der Siebenzahl der Sacramente besonders aus drei Gesichtspunkten zu erweisen: einerseits mit Rücksicht auf die Schäden und Krankheiten, welche durch die Sacramente als Heilmittel geheilt werden sollen; andererseits mit Rücksicht auf die Schäden und Bedürfnisse für die Societät und den Einzelnen; und zuletzt mit Rücksicht auf die verschiedenen Tugenden, für welche die Sacramente specielle Gnaden bringen. In ersterer Hinsicht werden als sittliche Krankheiten sieben aufgezählt: die Erbsünde, die persönliche Tod- und läßliche Sünde, zu deren Austilgung die Sacramente der Taufe, Buße und Oelung dienen; sodann vier verschiedene Sündenstrafen: ignorantia, infirmitas, malitia, concupiscentia, gegen welche die Priesterweihe, Firmung, Eucharistie und Ehe die entsprechenden Heilmittel gewähren. In der an zweiter Stelle genannten Rücksicht sind die Priesterweihe und Ehe für die Bedürfnisse der Societät in geistlicher und leiblicher Hinsicht eingesetzt; wogegen für die Bedürfnisse des Einzelnen die übrigen fünf Sacramente dienen; die Taufe und Buße zur Vergebung der Sündenschuld, die Firmung, Eucharistie und Oelung zur Beseitigung der Sündenstrafen,

---

J. Chr. D. n. instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem sc. baptismus etc. a. s.

[1] Trial. IV, 2 sqq. [2] In Sentt. 4. dist. 26. qu. 3, 9 sqq.

[3] S. th. 4. qu. 8. membr. 7. a. 2.

nämlich der Schwäche und der Ueberbleibsel der Sünden. Zuletzt wollen die Sacramente auch für die einzelnen Haupttugenden besondere sacramentale Gnaden verleihen; wie denn die Taufe das Sacrament des Glaubens, die Firmung das der Hoffnung, die heilige Eucharistie das der Liebe ist, während die Buße der Gerechtigkeit, die Oelung dem Starkmuthe, die Priesterweihe der Klugheit, die Ehe der Maßhaltung Hülfe und Stütze verleiht.

Der hl. Bonaventura wiederholt dieselben Congruenzgründe und fügt noch eine neue Betrachtungsweise hinzu: daß die Sacramente auch die nöthigen Gnaden für den Kampf um das Reich Gottes gäben und die Streiter in den verschiedenen Stadien des Kampfes kräftigten und unterstützten. Die Taufe wirbt die Streiter an und rüstet sie aus; die Firmung feuert sie an, wenn sie in der Linie stehen, die heilige Eucharistie und die Buße gibt neue Kräfte, die erstere gegen die läßlichen Sünden, die andere gegen die Todsünden; die Oelung bringt Stärkung für die aus dem Kampfe Scheidenden; die Priesterweihe ist für die Recrutirung und Einführung neuer Streiter; die Ehe bereitet diese stete Erneuerung der Streiter vor [1].

Albertus Magnus betrachtet die sacramentale Gnade ebenfalls als ein Heilmittel gegen die durch die Sünde entstandenen Krankheiten, weil Gott es für angemessen gefunden hat, daß der Mensch, welcher durch freiwillige Unterwerfung unter die Sinnlichkeit und Materie das Elend der Sünde in sich aufgenommen hat, auf demselben Wege durch Empfang der im Bereiche des Sinnlichen gelegenen Sacramente auch die Gnade gewinne. Nun ist die Krankheit der Sünde entweder eine der Menschennatur anklebende oder eine persönliche. Gegen die erstere bietet die Taufe, gegen die andere die Priesterweihe und Buße das Heilmittel, von denen die erstere die Absolutionsgewalt, die andere die Absolution ertheilt. Für die aus der Sünde entstandene habituelle Krankhaftigkeit oder die unordentliche Begierlichkeit bringen wieder zwei Sacramente Heilung, die Firmung und Ehe, von denen die erstere für den Kampf mit der Concupiscenz stärkt, die andere die Quelle der Begierlichkeit, die Fleischeslust, verstopft. Die bei dem fortwährenden Kampf erhaltenen Wunden wollen die heilige Eucharistie und die Oelung heilen, indem die erstere die geschwächten Kräfte erneuert, die andere die Ueberbleibsel der Sünde entfernt [2].

Der hl. Thomas führt besonders die Analogie zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Leben und zwischen den Bedürfnissen des einen und anderen aus. Wie das natürliche Leben des einzelnen Menschen der Erzeugung, Kräftigung und Nahrung bedarf, so wird auch das übernatürliche Leben durch die Taufe zu Grunde gelegt, durch die Firmung gekräftigt und durch die heilige Eucharistie genährt. Im Falle einer Krankheit bedarf das Eine wie das Andere der Medicin und Reconvalescenz, wofür auf dem übernatürlichen Gebiete die Buße und Oelung dienen. Ferner ist in der übernatürlichen

---

[1] Brevil. P. 6. cap. 3: Unde quia baptismus est ingredientium, confirmatio pugnantium, eucharistia vires resumentium, poenitentia resurgentium, extrema unctio exeuntium, ordo novos milites introducentium, matrimonium novos milites praeparantium, patet ex his sufficientia et ordo medicamentorum sacramentalium et armorum.

[2] In Sentt. 4. dist. 1. a. 2.

gesellschaftlichen Ordnung wie in der natürlichen eine regierende Gewalt nothwendig und zur Fortleitung dieser in der Kirche von Christo dem Herrn an dient die Priesterweihe. Endlich sorgt für die Erweiterung und continuirliche Fortsetzung des Reiches Gottes die Ehe[1]. Ungefähr in derselben Weise stellt sich die Congruenz der Siebenzahl heraus, wenn wir die Sacramente auf die Bedürfnisse für das übernatürliche Leben beziehen. Dem Mangel desselben wird durch die Taufe, der Schwäche durch die Firmung, der Hinfälligkeit durch die Eucharistie, der persönlichen Sünde durch die Buße, ihren Ueberbleibseln durch die Oelung, der Auflösung der Kirche durch die Priesterweihe, der Verminderung des Reiches Gottes durch die Ehe abgeholfen[2].

§ 121.

Die Bestandtheile des Sacraments.

A. Sowohl nach der Definition, welche der heilige Augustinus vom Sacramente gegeben hatte, als nach der der Scholastiker umfaßte das Sacrament zwei Bestandtheile: das äußere Zeichen und die innere Heiligungsgnade, welche schon vom heiligen Augustin als sacramentum und als res sacramenti bezeichnet worden waren. Dieselbe Ausdrucksweise findet sich bei den Scholastikern: bei Hugo von St. Victor[3], bei Petrus Lombardus[4] und allen nachfolgenden. Daher lehrt der letztere bei der Anwendung dieser Ausdrücke auf die Taufe: daß die gültig getauften Kinder das sacramentum wie die res sacramenti, daß die ungültig getauften Erwachsenen bloß das sacramentum, daß dagegen die durch das Martyrium oder die Begierdetaufe Gerechtfertigten wohl die res sacramenti, aber nicht das sacramentum empfangen hätten. Bei der Anwendung dieser Ausdrücke auf die heilige Eucharistie ergab sich jedoch, daß man an dem Inhalte oder der Gnade des Sacramentes noch etwas Doppeltes unterscheiden müsse: nämlich den unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtigen Leib des Herrn und die geistige Vereinigung mit Christo durch die würdige Communion. Deßhalb hebt Hugo von St. Victor[5] diese drei Theile ausdrücklich hervor: als sacramentum die Gestalten des Brodes und Weines, als res sive res sacramenti den Leib und das Blut des Herrn, und endlich die imago sacramenti, nämlich den sacramentalen Genuß, insofern er das Bild der geistigen Vereinigung mit Christo ist und dieselbe bewirkt. Petrus Lombardus nennt den zweiten Bestandtheil res et sacramentum und den dritten Bestandtheil res et non sacramentum oder auch die Wirkung des Sacramentes (efficientia sacramenti)[6]. So hielten auch der hl. Thomas und nach ihm die meisten Scholastiker an den Bezeichnungen für die genannten drei Theile fest: sacramentum, res et sacramentum, res. Alsdann bezeichnete sacramentum das äußere Zeichen, res et sacramentum den unter den Gestalten gegenwärtigen

---

[1] *Thom.* s. th. 3. qu. 65. a. 1. — *Durand.* in Sentt. 4. dist. 2. qu. 2.
[2] Ib. [3] De sacr. II. p. 6. cap. 6.
[4] Sentt. 4. dist. 4, n. 1. [5] De sacr. II, p. 8. c. 7.
[6] Sentt. 4. dist. 8, 4; 9, 3.

Leib des Herrn, res die Heiligung des Christen durch die Communion[1]. Dieß führte weiter dahin, auch bei den übrigen Sacramenten dieselben drei Momente aufzusuchen und bei der Taufe, Firmung, Weihe als Mittelglied, nämlich als res et sacramentum, das unauslöschliche Kennzeichen (character indelebilis) aufzuführen; wogegen das äußere Zeichen sacramentum, und die Heiligungsgnade res genannt wurde[2]. Bei Petrus Lombardus jedoch wird der ohne die nöthige sittliche Vorbereitung getaufte Erwachsene als solcher bezeichnet, der das sacramentum sine re, somit nicht res sacramenti empfangen habe. Ein solcher hat als gültig Getaufter auch das unauslöschliche Kennzeichen erhalten, jedoch nicht die heiligmachende Gnade. Von Petrus Lombardus wird somit diese Gnade und nicht das unauslöschliche Kennzeichen res et sacramentum genannt[3]; das Kennzeichen führt zunächst den Namen sacramentum[4].

B. An dem äußeren Zeichen des Sacramentes wurde nach den Worten des hl. Augustin: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum wieder etwas Doppeltes unterschieden: ein dem Materiellen angehöriges Element und das hinzutretende Weihewort. Nur bei der Buße und der Ehe kann das Element nicht deutlich vorgezeigt werden. Diese beiden Sacramente haben in dieser Hinsicht Besonderheiten; die äußeren Zeichen derselben sind nicht von Christo neu angeordnet, sondern aus der alttestamentlichen und aus der natürlichen sittlichen Ordnung herübergenommen worden. Für die genannte Ausdrucksweise kam daher im Mittelalter eine andere auf, die von Materie und Form, welche aus der aristotelischen Philosophie entlehnt wurde. Die Bezeichnung „forma“ für verbum findet sich schon bei Petrus Lombardus[5], und die von materia et forma bei Alexander von Hales[6] und von der Zeit an ganz constant bei allen Scholastikern. Die „Materie“ ist dann ein materielles Element oder auch eine äußere, in die Sinne fallende Handlung, die durch die „Form“, gewöhnlich durch ein Weihewort, eine bestimmte Bedeutung und den Charakter eines Sacramentes erhält. Die Form ist der die christlichen Sacramente auszeichnende Bestandtheil. Die alttestamentlichen Sacramente bestanden nämlich bloß aus der Materie, welche etwas Geheimnißvolles oder Zukünftiges andeutete, und hatten keine Form, weil ihnen die unfehlbar zutreffende Wirksamkeit mangelte. Im Neuen Bunde erhalten daher die Sacramente gerade durch die Form ihre heiligende Kraft, während sie an der Materie ihr Zeichen haben. Daß die Form gerade im Weihewort besteht, ist für die christlichen Sacramente sehr bezeichnend, weil sie so ein Abbild ihres Urhebers, des Gottmenschen, sind, in welchem das persönliche Wort Gottes mit der menschlichen Natur, speciell auch mit einem sichtbaren Leibe hypostatisch verbunden war. Zudem können wir aus dem Worte Christi, welches

[1] In Sentt. 4. dist. 8. qu. 1. a. 1.

[2] *Thom.* in Sentt. 4. dist. 4. qu. 1. a. 4: Ad primum dicendum, quod quamvis illud quod est res et sacramentum, in baptismo sit character, non tamen oportet quod sit character in omnibus sacramentis, in quibus est res et sacramentum.

[3] Sentt. 4. dist. 4, 2.

[4] So bei Alexander von Hales Summa IV. qu. 18. m. 2. a. 3.

[5] Sentt. 4. dist. 1, 4; 3, 2.

[6] S. th. 4. qu. 8. membr. 3. a. 1.

in der Form der Sacramente festgehalten wird, das feste Vertrauen entnehmen, daß dem Sacramente die Gnade folgen werde[1].

Nachdem nun einmal die Bezeichnung materia feststand, galt es, eine solche auch bei der Buße und Ehe vorzuzeigen, wenn sie sich auch nicht als ein materielles Element bei diesen findet. Und da ergab sich denn, diejenigen Acte die Materie zu nennen, welche aus der natürlichen und sittlichen Ordnung entlehnt, aber von Christo dem Herrn zu Bestandtheilen eines Sacramentes und Trägern der Gnade erhoben worden sind. Das waren bei der Buße die Reue, Beichte und Genugthuung und bei der Ehe der Ehevertrag oder gar die Personen, welche den Ehevertrag schließen[2]. Bei den genannten beiden Sacramenten ist diese Eigenthümlichkeit der Materie um so eher zu erwarten, weil sie ihre Kraft nicht allein aus den Verdiensten Christi, somit auch nicht allein ex opere operato, sondern zugleich auch ex opere operantis erlangen[3]. Der hl. Thomas nennt deßhalb die Materie namentlich bei der Buße quasi materia und ebenso das Concil von Trient[4], weil mit den genannten Acten als der potenzialen Ursache die sacramentale Gnade sich verbindet.

Weiter ergab sich dann, nachdem die Handlung bei einzelnen Sacramenten als materia aufgefaßt war, eine materia remota und materia proxima zu unterscheiden, und z. B. bei der Taufe mit ersterem Namen das Wasser, mit dem anderen die Abwaschung mit Wasser zu belegen.

§ 122.

Die Gnade und das unauslöschliche Kennzeichen der heiligen Sacramente; die Art und Weise ihrer Wirksamkeit nach der Lehre der Thomisten und Skotisten.

Die Gnade der Heiligung ist eine andere bei den Sacramenten der Todten und eine andere bei denen der Lebendigen (sacramenta mortuorum et vivorum), indem die ersteren die heiligmachende Gnade bewirken, die anderen sie vermehren. Jedoch diese Eintheilung und Benennung findet sich noch nicht bei den ältesten Scholastikern.

1. Beim hl. Thomas wurden die Sacramente nach ihrer verschiedenen Nothwendigkeit zum ewigen Leben classificirt. So gilt von der Taufe die unbedingte Nothwendigkeit zum ewigen Leben, von der Buße dieselbe nur für die, welche nach der Taufe schwere Sünden begangen haben; dagegen muß von der Priesterweihe eine Nothwendigkeit für den Bestand der Kirche behauptet werden. Die übrigen Sacramente sind nur für bestimmte Zwecke und Gnaden nothwendig[5]. Uebereinstimmend mit der oben genannten Eintheilung classificirt Biel die Sacramente darnach, ob sie die gratia prima, d. h. die

---

[1] Cf. *Thom.* s. th. 3. qu. 60. a. 6.

[2] Cf. *Albertus M.* in Sentt. 4. dist. 26. a. 14: In his autem quae sunt circa opera nostra, sunt materia aliqua nostra, vel nos sub aliqua dispositione: sicut in poenitentia dolor est materia, et in matrimonio nos sub potentia commixtionis sexuum existentes.

[3] Ib. [4] S. 14. cap. 3. [5] S. th. 3. qu. 65. a. 4.

heiligmachende Gnade, oder die gratia secunda, d. h. die Vermehrung derselben bewirken[1], somit als Sacramente der Todten und der Lebendigen.

2. Die jedem einzelnen Sacramente eigenthümliche Gnade wird von Alexander von Hales[2] u. a., namentlich auch vom hl. Thomas gratia sacramentalis genannt und als eine von der heiligmachenden Gnade, welche die eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes als unzertrennliche Früchte mit sich bringt, specifisch verschiedene erklärt. Wenn dieselbe nämlich auch die heiligmachende Gnade zur Voraussetzung hat, so ergibt sie sich doch keineswegs mit Nothwendigkeit als Frucht aus derselben, noch ist sie ihre unzertrennliche Begleiterin; sie geht vielmehr dem Gerechtfertigten ab, wenn er nicht das betreffende Sacrament empfangen hat[3]. Außerdem hat sie dem Zwecke der Sacramente entsprechend die Bedeutung eines Heilmittels gegen die Sünde und deren Folgen oder autorisirt für die Vornahme der christlichen Culthandlungen, welches letztere von der Priesterweihe gilt[4]. Immerhin erscheint so die sacramentale Gnade specifisch verschieden von der heiligmachenden Gnade, welche in der Wesenheit der Seele, und von den eingegossenen Tugenden und Gaben, welche in den Kräften derselben ihren Sitz haben. Anders lehrte die skotistische Schule. Sie nahm weder zwischen der heiligmachenden Gnade und Charitas, noch auch zwischen dieser und der sacramentalen Gnade einen realen Unterschied an, obwohl die letztere auf eine besondere Art, nämlich durch die Sacramente, erlangt und zu einem besonderen Zwecke ertheilt wird, nämlich Heilung von den Sünden und ihren Folgen zu bieten[5].

Der hl. Thomas hat aber in diesem Punkte ohne Zweifel Recht, weil die Verschiedenheit der Sacramente, welche als eine reale anerkannt werden muß, auch eine specifische und reale Verschiedenheit ihres Inhalts voraussetzt. Sind jedoch die mit den einzelnen Sacramenten verbundenen sacramentalen Gnaden unter sich specifisch und real verschieden, so sind dieselben auch von der heiligmachenden Gnade specifisch und real verschieden. Auch in diesem Punkte hatte Skotus die ursprüngliche Lehre der Franziskanerschule verlassen und dieser seine Meinung aufgedrängt; denn Alexander von Hales[6] lehrte dasselbe mit dem hl. Thomas.

Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, daß die gratia sacramentalis der Sacramente der Lebendigen durch einen gültigen, aber sacrilegischen Empfang des betreffenden Sacramentes nicht gewonnen wird, obwohl sie in einem solchen Falle nachträglich erlangt werden kann, wenn die heiligmachende Gnade, die Voraussetzung der gratia sacramentalis, durch die Buße wieder gewonnen worden ist.

---

[1] In Sentt. 4. dist. 7. qu. un. a. 3. dub. 6.

[2] S. th. 4. qu. 8. membr. 4. a. 2.

[3] In Sentt. 4. dist. 1. qu. 1. [4] S. th. 3. qu. 62. a. 2.

[5] Cf. *Biel* in Sentt. 4. dist. 2. qu. 1. a. 3. dub. 2: Gratiae distinguuntur tantum ratione et non re nec essentia propter comparationem diversam ad diversos effectus, quia gratia sacramentalis dicitur, in quantum ordinatur ad sanandam animam a morbo peccati vel ad sanitatem conservandam vel augendam: gratia virtutum dicitur, in quantum ordinatur ad bene operandum. Est tamen in re idem habitus etc.

[6] Summa th. IV. 26. m. 1. a. 3: Gratiae autem sacramentales potius dicendae

3. Verschieden von der gratia sacramentalis ist bei den Sacramenten der Taufe, Firmung und Weihe als die erste und nächste Wirkung derselben — das unauslöschliche Kennzeichen (character indelebilis). Die Lehre der Väter über dasselbe hat in der Dogmengeschichte der patristischen Zeit[1] ihre Stelle gefunden. Im Mittelalter gingen die Theologen daran, diesen Gegenstand von allen Seiten zu beleuchten. Hugo von St. Victor und der Lombarde schweigen noch darüber und erwähnen nur, daß die genannten Sacramente nicht wiederholt werden dürfen, ohne den Grund davon anzugeben.

Alexander von Hales hat darüber die genauesten Bestimmungen gegeben. Nicht lange vorher hatte Innocenz III in einem Decrete den Glaubenssatz von dem character indelebilis förmlich ausgesprochen[2], wenigstens mit Rücksicht auf die Taufe. Im allgemeinen lehrt nun Alexander von Hales, daß zwar alle Sacramente die Seele ausschmücken und mit der Gnade zeichnen, daß aber drei unter ihnen der Seele des Empfängers einen für immer währenden Charakter einprägen[3], weil sie die Mitglieder der einzelnen hierarchischen Stufen in der Kirche dauernd kennzeichnen wollen. Sodann entscheidet er sich mit Rücksicht auf Aristoteles, der das der Seele Innewohnende entweder als ein actives Vermögen (potentia) oder als eine passive Empfänglichkeit (passio) oder als einen Habitus (habitus) betrachtet, dafür, daß das unauslöschliche Kennzeichen einem Habitus ähnlich sei[4]. Zugleich wird an dem sacramentalen Kennzeichen der Taufe die disponirende, distinguirende und configurative Bedeutung hervorgehoben: die disponirende, weil es die Empfänglichkeit für die sacramentale Gnade hervorruft; die distinguirende, weil es den Empfänger kennzeichnet und von Anderen unterscheidet; die configurative, weil es Gott und Christo ähnlich macht[5]. Daher nannte man das Zeichen ein signum dispositivum, distinguitivum, configurativum, auch obligativum, indem es zugleich zum Gebrauch der betreffenden Vollmachten verpflichtet.

Das Subject oder der Träger des unauslöschlichen Kennzeichens ist die Seele mit ihrer Erkenntnißkraft, weil sie in dieser vornehmlich die Ebenbildlichkeit mit Gott besitzt[6]. Dagegen ist die bewirkende Ursache für die Einprägung desselben in dem gültigen Vollzug des äußeren Zeichens der Taufe, Firmung und Weihe zu suchen, wobei nur zu bemerken, daß Alexander für die Firmung die Salbung und für die Weihe die Darreichung des Buches erwähnt, somit für das letztere Sacrament das äußere Zeichen noch nicht genau bezeichnet[7].

---

sunt habere similitudinem sive identitatem in genere quam in specie. Unde gratia baptismalis et confirmationis non sunt ejusdem speciei, sed diversarum.

[1] § 93. [2] Decret. Greg. IX. l. 3. tit. 42.

[3] S. th. 4. qu. 8. membr. 4.

[4] Wilhelm von Auxerre (l. 4. tr. 3. c. 2. fol. 9) erklärte das sacramentale Kennzeichen für eine passive Empfänglichkeit.

[5] S. th. 4. qu. 19. membr. 1. a. 2. — Ib. membr. 2: Et quod gratiam significat et ad gratiam disponit, ideo habet aliquam similitudinem cum gratia, quae est similitudo Dei; ideo aliquo modo configurat uni, assimilat etiam gregem Domini in se et propter hoc distinguit ab his qui non sunt de grege, vel etiam distinctionem facit in eodem grege secundum aliam et aliam rationem assimilandi.

[6] Ib. membr. 3. [7] Ib. membr. 8.

Für die Dreizahl der unauslöschlichen Kennzeichen werden von der Scholastik Congruenzgründe angeführt. Von Alexander wird darauf hingewiesen, daß uns der sacramentale Charakter Gott ähnlich mache: der der Taufe seiner Weisheit, weil wir dadurch als Gläubige bezeichnet würden; der der Firmung seiner Güte; der der Weihe seiner Macht, weil der Ordinirte an der göttlichen Machtvollkommenheit participire. Ebenso will uns der sacramentale Charakter Christo ähnlich machen: der Charakter der Taufe reiht uns ein in die Zahl der Glieder Christi und macht uns ihm als unserem geistigen Stammvater ähnlich; der der Firmung zeichnet uns als seine Streiter und macht uns ihm ähnlich als unserem König; der der Weihe erhebt die Ordinirten zur Aehnlichkeit mit ihm als dem einzigen Hohenpriester[1]. Ferner gibt es einen dreifachen Stand für den Glauben und das Bekenntniß desselben: den der Gläubigen und Gerechtfertigten im Unterschiede von den Ungläubigen und Sündern; den der Streiter für den Glauben im Unterschiede von den Schwachen; den der Priester im Unterschiede von den Laien (status fidei genitae, roboratae, multiplicatae) — und für jeden dieser Stände ein besonderes sacramentales Kennzeichen[2].

Die hauptsächlichste Bedeutung des Kennzeichens liegt nach Alexander darin, daß es auf die sacramentale Gnade disponirt und so das Mittelglied zwischen dem Vollzug des Sacramentes und der inneren Heiligung bildet. Bei den Verdammten verliert es diese Bedeutung, weil dieselben eine Verhärtung und eine vollständige Unempfänglichkeit für die Gnade in sich erzeugt haben[3]. — Aus alldem ergibt sich, daß Christo dem Herrn kein Charakter beizulegen ist, weil er nach der hypostatischen Union keiner weiteren Gnade mehr bedurfte, am allerwenigsten einer sacramentalen, und weil Christus das Urbild ist, dem wir durch den Charakter ähnlich werden sollen[4].

Der hl. Bonaventura befindet sich rücksichtlich dieses Punktes in voller Uebereinstimmung mit seinem Lehrer und leitet die Congruenz des dreifachen sacramentalen Charakters daraus her, daß durch die genannten drei Sacramente die bleibenden hierarchischen Stufen und Ordnungen des Glaubens gebildet werden, wogegen die übrigen Sacramente für solche Bedürfnisse Heilmittel gewähren, die sich im Leben öfters wiederholen[5].

Der hl. Thomas will den Charakter nicht mit einem Leiden oder einer passiven Empfänglichkeit (passio), auch nicht mit dem guten Habitus, sondern mit einem Vermögen (potentia) verglichen haben: mit dem ersten nicht, weil der Charakter nicht etwas Vorübergehendes, sondern Bleibendes sei; mit dem zweiten nicht, weil er nicht immer zum Heile, sondern zuweilen, nämlich bei den Sündern, zum Verderben diene, wogegen der gute Habitus nur zum Guten gebraucht werde. Der Charakter sei also wie eine instrumentale Kraft, wodurch eine auf den Gottesdienst bezügliche Vollmacht verliehen werde, sei es zum Empfange der übrigen Sacramente, wie der Charakter der Taufe, sei es zur activen Betheiligung an dem göttlichen Cult, d. i. an dem öffentlichen Glaubensbekenntniß und an der Spendung der Sacramente, wie jener der Firmung und Weihe[6].

---

[1] Ib. membr. 7. [2] Ib. [3] Ib. m. 9. [4] Ib. m. 11.
[5] Brevil. p. 6. c. 6. [6] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 1. a. 1. — S. th. 3. qu. 68. a. 2.

Im übrigen stimmt er mit Alexander überein, findet in dem Charakter eine Aehnlichkeit mit Christo und eine Theilnahme an seinem Priesterthume, und den Träger oder das Subject, an dem der Charakter haftet, nicht in dem Sein, sondern in den Kräften der Seele, namentlich in der Erkenntnißkraft, weil an dieser auch der Glaube sein Subject habe, für dessen Bekenntniß der Charakter befähigen soll[1].

Duns Skotus hatte über das Subject des Charakters eine andere Ansicht. Wie nach ihm die heiligmachende Gnade und Charitas vorwaltend in dem freien Willen der Seele wohnt, so soll dasselbe auch von der Vorbereitung für die Gnade, nämlich von dem sacramentalen Charakter, gelten[2]. Nach ihm hat der Charakter also im Willen seinen Sitz.

Durandus fand in dem unauslöschlichen Kennzeichen eine bloße Beziehung (relatio) der Seele zu Christus, indem ihr dadurch nur eine gleichsam vertragsmäßig eingeräumte Berechtigung zum Empfange oder zur Vornahme bestimmter Culthandlungen gegeben werde[3].

Einzelne Scholastiker erhoben Bedenken gegen die dogmatische Bedeutung dieses ganzen Lehrpunktes. So meinte Duns Skotus, daß die Zeugnisse der heiligen Schrift und Tradition nicht beweisend seien; nur der deutliche und klare Ausspruch des Papstes Innocenz III beseitigte jeden Zweifel an dem geoffenbarten Charakter der Lehre. Allein am Ende des Mittelalters erhebt Biel von neuem Zweifel und meint, daß selbst der Ausspruch Innocenz' III verschiedene Erklärungen zulasse. Die Wirkungen, welche man dem Kennzeichen beilege: die Gnade zu bezeichnen (significare), Christo ähnlich zu machen (configurare), den Geheiligten auszuzeichnen (distinguere), für die sacramentale Gnade vorzubereiten (disponere), an die empfangene Gnade zu erinnern (rememorari), zum Gebrauch der empfangenen Gnaden zu verpflichten (obligare), könnten durch die Sacramente auch ohne Kennzeichen hervorgebracht werden. Ihm gilt auf dem kritischen Standpunkte der skotistischen Schule die behandelte Lehre nur als die wahrscheinlichere[4]. Auf demselben Standpunkte hat für ihn die Frage nach dem Sitze des Charakters ebenfalls keine große Bedeutung, da nach skotistischen Ansichten zwischen der Wesenheit und den Kräften der Seele kein realer Unterschied bestehen soll. Im übrigen erscheint es ihm wahrscheinlicher, daß der Charakter in dem Willen seinen Sitz habe[5]. Jedoch schon vor seiner Zeit hatte Papst Eugen IV in dem Decrete Pro Armenis die Lehre über das unauslöschliche Kennzeichen als eine besondere Wirkung der genannten drei Sacramente definirt, und bald nach ihm geschah dasselbe durch das Concil von Trient[6].

Einige Theologen wollten den übrigen Sacramenten etwas dem Charakter

---

[1] Ib. a. 4. [2] Reportt. 4. dist. 6. qu. 10.

[3] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 1. § 11: Character non est aliqua natura absoluta, sed est sola relatio rationis, per quam ex institutione vel pactione divina deputatur aliquis ad sacras actiones.

[4] In Sentt. 4. dist. 6. qu. 2. a. 1. [5] Ib. a. 2.

[6] S. 7. can. 9: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non posse, a. s.

Analoges vindiciren, wie Wilhelm von Auxerre der Oelung[1]. In der thomistischen Schule nahm man bei den übrigen Sacramenten einen gewissen ornatus animae als die nächste Wirkung an, aber keinen Charakter.

4. Ueber die Art und Weise, wie die innere Heiligungsgnade mit dem äußeren Zeichen des Sacraments verbunden ist und von demselben bewirkt wird, entspann sich bei den mittelalterlichen Theologen ein Schulstreit, der aber mit einer tieferen oder seichteren Auffassung der Sacramente auf das innigste zusammenhing. Hugo von St. Victor hatte ein Enthaltensein (contineri sive contentum esse) der Gnade in dem Sacramente betont, und Petrus Lombardus den Vollzug des äußeren Zeichens als die Ursache (causa) der inneren Heiligung betrachtet[2]. Nehmen wir dazu noch, daß dieser Vollzug ex opere operato die Gnade bewirkt, so haben wir kurz die Sätze zusammengefaßt, welche von allen Theologen angenommen wurden und auch in den Decreten und Canones des Concils von Trient ihre Aussprache erhielten[3]. Das äußere Zeichen bezeichnet nicht nur, sondern enthält (continet) und bewirkt oder verleiht (confert sive dat) die Gnade, und zwar als eine instrumentale Ursache[4]. Ueber die Art und Weise dieses Bewirkens bildeten sich im Mittelalter zwei Ansichten, indem die thomistische Schule den Sacramenten eine physische, die skotistische eine moralische Wirksamkeit beilegte, d. h. die erstere eine unmittelbare, die andere eine mittelbare annahm und zwar in dem Sinne, daß Gott nach der ersteren durch das Sacrament wie durch ein Werkzeug die Gnade hervorruft, nach der anderen dagegen durch den Vollzug des äußeren Zeichens wie durch einen Vertrag bewegt wird, auch die Gnade folgen zu lassen.

Die erste Ansicht ist die des hl. Thomas, wenn sich auch der Ausdruck „physische Wirkungsweise“ noch nicht bei ihm findet. Er faßt nämlich die Wirkungsweise des Sacraments nach Art eines Werkzeuges auf und führt diese Auffassung nicht nur nach allen Seiten aus, sondern bringt sie auch bei den einzelnen Sacramenten ausdrücklich zur Geltung. Ein Werkzeug hat freilich nur in entfernter und unvollständiger Weise die Wirkung, welche jemand durch dasselbe hervorruft, in sich, ferner nicht ununterbrochen, sondern nur vorübergehend, nämlich für die Zeit, wann es gerade von der bewirkenden Ursache gebraucht und bewegt wird[5]. Eine solche Wirkungsweise deutet die heilige Schrift von der Taufe an: Gal. 3, 27; Tit. 3, 5. Immerhin hat aber das Werkzeug, wenn auch unvollständig, irgendwie die durch dasselbe hervorgebrachte Wirkung in sich, wie der Meißel in der Hand des Künstlers die Idee desselben auf den Marmorblock in dem Zeitpunkt hinüberleitet, wo er vom Künstler gehandhabt wird. Das Sinnliche wird überhaupt auch in der natürlichen Ordnung von Gott dazu als Werkzeug benutzt, um Geistiges zu bewirken, wie das gesprochene oder geschriebene Wort als Instrument zur Mittheilung von Gedanken dient. Auch die menschliche Natur des Herrn war das Werkzeug und zwar das mit dem göttlichen Logos ununterbrochen verbundene (instrumentum conjunctum), durch welches er seine göttliche Thätigkeit zur Erlösung der Menschen entfaltete und ein unendliches Verdienst für

[1] L. 4. tract. 7. qu. 1. [2] Siehe oben S. 581.
[3] S. 7. can. 6. 7. 8. [4] Ib. S. 6. cap. 7.
[5] *Thom.* s. th. 3. qu. 62. a. 4.

dieselben erworben hat. Daher ist es angemessen, daß seine menschliche Natur auch bei der Ertheilung der Gnade an den Einzelnen irgendwie repräsentirt werde, und das geschieht durch das Sacrament als entfernteres und nicht mit ihm ununterbrochen verbundenes Instrument (instrumentum separatum)[1].

Dasjenige, was zunächst in der Seele des Empfängers durch das Sacrament in der erwähnten Weise bewirkt wird, ist bei den unwiederholbaren Sacramenten der sacramentale Charakter (signum indelebile) und bei den wiederholbaren ein Schmuck der Seele (ornatus animae), wodurch eine Empfänglichkeit für die sacramentale Gnade hervorgerufen wird, und zwar so, daß diese auch nachträglich im Anschluß an jenen ornatus noch ertheilt wird, wenn das Hinderniß, welches etwa beim Empfange obwaltete, später beseitigt wird.

Die zweite Ansicht ist vom hl. Bonaventura schon bei einzelnen Sacramenten, namentlich bei der heiligen Eucharistie, geltend gemacht, wie unten gezeigt werden soll. Aber Duns Skotus hat dieselbe von allen Sacramenten consequent durchgeführt und sie mit Emphase zu einer besonderen Schulmeinung der Skotisten gemacht, obwohl er die entgegenstehende Ansicht des hl. Thomas mehr kritisirt und bekämpft, als er die seinige begründet hat. Wenn er nämlich betont, daß die Annahme eines ornatus animae nicht hinlänglich begründet sei, so übersieht er, daß dieselbe zur Erklärung einer werkzeuglichen Verursachung der Gnade durch das Sacrament nicht unbedingt nothwendig ist. Ebensowenig ist die Einwendung von Belang, daß die Gnade deßhalb nicht in einem äußeren Zeichen enthalten sein, noch auch durch dasselbe instrumentaliter bewirkt werden könne, weil dann ja die Wirkung des Sacraments ebenso aus mehreren Theilen zusammengesetzt sein müßte, wie das äußere Zeichen aus Form und Materie und aus mehreren Bestandtheilen der Form und Materie zusammengesetzt ist. Eine solche Einwendung setzt etwas Unrichtiges voraus; denn das Sacrament wirkt auch als instrumentale Ursache die Gnade erst dann, wenn das Instrument vollständig gebraucht worden ist, wie es der Herr vorgeschrieben hat. Ferner meint Duns Skotus, daß die Gnade schöpferischer Weise hervorgerufen werde, und daß eine Creatur nicht instrumentaliter zur Schöpfung mitwirken könne. Allein wenn Christus der Herr zu seinen Wundern wie zu seinen gottmenschlichen Thätigkeiten sich der menschlichen Natur und anderer sinnlichen Medien als Werkzeuge bediente, so kann er dieß auch bei der Mittheilung seiner Gnade. Denn wenn die Gnade auch wohl ein geschaffenes Gut ist, insofern sie als ein bonum creatum der Seele innewohnt, so ist sie doch nicht im eigentlichen Sinne aus dem Nichts ins Dasein hervorgerufen, sondern wird vom heiligen Geiste als dem Urquell aller Gnaden bei der Heiligung auf jeden Einzelnen hinübergeleitet.

Ein Hauptargument gegen die thomistische Auffassung wird von der heiligen Eucharistie entlehnt, indem es, wie Skotus sagt, ganz willkürlich und unmotivirt erscheine, der Consecration eine solche physische Wirksamkeit beizulegen, mit andern Worten, der Wesensverwandlung eine durch die Consecration hervorgerufene Prädisposition in dem Brode und Weine vorangehen zu lassen, als werde diese Prädisposition zuerst physisch bewirkt. Allein unvernünftig erscheint eine solche Annahme noch nicht, und andererseits wird sie

[1] *Thom.* s. th. 3. qu. 62. a. 5.

nicht einmal nothwendig gefordert, wenn man auch eine physische Wirksamkeit der Consecration annimmt. Dazu kommt aber, daß die heilige Communion jedenfalls nicht eine bloß moralische Wirksamkeit, sondern eine physische hat; daß der Genuß der heiligen Eucharistie unmittelbar und auf physischem Wege die Vereinigung mit Christo bewirkt. Von diesem Bestandtheile der heiligen Eucharistie kann man also ebenso füglich einen Schluß auf die physische Wirkungsweise der übrigen Sacramente machen. Dennoch behaupten die Skotisten: alle Bestandtheile des Sacraments würden nur auf moralischem Wege durch die zusammenfassende Intention des Spenders zu einem einheitlichen Ganzen, und daher übe das Sacrament auch nur eine moralische Wirkungsweise aus, indem Gott durch einen Vertrag sich bewegen lasse, mit dem gültigen Vollzug des äußeren sacramentalen Zeichens unfehlbar auch die Gnadenmittheilung zu verbinden [1].

Mit voller Gewißheit läßt sich die Wahrheit und Richtigkeit der ersten oder zweiten Ansicht nicht feststellen. Aber die erste, die des hl. Thomas, wird dem Vorzuge der christlichen Sacramente vor den alttestamentlichen gerechter, steht auch mit der Lehre des Conc. Trid. s. 7 can. 6, wonach die Sacramente die Gnade enthalten (continent), und mit s. 6 c. 7, wonach sie die instrumentalen Ursachen der Gnade sind, besser in Uebereinstimmung, scheint zuletzt auch von den Vätern vorausgesetzt zu sein [2]. Dazu kommt, daß das Materielle und Sinnliche überhaupt in der Welt die Bedeutung hat, werkzeugliche Ursachen für das Geistige abzugeben, wie der materielle Leib das unmittelbare Organ für den menschlichen Geist ist, durch welches er seine geistigen Functionen zur Ausführung bringt. Im Menschen vereinigt sich der Geist als Form unmittelbar mit dem Leibe als Materie zu einer einheitlichen Substanz und gewinnt so an dem Leibe ein Instrument für alle seine Thätigkeiten. Ebenso hat Gott für seine übernatürlichen Offenbarungen das Sinnliche zum Medium gewählt, um dadurch seine Gnaden dem Menschen zufließen zu lassen; ebenso hat der Herr materielle Mittel gebraucht, um durch sie seine Wunderkraft zu bethätigen, wie er z. B. durch die Berührung seines Kleides das blutflüssige Weib geheilt hat.

§ 123.

Die Einsetzung der heiligen Sacramente durch Christum den Herrn nach der Lehre der Scholastiker.

So lange der Begriff eines Sacraments noch nicht genau fixirt und noch nicht auf die sieben neutestamentlichen beschränkt war; so lange man die Sacramentalien noch mit zu den Sacramenten rechnete: wurde die Einsetzung durch Christum den Herrn noch nicht als wesentliches Merkmal hervorgehoben. Dennoch lehrte dieß Merkmal schon deutlich der hl. Augustin überall da, wo

[1] Reportt. 4. dist. 1. qu. 4. sch. 4.

[2] Cf. *Tert.* de bapt. 4: Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificandae vim sanctificandi *combibunt*. — *Aug.* in Joan. tract. 80: Quae est tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat.

er eben die christlichen Sacramente im Sinne hatte [1], namentlich in den antidonatistischen Schriften, wenn er die Wirksamkeit der nach der Vorschrift Christi gespendeten Sacramente damit vertheidigt, daß sie nicht Sacramente der Kirche, sondern Sacramente Christi seien [2].

Hugo von St. Victor, der schon oft erwähnte Verfasser der ersten Schrift mit dem Titel De sacramentis, hat die göttliche Einsetzung mit in den Begriff eines Sacramentes aufgenommen und speciell erörtert [3]. Der Lombarde hat zwar die Siebenzahl der christlichen Sacramente, aber er unterläßt es, die Einsetzung durch Christum den Herrn als wesentliches Erforderniß zu betonen, weil die Buße und Ehe ihm dagegen zu sprechen schienen. Er hatte es nämlich noch nicht klar gestellt, daß die Buße und Ehe, wenn sie auch schon vorher von Gott eingesetzt waren, erst durch Christum den Herrn zu übernatürlichen Gnadenmitteln geworden sind. Alexander von Hales meinte, daß die Taufe und Eucharistie unmittelbar von Christo dem Herrn, die Firmung und Oelung mittelbar von ihm, aber unmittelbar durch die Apostel angeordnet worden seien; daß Christus der Herr für die Buße, Priesterweihe und Ehe das äußere Zeichen zwar aus der alttestamentlichen Ordnung entlehnt, aber ihnen einen weit höheren Inhalt verliehen und eine sacramentale Gnade mit ihnen verbunden habe, indem er zu der Buße die Absolutionsgewalt des Priesters, indem er zu den priesterlichen Vollmachten vornehmlich die zur Consecration der heiligen Eucharistie und zur Ehe die Unauflöslichkeit hinzugefügt habe [4]. Nach Alexander von Hales haben auch andere Theologen der mittleren Zeit, namentlich für die Firmung und Oelung, nur eine mittelbare Einsetzung durch Christum den Herrn und eine unmittelbare durch die Apostel angenommen, wie Wilhelm von Auxerre, der hl. Bonaventura [5]. Dagegen vertheidigt Albert der Große [6] und der hl. Thomas die unmittelbare Einsetzung durch Christum den Herrn als wesentlich für alle christlichen Sacramente: weil es nur Gott zustehe, die innere Heiligungsgnade mit einem äußeren Zeichen so zu verbinden, daß das letztere ein unfehlbar wirkendes Instrument für die Ertheilung der Gnade werde; weil die neutestamentlichen Sacramente noch mehr als die alttestamentlichen Gott selbst zum Institutor haben müßten [7]. Ihm stimmen alle nachfolgenden Theologen bei, auch Duns Skotus und Durandus. Das Concil von Trient hat diese Lehre von der unmittelbaren Einsetzung aller neutestamentlichen Sacramente durch Christum, wenn auch nicht förmlich definirt, doch wenigstens von der Oelung ausdrücklich behauptet (S. 14 c. 1). In der nachtridentinischen Zeit hat daher die andere Ansicht kaum noch einen Vertheidiger gefunden.

Indeß bleibt es auch bei der unmittelbaren Einsetzung der Sacramente

---

[1] Ep. 54, 1. — De vera rel. 33. [2] C. Cresc. II, 21.

[3] De sacr. I, pars 9, c. 5.

[4] Summa 4. qu. 8. m. 2. a. 1: Alia vero tria sacramenta (sc. poenitentia, ordo, matrimonium) quandam habent additionem a Domino in evangelio. Es ist daher die Bemerkung Gieseler's (D.-G. S. 482): Alexander von Hales geht sogar so weit, daß „er sagt, von den sieben Sacramenten seien nur zwei, auch ihrer Gestalt nach, von Christo selbst eingesetzt" — unrichtig.

[5] In Sentt. 4. dist. 23. a. 1. qu. 2. [6] In Sentt. 4. dist. 23. a. 13.

[7] S. th. 3. qu. 64. a. 2.

durch Christum den Herrn noch immer fraglich, wie weit die Anordnungen Christi bei der Einsetzung der äußeren Zeichen für die Sacramente gehen, ob er sie nach ihren wesentlichen Bestandtheilen (in specie) ganz genau oder nur im allgemeinen (generice) bestimmt und die näheren Anordnungen der Kirche überlassen hat. Das letztere würde der Fall sein, wenn Christus etwa für die Firmung und Oelung eine Salbung als äußeres Zeichen angeordnet, aber die nähere Bestimmung derselben für das eine und andere Sacrament der Kirche anheimgestellt hätte. Der hl. Thomas[1] vertritt die Ansicht, daß das äußere sacramentale Zeichen in specie schon von Christo genau festgestellt worden sei. Aber sowohl die heilige Schrift als die Tradition, ja selbst die Kirchenlehre läßt einzelne Fragen über das Wesentliche der äußeren Zeichen noch unentschieden, so daß wir wenigstens die Anordnungen Christi nicht in allen Punkten feststellen oder mit Gewißheit entscheiden können, was Christus der Herr als das Wesentliche des äußeren Zeichens eingesetzt hat. Ueberhaupt legen auch die Theologen aus der Schule des hl. Thomas der Kirche die Jurisdictionsgewalt bei, hinsichtlich einiger Sacramente, namentlich hinsichtlich der Firmung, Buße, Oelung und Ehe, Anordnungen zu treffen, welche auf die Materie, den Spender oder Empfänger sich beziehen und die Gültigkeit bedingen. Dieß wird bei den genannten Sacramenten zur Sprache gebracht werden.

Die Scholastiker haben die Frage aufgeworfen, ob Gott einer Creatur auch wohl die Macht hätte übertragen können, auf ihren Namen Sacramente einzusetzen. Duns Skotus, Durandus u. a. verneinen sie; der heilige Thomas bejaht sie[2]. Zwar kommt Gott allein aus sich die Macht zu, die Gnade des heiligen Geistes mit einem äußeren Zeichen so zu verbinden, daß sie beim Vollzug desselben unfehlbar erfolgt. Ihm allein steht diese sogenannte potestas auctoritatis zu. Aber Gott kann dem Verdienste einer Creatur möglicher Weise die Bedeutung einer stellvertretenden Genugthuung für Andere, wenn auch nicht die einer solchen de condigno, doch die einer de congruo verleihen und dem Inhaber dieses Verdienstes den Auftrag und das Ansehen (potestatem excellentiae) geben, Sacramente zur Mittheilung der verdienten Gnaden einzusetzen. Ist es doch unzweifelhaft, daß bei der Einsetzung der christlichen Sacramente die menschliche Natur des Herrn als das nächste Werkzeug betheiligt war, wie auch bei der Erwerbung des unendlichen Genugthuungsverdienstes durch das bittere Leiden und Sterben. An dem Vorrang der menschlichen Natur des Herrn kann aber jeder Mensch in etwa participiren, somit auch in der Weise, daß er von Gott als instrumentale Ursache gebraucht wird, um durch ihn Sacramente einzusetzen. Das Gesagte bezieht sich nur auf die Möglichkeit. Thatsächlich bleibt es ein wesentliches Merkmal der christlichen Sacramente, daß sie nur von Christo eingesetzt und angeordnet sind und von ihm die Kraft zu heiligen erhalten haben.

An diesem Orte kam somit wieder die in der Lehre von der Kirche und

[1] S. th. 3. qu. 64. a. 5.

[2] S. th. 3. qu. 64. a 4: Potuisse Deum ministris communicare tantam gratiae plenitudinem, ut ad invocationem nominum ipsorum conferantur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio.

vom Primate[1] oft berührte Unterscheidung zwischen potestas auctoritatis, excellentiae und ministerii zur Anwendung. Nur Gott kommt die potestas auctoritatis zu, aus eigener Machtvollkommenheit Sacramente einzusetzen; nur Christo kommt auch nach seiner menschlichen Natur thatsächlich die potestas excellentiae zu, die von ihm verdienten Gnadenschätze an bestimmte äußere Zeichen zu knüpfen, und einem Menschen hätte Gott eine ähnliche Macht übertragen können. Thatsächlich aber hat Christus seinen Aposteln nur die potestas ministerii verliehen, die von ihm eingesetzten Sacramente zu verwalten, damit so die Einheit des Glaubens und des Cults in seiner Kirche vollständig bewahrt werde. Sonst aber herrschten bei der Bestimmung des Zeitpunktes, wann die Sacramente von Christo eingesetzt worden sind, bei der Taufe, Firmung, Priesterweihe, Ehe manche verschiedene Ansichten.

§ 124.

Die Lehre der Scholastiker über die Erfordernisse zur gültigen Ausspendung und zum gültigen Empfang der heiligen Sacramente.

A. Zur gültigen Ausspendung der heiligen Sacramente war von Anfang an in der Kirche etwas Dreifaches als nothwendig erachtet worden: 1. die erforderliche Macht, bezüglich die Weihe; 2. die Beobachtung aller wesentlichen Bestandtheile des äußeren Zeichens; 3. die Intention oder Absicht des Spenders, dadurch eine heilige Handlung der Kirche vollziehen zu wollen. Der erste Punkt kommt am besten bei den einzelnen Sacramenten zur Sprache, da er während der mittelalterlichen Zeit rücksichtlich der Taufe, Firmung, Priesterweihe und Ehe noch specielle nähere Bestimmungen erhielt: ob z. B. auch der Heide gültig taufen könne; ob und unter welchen Bedingungen auch der Priester die Firmung und die niederen Weihen ertheilen könne; wer der Minister des Ehesacramentes sei. Der zweite Punkt verstand sich immer von selbst. Aber der dritte Punkt betrifft die Spendung aller Sacramente in gleicher Weise und fand bei den Scholastikern allmählich eine genaue Umgrenzung und Bestimmung.

Der hl. Augustin[2] hatte die Frage nach der Gültigkeit einer ficte ertheilten Taufe noch nicht mit voller Gewißheit entscheiden wollen, obwohl die Nothwendigkeit der Intention inclusive schon in den Anordnungen des Herrn über einzelne Sacramente enthalten war; wie wenn der Herr den Aposteln die Macht verleiht, Sünden zu vergeben oder beizubehalten, was ebensowenig ohne die Intention des Priesters möglich ist, als die Feier der heiligen Eucharistie zum Andenken des Herrn.

Hugo von St. Victor ist auch in diesem Punkte wieder der erste, welcher die Kirchenlehre von der Nothwendigkeit der Intention des Priesters bei der heiligen Eucharistie, wie des Spenders bei jedem heiligen Sacramente mit der größten Deutlichkeit ausspricht[3]. Mit derselben Unzweideutigkeit äußert sich

---

[1] Siehe oben S. 540. [2] Vgl. D.-G. II, § 93.

[3] Summa, tr. 5, c. 9: Non videtur sapientibus, quod debeat baptismus dici, ubi non est intentio baptizandi, sicut et mulieres, quando in balneum immergunt

Petrus Lombardus in der Lehre von der Taufe über die Nothwendigkeit der Intention und fügt zur näheren Erklärung noch bei, daß die Intention des Spenders der Taufe sich nicht gerade auf die übernatürlichen Wirkungen des Sacraments ausdrücklich beziehen müsse, daß die intentio celebrandi sacramentum genüge [1]. Freilich hält er diese Lehre nicht mit voller Consequenz bei der heiligen Eucharistie fest, scheint vielmehr zu meinen, daß ein häretischer oder schismatischer Priester nicht gültig consecriren könne, weil er bei dem Mangel des Glaubens die nothwendige Intention, zu consecriren, nicht besitzen könne. Allein er fügt doch die Meinung Anderer hinzu, daß der häretische und schismatische Priester wohl gültig consecrire, wenn er die Intention habe, das zu vollziehen, was von den Priestern der Kirche bei der Consecration vorgenommen werde [2].

Die Nothwendigkeit der Intention im allgemeinen zur gültigen Ausspendung der heiligen Sacramente war den Scholastikern somit gar nicht zweifelhaft: alle nachfolgenden stimmen in diesem Punkte mit den genannten überein. Aber nicht so klar war man sich von Anfang an darüber, worauf diese Intention gerichtet sein müsse, ob etwa bloß auf den Vollzug des äußeren Zeichens oder zugleich auch auf eine innere Seite des Zeichens. Der Streit hierüber ist Jahrhunderte hindurch geführt worden und hat sich auch später an die Ausdrücke intentio externa und interna gelehnt, indem man durch dieselben die Verschiedenheit der Intention je nach der Verschiedenheit des Objectes bezeichnete. Im Mittelalter ist der Streit nur bis zu einem gewissen Punkte zum Abschluß gekommen.

Hugo von St. Victor meint, daß bei einer Austheilung der Taufe zum Scherze die religiöse Seite der Handlung noch immer zugleich bezweckt werden könne, daß aber im allgemeinen die Sacramentenspendung eine sittliche Hand-

---

pueros, invocant nomen Trinitatis, sed quia baptizare non intendunt, non est baptismus. In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt: ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur. Cf. Ib. tr. 6, c. 4.

Hahn, die Lehre von den Sacramenten S. 219, meint, daß Hugo an dem zuletzt angeführten Orte die Wesensverwandlung oder das Zustandekommen der heiligen Eucharistie nicht von der Intention des Priesters abhängig mache, sondern nur die Gnadenwirkung. Allein er versteht die Worte unrichtig. Hugo macht sich a. a. O. die Einwendung, wie es komme, daß Brod und Wein in den Leib des Herrn verwandelt werde, ohne daß derselbe eine Vermehrung dadurch erfahre. Er denkt bei den Worten: quamvis autem substantia panis in corpus Christi convertatur, non tamen corpus Christi augmentatur inde nicht an die Einverleibung in den mystischen Leib Christi, sondern an eine etwaige Vermehrung oder größere Ausdehnung des wirklichen Leibes Christi, welche verneint wird, weil man dazu einen wunderbaren Vorgang annehmen müsse.

[1] Sentt. 4. dist. 6, 5: Nam in hoc et in aliis sacramentis sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda.

[2] Ib. dist. 13, 1: In hujus autem mysterii expletione sicut formam servari, ita ordinem haberi, sc. ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet, ut illud facere intendat. Sed si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere? et si non intendit, numquid conficit? Aliqui dicunt etiam, non recte de illo mysterio sentientem posse intendere, non quidem illud conficere, quod jam esset recte credere, sed id agere quod geritur ab aliis, dum conficitur, et sic adhibetur intentio, et si intentio dicatur deesse conficiendi illud mysterium, tamen ex quo intendit ea dicere et agere quae ab aliis geruntur, impletur mysterium.

lung (opus rationale) und daher auch mit einer Intention verbunden sein müsse[1]. Näher wird der Punkt nicht erörtert.

Alexander von Hales beantwortet die Frage, ob eine zum Scherze gespendete Taufe gültig sei, verneinend, wenn die Intention des Spenders vornehmlich oder ausschließlich auf Scherz oder Spiel, und bejahend, wenn diese Absicht nur als untergeordnete und nebensächliche neben der andern, ein Sacrament spenden zu wollen[2], einhergeht. Zugleich macht er den Versuch, die Nothwendigkeit der Intention auch durch Gründe der ratio theologica zu stützen, indem die Spendung der heiligen Sacramente durch den Priester als Stellvertreter Christi ein freier sittlicher Act sein müsse und andererseits nur durch die Kirche als die von Christo bestellte Verwalterin wirksam werden könne, und Stellvertreter der Kirche werde der Spender gerade durch die Intention, zu thun, was die Kirche thut. Zuletzt erlange die Form des Sacramentes, nämlich das Wort, erst durch die hinzutretende Intention ihre Bedeutung[3]. So ergab sich für ihn die Nothwendigkeit der intentio faciendi quod facit ecclesia, welcher Ausdruck als die genaueste Bezeichnung des Objectes der Intention durch ihn in die Schultheologie und später in die kirchlichen Glaubensdecrete übergegangen ist[4]. Auf die einzelnen Wirkungen der Sacramente braucht die Intention sich nicht zu erstrecken, weil auch der rechte und wahre Glaube an die Wirkungen des Sacramentes fehlen kann, ohne daß das Sacrament ungültig gespendet wird[5]. Das Object der Intention muß, wie Alexander sich auch ausdrückt, der finis operis oder das zum Sacramente wesentlich Gehörende, aber nicht gerade ausdrücklich die specielle Wirkung des Sacramentes sein.

Das letztere wiederholt der hl. Bonaventura[6]. Bei Albertus Magnus steht die Frage noch auf demselben Punkte: er verlangt die intentio faciendi quod facit ecclesia und meint, daß dieselbe auch da noch vorhanden sein könne, wo das äußere Zeichen der Taufe zugleich zum Scherze ertheilt wird. So lange die sacramentale Handlung nämlich nicht vollständig zum Scherze dienen solle, wäre jene Intention möglich und würde durch die Form: Ego te baptizo ausgedrückt[7].

Der hl. Thomas entwickelt die Gründe der ratio theologica für die Nothwendigkeit der Intention: weil dadurch die Spendung erst zu einer eigentlich menschlichen Handlung (actus humanus) werde; weil dem äußeren Zeichen des Sacraments erst durch die Form und die darin ausgeprägte Intention die bestimmte Bedeutung und Wirksamkeit für die übernatürliche Ordnung verliehen werde; weil die Intention die verschiedenen Bestandtheile des

---

[1] De sacr. II, c. 13. [2] S. th. 4. dist. 13. membr. 1. a. 1.

[3] Ib.: Necessario requiritur intentio baptizantis in baptismo et ratio haec est, quia ministerium baptismi est opus voluntatis rationabilis et deliberatae . . . . Alia ratio est haec. Fides est principium universale quo sacramenta, et maxime sacramentum baptismi efficaciam habet, sed haec efficacia sc. fidei non habet locum in isto vel in illo baptizato nisi mediante ministro ecclesiae dispensante. Sed baptizans efficitur minister ecclesiae per hoc quod intendit ecclesia . . . . Similiter est de virtute verbi, quia nullam habet virtutem nisi mediante dispensatione ministri ecclesiae illud proferentis.

[4] Ib. a. 3. [5] Ib. a. 2. 3. [6] In Sentt. 4. dist. 6. p. 2. a. 2. qu. 1.

[7] In Sentt. 4. dist. 6. a. 11.

Sacraments erst zu einem einheitlichen Ganzen verbinde[1]. Auch stimmt er mit den übrigen Scholastikern darin überein, daß er die intentio faciendi quod facit ecclesia fordert, welche er noch näher als eine intentio virtualis bestimmt, obschon er sie a. a. O. ungenau intentio habitualis nennt. Aber in der genauen Angabe des Objectes für die intentio traut er sich noch keine sichere Entscheidung zu, wenigstens noch nicht das letzte Wort. Dieß zeigt sich bei der Erörterung über die Bedenken in Betreff der Nothwendigkeit der Intention, indem ein solches Erforderniß die Gültigkeit des Sacramentes in concreto fast immer in Zweifel stelle und deßhalb in Betreff der empfangenen Heilsgnade eine große Beunruhigung hervorrufen müsse. Hier erklärt der hl. Thomas es für fraglich und ungewiß, welche Intention erforderlich sei: ob sie nämlich überhaupt als ein besonderer innerer Willensact explicite vorangehen müsse (also als eine intentio mentalis), oder ob das mit Bedacht und freiem Willen vollzogene äußere Zeichen, als ein im Namen der Kirche vollzogenes, nachträglich zur vollen Beruhigung genüge, so lange man keine positiven Gründe für die Abwesenheit der intentio mentalis habe. Die letztere Ansicht hält er für die richtigere[2]. Für das forum externum ist diese Ansicht in vielen Fällen allerdings die richtige: hier muß die nach den Vorschriften des Herrn vollzogene Spendung der Sacramente so lange als gültig aufrecht erhalten werden, so lange kein hinreichender positiver Grund gegen die Gültigkeit des Sacramentes und für die Abwesenheit der nothwendigen Intention vorliegt. Aber für das forum internum bestimmt dieses negative Merkmal die Intention nicht genau. Daher läßt der hl. Thomas auch die andere Ansicht als die minder wahrscheinliche gelten, daß die intentio mentalis sc. faciendi quod facit ecclesia nothwendig sei, und daß im Falle der Abwesenheit derselben bei unmündigen Empfängern Gott selbst das Fehlende supplire, daß aber bei Erwachsenen ihre sittliche Vorbereitung das Fehlende auf Seiten des Spenders ersetze. Die Intention Christi und der Kirche soll somit etwaige Mängel der Intention des Spenders ergänzen oder ersetzen.

Mit dem ihm eigenthümlichen Scharfsinn geht Duns Skotus auf die noch ungelöste Frage ein und hat die Beantwortung nach zwei Seiten hin oder um zwei Stufen weiter geführt. Erstens hat er die Unterschiede zwischen intentio actualis, virtualis und habitualis auf das genaueste festgestellt und die zweite mittlere für nothwendig zur Sacramentenspendung erklärt, nämlich die, welche vorher gefaßt worden ist und den Vollzug des äußeren Zeichens als Wirkung und als eine sittliche Handlung hervorbringt, wenn auch bei der Spendung actualiter Zerstreuung des Geistes obwaltet. Zweitens hat er das Object der Intention genauer umschrieben und als solches nicht nur das sacramentale Zeichen aufgestellt, sondern auch eine gewisse innere Seite des Zeichens, nämlich den Zweck, zwar nicht den höheren und entfernteren, d. h. die Heiligung der Seele, aber doch den nächsten und allgemeinen, d. h. bei der Taufe die Einreihung in die christliche und kirchliche Gemeinschaft. Das Object: zu thun,

---

[1] In Sentt. 4. dist. 6. qu. 1. a. 2. — S. th. 3. qu. 64. a. 8.

[2] S. th. l. c.: Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.

was die Kirche thut, wird somit an einem Beispiele näher erklärt und so aufgefaßt, daß das sacramentale Zeichen als ein heiliger und kirchlicher Act bezweckt werden müsse[1]. Demgemäß kann ein Häretiker und Heide gültig taufen, wenn sie auch nicht an die Eine katholische Kirche glauben: sie müssen nur das äußere sacramentale Zeichen als eine solche Handlung beabsichtigen, wie sie die christliche Kirche als eine geheimnißvolle oder religiöse Handlung vollzieht. In den Worten: quod facit ecclesia soll also nicht ausgedrückt sein, daß der Spender seine Absicht auf die katholische Kirche als die einzig wahre gerichtet habe, sondern auf die Kirche überhaupt, welche er für die wahre christliche hält. Außerdem bemerkt Skotus noch, daß zu den wesentlichen Bestandtheilen des sacramentalen Zeichens, der Materie und Form, die Intention des Spenders als ein äußerliches Princip (principium extrinsecum) hinzutreten, d. i. von außen her dem Sacramente vorangehen müsse.

Die späteren Scholastiker sind über diese Bestimmungen nicht weiter hinausgekommen[2]. Biel namentlich erläutert die Bestimmungen des Skotus, welche als die richtige Erklärung der Kirchenlehre gelten können, daß der Spender des Sacraments auch eine innere Intention des Willens (intentio mentalis) haben müsse, um die Sacramentenspendung zu einem sittlichen Acte zu erheben, und ebenso nicht nur Materie und Form, sondern auch den Zweck des sacramentalen Zeichens beabsichtigen müsse, welchen die Gläubigen oder die Kirche im allgemeinen (in genere) durch das Sacrament erreichen wollen, wenn auch nicht den speciellen Zweck des fraglichen Sacraments (finis in specie)[3]. Auf diese Weise ist das Object der intentio interna und der Sinn der kirchlichen Formel intentio faciendi quod facit ecclesia offenbar am richtigsten und vollkommensten erklärt, um darnach zugleich die meisten Gewissensfälle entscheiden zu können. Die auf das äußere Zeichen allein hingerichtete Intention genügt noch nicht, weil dasselbe möglicher Weise bei einem Mimiker oder beim Unterrichte über die Sacramente zu einem ganz anderen als zu einem Heiligungszwecke vollzogen werden kann und dann vorkommenden Falls auch einen anderen Charakter je nach der Intention annimmt. Es muß daher auch die Bedeutung des äußeren sacramentalen Zeichens für die Religion irgendwie intendirt werden, zwar nicht nach allen Seiten, weil dann nur ein gelehrter Theologe gültig die Sacramente spenden könnte, aber doch wenigstens im allgemeinen (in genere). Mit dem Vollzug des äußeren Zeichens muß wenigstens eine heilige Handlung der Christen beabsichtigt werden, weil es durch eine solche Intention in hinlänglicher Weise auf Christum und die Kirche bezogen wird.

---

[1] Reportt. in Sentt. 4. dist. 6. qu. 6: Dico quod licet non requiratur in ministro intentio finis in particulari, ut characteris, quia in multis baptizantibus fuit ignotum hoc, quod per characterem intelligimus; requiritur tamen in ministro intentio finis universalis, ut quod intendat adscribere baptizatum collegio Christianitatis, et facere eum Christianum, et hoc est quod intendit facere ecclesia.

[2] Cf. *Dionys. Carth.* in Sentt. 4. dist. 6. qu. 2.

[3] In Sentt. 4. dist. 6. qu. 1: Ergo requiritur intentio actus ut ordinatus ad finem aliquem: finem utique illum, quem fideles (qui hoc signo utuntur, sc. ecclesia) intendunt. . . . Ad veritatem sacramenti non requiritur intentio ministri respectu effectus baptismatis in specie; sed sufficit intendere quod ecclesia intendit in genere.

In diesem Sinne hatte schon vor Biel das Concil von Florenz den Glaubenssatz von der Nothwendigkeit der Intention (intentio faciendi quod facit ecclesia) definirt, und ebenso that es das Concil von Trient[1], indem es an einer zweiten Stelle außerdem erklärte, daß eine zum Scherze ausgesprochene Absolution kein gültiges Sacrament sei[2].

B. Die auf den gültigen Empfang der Sacramente bezüglichen Glaubenssätze finden füglich bei den einzelnen Sacramenten ihre Erörterung, weil sie bei der Anwendung auf die letzteren ohnehin einer Specialisirung bedürfen. Die Sacramente sind überhaupt nur für die Menschen im gefallenen Zustand eingesetzt, die Taufe für Alle, und die übrigen sechs nur für die Getauften. Ein besonderes Interesse hat in dieser Hinsicht die Lehre der Scholastik über die für den Empfänger nothwendige Intention; aber dieser Punkt wird in der speciellen Lehre von der heiligen Eucharistie, von der Buße, Priesterweihe und Ehe namentlich zur Sprache kommen. Das übrige auf den würdigen und pflichtmäßigen Empfang der Sacramente Bezügliche geht über den Rahmen der Dogmengeschichte hinaus.

§ 125.

Die Lehre der Scholastik über die Taufe.

In der patristischen Zeit war unter allen Sacramenten das der Taufe, namentlich vom hl. Augustin, am eingehendsten besprochen worden. Nichtsdestoweniger waren noch viele Glaubenspunkte über diese Materie übrig, welche durch die Scholastik eine schärfere und genauere Begrenzung oder Erklärung erhielten.

1. Die materia remota für das Sacrament der Taufe ist das Wasser, von welchem das Sacrament den Namen baptismus fluminis führt. Die Scholastik erörterte hinsichtlich dieses Punktes vornehmlich nur die Frage, warum der Herr für das erste und nothwendigste Sacrament gerade das Wasser zur Materie gewählt habe. Am ausführlichsten wird darauf vom heiligen Thomas geantwortet, und die Congruenz daraus gefolgert: daß das Wasser wegen seiner Durchsichtigkeit und desfallsigen Verwandtschaft mit dem Lichte ein passendes Zeichen für das Gnadenlicht sei, aber noch deutlicher in der Taufe die Abwaschung von der Sünde und als kühlendes Element die Dämpfung der dreifachen bösen Lust bezeichne; daß es das vegetabilische und animalische Leben auf der Erde bedinge und daher ein passendes Zeichen für die Verbreitung und das Wachsthum des übernatürlichen Lebens sei; daß es für das nothwendigste Sacrament sich überall finde und ohne besondere Mühe angewandt werden könne[3].

Der Gedanke, welcher sich schon beim hl. Ignatius von Antiochien findet, daß Christus der Herr bei der Taufe im Jordan dem Wasser die Weihe für die sacramentalen Wirkungen in der Taufe selbst gegeben habe, findet sich bei den Scholastikern überall wieder und wird in dem Sinne festgehalten, daß

---

[1] S. 7. can. 11. [2] S. 14. de poen. c. 6. can. 9.

[3] In Sentt. 4. dist. 3. a. 4. Cf. *Bonav.* in Sentt. 4. d. 3. p. 2. a. 1.

gerade für die Materie der Taufe und der heiligen Eucharistie keine besondere Benediction durch die Kirche eintrete, wie bei der Firmung, Oelung und Weihe, weil der Herr sie selbst ein für allemal vorgenommen habe. Alexander von Hales[1] steigert dieß dahin, daß der Herr dem Wasser jene Wirksamkeit als eine potenzielle bei seiner Taufe verliehen habe. Dagegen will der heilige Bonaventura diese Ausdrücke seines Lehrers nicht rechtfertigen, sondern findet in der Heiligung des Wassers durch die Taufe Christi nur die Bestimmung (ordinatio) des Wassers, um in Verbindung mit der Form als Instrument zur Wiedergeburt zu dienen[2].

Die materia proxima ist die Abwaschung mit Wasser. Die älteren Scholastiker wie Petrus Lombardus[3], Hugo von St. Victor[4] geben nur die Untertauchung (immersio) an, welche damals noch allgemein üblich gewesen sein muß, und zwar als eine dreimalige, obwohl eine einmalige auch als hinreichend betrachtet wurde[5]. Der hl. Thomas[6] dagegen gibt sowohl die immersio wie aspersio und infusio als Materie an und von der Zeit an ist die Schule darüber einstimmig geblieben.

2. Die Form ist an den äußeren sacramentalen Zeichen der vornehmliche und wichtigere Bestandtheil. Dem Hugo von St. Victor ist dieß bei seinen Erörterungen über die Taufe nicht mit voller Klarheit zum Bewußtsein gekommen; denn er will noch nicht mit Sicherheit darüber entscheiden, ob eine bloße Abwaschung mit Wasser ohne alle Form als gültige Taufe angesehen werden könne, obschon er dieß für unwahrscheinlich hält. Um so eher erklärt er sich, indem er sich auf den hl. Ambrosius (De trin.) beruft, für die Gültigkeit einer Taufe, die auf den Namen des Vaters, oder auf den Namen Jesu, oder auf den des heiligen Geistes oder auf den der Trinität ertheilt worden ist, wenn es nur nicht an dem wahren Glauben an die Trinität fehle, obwohl die gewöhnliche Form die sei: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti[7]. Hinzugefügt wird noch, daß die Taufe der Häretiker gültig sei und bei ihrer Rückkehr zur Kirche anerkannt werde.

Petrus Lombardus wiederholt diese Ungenauigkeiten des Hugo nicht, sondern lehrt unter Berufung auf das Decret des Papstes Zacharias an den hl. Bonifatius (De consecr. dist. 4): daß die Anrufung und Aussprache der einzelnen göttlichen Personen und die Aussprache des Wortes in nomine, wodurch das eine göttliche Wesen bezeichnet werde, zur Gültigkeit gehöre; daß aber eine Verunstaltung der Worte aus Unkenntniß der lateinischen Sprache, so lange nur der Sinn derselbe bleibe, die Gültigkeit nicht aufhebe, wie z. B. die Form in nomine Patria et Filia et Spiritus sancta. Dagegen gibt er auf Grund einer Entscheidung des Papstes Nikolaus an die Bulgaren (De consecr. dist. 4 c. 104) zu, daß die Taufe auf den Namen Jesu nach Apstg. 8, 12 gültig sei, möge der Spender nun ein Gläubiger oder Häretiker oder Jude sein[8].

Auf das genaueste hat Alexander von Hales alle auf die Form bezüg-

---

[1] *Alex. Al.* Summa 4. qu. 14. m. 1.

[2] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 3. qu. 3. p. 2. a. 1. [3] Sentt. 4. dist. 3.

[4] De sacr. II. p. 6. c. 13. [5] *Alex. Al.* S. 4. qu. 13. m. 4. a. 3.

[6] In Sentt. 4. dist. 3. a. 4. [7] De sacr. II. p. 6. c. 2.

[8] Sentt. 4. dist. 3, 5.

lichen Fragen behandelt, die Worte baptizo und te (oder vos, wenn Mehrere zugleich getauft werden), wie die Anrufung der einzelnen göttlichen Personen für wesentlich angesehen [1]. Die Gültigkeit der Taufe auf den Namen Jesu in der apostolischen Zeit erklärt er, gerade so wie nach ihm der hl. Thomas, aus einer besonderen Offenbarung und Inspiration an die Apostel, die in Folge eines besonderen Auftrages zur Verherrlichung des Namens Jesu die Taufe auf diesen Namen ertheilt, aber nach der Befestigung des Christenthums auf die ursprüngliche Anordnung Christi, auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen, wieder zurückgekommen seien [2]. Diese Auffassung steht mit dem wesentlichen Grundsatz des Christenthums, daß die Offenbarungen Gottes mit denen des Herrn zum Abschluß gekommen, und die Kirche keine neuen zu geben, sondern nur die bereits abgeschlossenen mit Unfehlbarkeit zu erklären habe, nicht in Widerspruch, da die Inspiration zur Belehrung der ganzen Kirche und Menschheit erst mit dem Tode der Apostel ihr Ende erreicht hat. — Eine Erweiterung der Form aus Devotion, obwohl dieselbe unerlaubt ist, würde das Sacrament, so lange der Sinn der Worte nicht alterirt wird, noch nicht ungültig machen, ebensowenig als das Auslassen eines unwesentlichen Wortes oder die Umsetzung der Worte [3].

Der hl. Bonaventura stimmt mit seinem Lehrer in der Auffassung der Taufe auf den Namen Jesu in der apostolischen Zeit überein und gibt die etwaige Folgerung nicht zu, daß eine Taufe, mit dieser Form ertheilt, auch jetzt noch aus dem Grunde gültig sei, weil die Fixirung der Form zum jus ecclesiasticum gehöre. Im Gegentheil die Kirche publicirt in diesem Punkte nur ein göttliches Gebot (jus divinum) [4], kann aber selbst keine Veränderung der von Gott vorgeschriebenen Form vornehmen. In derselben Weise wird die Taufe auf den Namen Jesu für die apostolische Zeit vom hl. Thomas für gültig erklärt, mit dem auffallenden Zusatze, daß die Kirche eine solche Form auch jetzt wieder vorschreiben könne, wenn sie vom heiligen Geiste durch Inspiration und durch ein positives göttliches Gebot so belehrt würde [5]. In der Summe der Theologie [6] ist dieser Zusatz fallen gelassen. Duns Skotus meint, daß eine Taufe auf den Namen Jesu jetzt nicht als gültige angesehen werden könne, sondern nur für die apostolische Zeit. Spätere Theologen und namentlich auch der Katechismus Romanus haben die in der Apstg. 8 erwähnte Taufe auf den Namen Jesu als die christliche erklärt und keine besondere Form für die apostolische Zeit angenommen, wie auch schon die Väter diese Stelle interpretirt hatten. Dagegen wird die in der griechischen Kirche übliche Form: Baptizetur N. N., obwohl die der lateinischen Kirche

---

[1] Summa 4. qu. 13. m. 3. a. 2. [2] Ib. m. 4. a. 1. [3] L. c. m. 3. a. 3.

[4] In Sentt. 4. dist. 3. qu. 2: Dicunt tamen aliqui, quod verbum illud non amittit virtutem propter constitutionem ecclesiae ordinantis, quod tantum fiat in nomine Trinitatis. Unde etsi peccaret sic baptizans, tamen baptizatum esset. Sed communis opinio et certior est, quod non esset baptizatum: quia cum sit unicum baptisma in ecclesia, ideo unica debet esse forma, et ideo tantum in nomine Trinitatis baptizat tota ecclesia.

[5] In Sentt. 4. dist. 3. a. 2. ad 2. qu. ad 3: Et hoc etiam ecclesia nunc posset, si speciale praeceptum a Sp. s. haberet, non autem propria auctoritate.

[6] P. qu. 66. a. 6.

besser ist und auf die instrumentale wie auf die bewirkende Ursache hinweist, von Duns Skotus als hinreichend erklärt [1]. Zuletzt wurde von der Scholastik bemerkt, daß die Materie und Form von einem und demselben Spender vollzogen und zu einer Handlung mit einander verbunden werden müssen. Die Form darf nicht der Abwaschung erst folgen, und die Wirkung stellt sich in dem Momente ein, wo das äußere Zeichen nach Materie und Form vollständig geworden ist [2].

3. Die Taufe ist von Christo dem Herrn eingesetzt; aber es erhellt aus der heiligen Schrift nicht mit voller Gewißheit, wann dieß geschehen ist. Petrus Lombardus meint, daß Christus der Herr sie bei seiner Taufe im Jordan eingesetzt habe [3]. Derselben Meinung ist der hl. Thomas wenigstens insoweit, daß die christliche Taufe bei der genannten Gelegenheit zwar eingesetzt, aber die Pflicht, dieses Sacrament zu empfangen, vom Herrn erst nach seinem Leiden und Sterben (Matth. 28, 19) Allen auferlegt worden sei [4].

4. An der Lehre über die Wirkungen der Taufe zeigt sich am deutlichsten die allmähliche Entwicklung und der stetige Fortschritt in dem Verständniß; sie gehört also ganz besonders der Dogmengeschichte an. Hugo von St. Victor sagt bloß, daß die Taufe Vergebung der Sünde durch Mittheilung des heiligen Geistes bewirke [5]. Aber Petrus Lombardus gab durch Wiederholung einer Ansicht, die sich bei einzelnen Vätern fand, Veranlassung zu vielfachen Erörterungen über das Verhältniß der einzelnen Wirkungen zu einander. Er legte nämlich der Beschneidung die Kraft bei, die Vergebung der Erbsünde zu bewirken, aber der Taufe noch außerdem die positive Heiligung durch die Gnade und Einsenkung der eingegossenen Tugenden [6]. Die Vergebung der Sünde, Schuld und ewigen Strafe wurde also von der positiven Heiligung (bei der Rechtfertigung somit auch die justificatio von der sanctificatio) nicht nur in Gedanken (ratione) unterschieden, sondern von einander getrennt; die eine der Beschneidung, die andere nebst der ersteren der Taufe als Wirkung beigelegt.

Ueber die Gnadenausstattung der unmündigen Kinder durch die Taufe liegt beim Lombarden noch keine klare Auseinandersetzung vor, weil die Unterscheidung zwischen habitueller und actueller Gnade nicht durchgeführt wird. Er drückt sich dahin aus, daß den unmündigen Kindern durch die Taufe die Ausstattung (munus) mit Gnade verliehen werde, damit sie später den Gebrauch (usum) der Gnaden hinzufügten [7]. Alexander von Hales verbessert

---

[1] Reportt. 4. dist. 3. qu. 2. schol. 2. [2] *Thom.* S. th. 3. qu. 66. a. 5.

[3] Sentt. 4. dist. 3, 7.

[4] S. th. 3. qu. 66. a. 2.: Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus.

[5] De sacr. II. p. cap. 6.

[6] Sentt. 4. dist. 1, 10: Ibi enim peccata solum dimittebantur, sed nec gratia ad bene operandum adjutrix, nec virtutum possessio vel augmentum ibi praestabatur, ut in baptismo.

[7] Ib. dist. 4, 8.

dieß wenigstens in etwa, indem er daran erinnert, daß eine Vergebung der Schuld nach der gegenwärtigen von Gott festgestellten Ordnung niemals ohne positive Gnadenmittheilung erfolge, daß eben die Gnade (gratia gratum faciens) nach der einen Seite die Schuld austilge und nach der andern die Seele zum Guten befähige und disponire[1]. Wenn auch eine Nachlassung der Sünde und Schuld wohl an sich möglich ist ohne Eingießung der Gnade — denn die nackte Freiheit von der Schuld oder die Unschuld hätte von Gott ursprünglich mit dem status naturae purae für Adam verbunden werden können —: so wird doch nach göttlicher Anordnung jetzt die Schuld nur durch die Gnade aufgehoben und ausgetilgt. Eine solche Gnade muß also auch mit der Beschneidung verbunden gewesen sein, wenn sie Vergebung der Sünde bewirkte. Trotzdem ist die Gnade der Taufe eine viel größere. Denn die positive Wirksamkeit der Gnade, um die Seele für das Gute auszurüsten, ist eine graduell sehr verschiedene. Sie gibt einerseits Kraft, um der unordentlichen Begierlichkeit zu widerstehen und andererseits, um verdienstliche Werke für den Himmel zu vollziehen. In letzterer Hinsicht namentlich, meint Alexander von Hales[2], ist die Taufgnade eine viel vollkommenere.

Ebenso correct ist er in der Beschreibung der Wirkungen der Taufe bei unmündigen Kindern. Auf Grund der eben erwähnten Auffassung ist die Annahme hinfällig, daß den Unmündigen nur Austilgung der Schuld ohne alle positive Heiligung, oder daß denselben nur eine die Schuld austilgende, aber keine die Seelenkräfte für das Gute befähigende und über die Natur erhebende Gnade mitgetheilt werde. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß den Unmündigen durch die Taufe auch die übernatürlichen Tugenden als Habitus eingegossen werden. Der erste und nächste Zweck solcher eingegossenen Tugenden ist die Ausschmückung der Seele für ihre ewige himmlische Bestimmung, und dieser Zweck wird auch bei den Unmündigen erreicht[3].

Der hl. Bonaventura hält sich auf denselben Wegen und rechnet zu den Wirkungen der Taufe die Nachlassung aller Sünden und aller ewigen wie aller zeitlichen vindicativen und satisfactorischen Strafen, insofern sie die Seele treffen, und ebenso die Eingießung der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Tugenden[4]. Nur die körperlichen Strafen der Erbsünde, als Leidensfähigkeit und Sterblichkeit, sind bestehen geblieben, damit nicht Jemand aus irdischen Rücksichten allein die Taufe empfange. Aber bei der Taufe der unmündigen Kinder zogen Einige die Eingießung der Tugenden als Wirkung in Zweifel, weil diese vor dem Eintritt des Täuflings in die Jahre der Unter-

---

[1] Summa 4. qu. 7. m. 7. a. 3. [2] Ib. qu. 21. m. 1. a. 2.

[3] Ib. a. 4: Unde si ex virtute circumcisionis non tollitur necessitas concupiscendi, tollitur necessitas sequendi concupiscentiam et debitum non concupiscendi; propter hoc ergo quod illa gratia tollit originale, reddit gratum et dat virtutem resistendi concupiscentiae .... vel aliter potest dici ut dicunt quidam quod in circumcisione dabatur gratia sc. modica respectu ejus quae datur in baptismo et quia gratia quantumcunque parva plenum habet effectum ad delendam omnem culpam mortalem, licet diminutum et incompletum ad habilitandam animam et perficiendam.

[4] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 2.

scheidung unnütz wären. Der hl. Bonaventura stimmt solchen Bedenken nicht zu. Wenn die Unmündigen auch noch keinen Gebrauch von den eingegossenen Tugenden machen können, so bedürfen sie doch dieser Ausstattung, um ins ewige Leben eingehen zu können. Die Taufe muß also, wenn sie den Himmel öffnet, auch diese Ausstattung verleihen [1].

Auf demselben Standpunkte steht die Frage beim hl. Thomas in seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern. Namentlich tritt er für die Lehre ein, daß den Unmündigen durch die Taufe auch die eingegossenen Tugenden zu Theil würden [2]. Aber über die Wirkung der Beschneidung im A. T. gibt er in seinem letzten Werke, in der Summe der Theologie, eine andere Ansicht, nämlich die, daß, wie alle alttestamentlichen Sacramente, so auch die Beschneidung nicht ex opere operato, sondern nur durch den Glauben, hier durch den Glauben der Eltern (ex opere operantium) die Gnade bewirkt habe [3].

Diese Ansicht wurde noch nicht sogleich von Allen recipirt. Die mittelalterlichen Theologen, welche die Schulen zu Paris repräsentirten, folgten vielmehr fast sämmtlich der Annahme des Lombarden, daß der Beschneidung für die vorchristliche Zeit eine Wirksamkeit ex opere operato zukomme. Duns Skotus ist ebenfalls für diese Annahme. Bei der Erörterung derselben wird das von ihm sehr gelockerte Verhältniß der Sündenvergebung zur positiven Heiligung wieder beleuchtet. Eine Auslöschung und Austilgung der Schuld ist denkbar möglich ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade. Wäre Adam in statu naturae purae belassen worden, so hätte die Sünde als Schuld die natürliche Güte (rectitudo naturalis) [4] bei ihm getrübt, und diese Trübung hätte durch eine Gnade wieder beseitigt werden können ohne die gratia gratum faciens. Allein nach der von Gott bestimmten Ordnung sind alle Menschen in Adam für den Himmel berufen worden, und daher findet jetzt thatsächlich und nach der gegenwärtigen Ordnung keine Rechtfertigung statt, als die durch

---

[1] Ib. dist. 4. p. 2. q. 2: Et propterea dicendum est, quod dantur eis habitus perfecti virtutum, sicut et adultis, quamvis per illos non operentur.

[2] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 2. a. 2.

[3] S. th. 3. qu. 70. a. 4: Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis, quod etiam aliquando mihi visum est. Sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis . . . . Et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo. . . . . In circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio; ita sc. quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. — Die Ansicht des Albertus Magnus ist aus seinem Commentar zu den Sentt. 4. dist. 1. a. 19 nicht recht einleuchtend, wenn er sagt: Et hoc est, quod quidam de antiquis scripserunt, quod circumcisio de se operatur diminutionem poenae, sed virtus fidei in ipsa operabatur remissionem culpae.

[4] Diese rectitudo naturalis wird Reportt. 4. dist. 1. qu. 5. schol. 2 auch justitia originalis genannt.

die heiligmachende Gnade bewirkte. Das Concil von Vienne hat in dieser Hinsicht eine Definition gegeben, daß nach der wahrscheinlicheren Lehre den unmündigen Kindern durch die Taufe nicht bloß Vergebung der Erbsünde und Heiligung durch die Gnade, sondern auch Eingießung der göttlichen Tugenden zu Theil werde [1]. Wenn daher der Beschneidung eine Wirksamkeit ex opere operato zur Austilgung der Schuld zukäme, so auch eine solche zur Mittheilung der heiligmachenden Gnade und zwar in erster Linie. Den Eintritt in den Himmel jedoch konnte, wie Alle zugestehen mußten, die Beschneidung vor der Vollendung der Erlösung keinenfalls vermitteln; der Gottmensch mußte erst durch sein bitteres Leiden und Sterben den Himmel wieder öffnen [2].

Allein die Annahme des hl. Thomas von der Wirksamkeit der Beschneidung ex opere operantis gewann doch allmählich die Oberhand, wenn auch die Skotisten, wie Biel [3], an der entgegengesetzten festhielten. Es hing nämlich mit diesem Punkte die allgemeine Frage zusammen, welchen Vorzug die christlichen Sacramente vor den alttestamentlichen hätten. In diesem Sinne verfolgten die Thomisten die oben angegebene Annahme ihres Meisters und verfochten das allgemeine Princip, daß nur die christlichen Sacramente eine ihnen inhärirende Kraft und Wirksamkeit ex opere operato hätten [4]. Das Concil von Trient hat dieselbe Lehre wenigstens indirect definirt [5] und deßhalb auch die Erklärung des hl. Thomas über die Wirksamkeit der Beschneidung mehr begünstigt.

Außer den genannten Wirkungen bringt die Taufe auch Abschwächung oder Dämpfung der bösen Begierlichkeit hervor, obwohl dieselbe zum Kampfe und daher auch zur Kräftigung der Tugend und, um die Gelegenheit zu vielen Verdiensten zu bieten, als eine medicinale Strafe auch nach der Taufe an der Seele noch haften bleibt. Namentlich aber drückt die Taufe der Seele ein unauslöschliches Merkmal (character indelebilis) ein. Von Petrus Lombardus wird dasselbe besonders hervorgehoben. Einige empfangen, wie er sich ausdrückt, das Sacrament und den Inhalt (sacramentum et rem), nämlich die, welche die Taufe gültig und würdig empfangen; andere empfangen bloß gültig das Sacrament (sacramentum et non rem) und erhalten dann lediglich das unauslöschliche Kennzeichen und die Aufnahme in die sichtbare Kirche, andere empfangen bloß den Inhalt (rem) und nicht das Sacrament — es sind die, welche die Blut- oder Begierdetaufe erhalten [6].

Alexander von Hales nimmt einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Charakter der Taufe und dem der Firmung an, wie auch diese beiden Sacramente und die mit ihnen verbundenen sacramentalen Gnaden essentiell von einander verschieden sind [7]. Albertus Magnus bestimmt den Charakter als einen Habitus [8], und ebenso erklärt ihn der hl. Bonaventura als einen ein-

---

[1] Clem. l. 1. tit. 1. [2] Reportt. l. c. schol. 3.

[3] In Sentt. 4. dist. 1. qu. 4. a. 1.

[4] Cf. *Capreolum* in Sentt. 4. dist. 1. qu. 2.: Non potest dici quod sacramenta veteris legis conferant gratiam justificantem per seipsa, id est, propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi.

[5] S. 7. can. 2. [6] Sentt. 4. dist. 4, 4. 5. [7] Summa 4. qu. 19. m. 8.

[8] In Sentt. 4. dist. 6. a. 3.

gegossenen Habitus (habitus infusus), nur mit dem Unterschied, daß er nicht verlierbar ist wie die Tugend, sondern zur Auszeichnung für immer dient[1]. Am eingehendsten und gründlichsten hat der hl. Thomas die Eigenthümlichkeiten des Charakters auseinandergelegt. Er findet darin keinen eigentlichen Habitus, weil dieser immer zum Guten oder zum Bösen gebraucht werden kann; auch keine bloße Disposition, weil diese nichts Anderes ist, als ein unvollständiger Habitus, sondern ein gewisses Vermögen (potentia) in der übernatürlichen Ordnung, welches die Eigenthümlichkeiten eines Werkzeuges an sich trägt, ähnlich wie ja auch das Sacrament und der Spender des Sacramentes als instrumentale Ursachen wirken. Der Charakter will nämlich auch zu gewissen Thätigkeiten in der übernatürlichen Ordnung befähigen, aber nur zu solchen, für deren Ausführung oder für deren Annahme der Betreffende bloß die instrumentale Ursache abgibt. Das Kennzeichen, welches durch die Taufe dem Empfänger eingedrückt wird, befähigt zur Aufnahme oder passiven Entgegennahme der übrigen sacramentalen Gnaden, somit zu einer gewissen Bethätigungsweise, welche der Wirksamkeit der Sacramente ähnlich ist, d. h. zu instrumentalen Thätigkeiten[2].

Duns Skotus gibt dieselben Erklärungen über den Charakter der Taufe[3], wiewohl er darin von dem englischen Lehrer abweicht, daß er das nächste Subject und den nächsten Träger des Charakters nicht in dem Erkenntniß, sondern in dem Willensvermögen findet[4].

Allgemein wird von den Scholastikern die Unwiederholbarkeit der Taufe mit dem unauslöschlichen Kennzeichen, welches der Seele durch die Taufe eingedrückt wird, in Verbindung gebracht und daraus hergeleitet, wiewohl der hl. Thomas auch noch andere Gründe für die Unwiederholbarkeit der Taufe anführt und dieselben aus der eigenthümlichen Wirkung der Wiedergeburt und Befreiung von der Erbsünde entlehnt[5]. — Aus allen Wirkungen der Taufe insgesammt geht noch das hervor, daß sie dem Täufling, welcher gültig und würdig das Sacrament empfängt, den sofortigen Eintritt in den Himmel vermittelt, wenn der Tod auf die Taufe alsbald folgen sollte, ohne daß in der Zwischenzeit eine Sünde begangen wäre[6].

Kaum wurde ein Punkt an den Wirkungen der Taufe für so unbedeutend erachtet, daß die Scholastiker ihn nicht in die genaueste Untersuchung gezogen hätten. Es liegt die Annahme nahe, daß die Taufe bei unmündigen Kindern gleiche Wirkungen und stets dasselbe Maß von Gnaden mit sich bringe, weil ja auch alle in derselben Weise mit der Erbschuld beladen sind. Alexander von Hales setzt dieß voraus und bemerkt, daß die Taufe bei erwachsenen

---

[1] In Sentt. 4. dist. 6. qu. 5.

[2] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 1. a. 1: Patet ergo, quod ipse per hoc signum (signum crucis in capite accedentis ad baptismum) nihil aliud intendit quam illud quod fieri eum participativum divinarum operationum: unde hoc signum nihil aliud est, quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles pertinent: et ad hoc quod has operationes bene exerceat, indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent.

[3] Reportt. 4. dist. 6. qu. 9. schol. 1. [4] Siehe oben S. 594.

[5] S. th. 3. qu. 66. a. 9. [6] Ib. qu. 69. a. 7.

Täuflingen mit Rücksicht auf ihre verschiedene Vorbereitung und den freien Willen Gottes ein verschiedenes Gnadenmaß vermitteln könne, wenn auch nicht zur Austilgung der Sünde, doch zur Nachlassung der Strafen und zur Eingießung der mehr oder minder vollkommenen Tugenden [1]. Aus dem Beisatz a. a. O. erhellt, daß Alexander die Verschiedenheit der Wirkungen bei Erwachsenen nicht auf die sacramentale Gnade zurückführt, sondern auf diejenigen Gnaden, welche Gott mit Rücksicht auf die sittliche Empfänglichkeit in einem höheren oder niederen Grade ertheilt.

Auf demselben Standpunkte steht die Lösung dieser Frage beim hl. Thomas; nach ihm kann die Gnade bei Erwachsenen je nach der Vorbereitung in einem verschiedenen Maße ertheilt werden, aber mit Rücksicht auf die ihr innewohnende Kraft und Wirksamkeit zur Austilgung der Schuld, somit als rechtfertigende im engeren Sinne, ist sie bei allen Täuflingen dieselbe [2].

Duns Skotus geht auch in diesem Punkte den denkbaren Möglichkeiten nach und meint, daß auch den unmündigen Täuflingen ein verschiedenes Maß von Gnaden bei der Taufe zu Theil werden könne, nämlich auf Grund größerer oder geringerer Verdienste auf Seiten der Eltern des Täuflings [3]. Die Thomisten halten mit Recht daran fest, daß solche Verschiedenheiten, wenn sie vorkommen sollten, nicht auf die Taufe, sondern auf die Freiheit Gottes zurückzuführen und als Wirkungen ex opere operantium anzusehen sind.

5. Die Art und Weise der Wirksamkeit, welche die heiligen Sacramente haben, war in der Scholastik nicht nur im allgemeinen der Gegenstand mancher Controversen, sondern sie wurde gerade bei der Taufe in eine eingehende Untersuchung gezogen, weil der hl. Augustin dazu eine besondere Veranlassung gegeben hatte. Bei der Erklärung der Stelle Joh. 1, 32. 33 in seinem Tract. 5 u. 6 in Joan. läßt der Kirchenlehrer sich nämlich auf genaue Erörterungen gegen die Donatisten ein, um ihnen zu zeigen, daß es nur eine Taufe wie nur eine Kirche gebe, weil jede christliche Taufe von Christo selbst im heiligen Geiste gespendet werde und in ihrer Gültigkeit nicht durch den sittlichen Zustand des Ministers bedingt sei. Christus der Herr taufte nach Joh. 1, 32. 33 mit eigener Machtvollkommenheit im heiligen Geiste und hat die Macht, welche er als Gottmensch besaß, nicht seinen Aposteln übertragen, auf daß auch sie etwa an seiner Stelle die Taufe auf ihren Namen spendeten. Diese Macht hat er sich vorbehalten, indem er der hauptsächliche Spender der Taufe bleiben will und die menschlichen Spender der Taufe nur als seine Minister herbeizieht und als seine Organe gebraucht, damit die Gläubigen nicht zu Spaltungen oder zum Vertrauen auf Menschen verleitet würden [4]. Auf diese Erörterungen gehen die Scholastiker ein, namentlich zuerst

[1] Summa 4. qu. 21. m. 3: Gratia baptismalis habet plures effectus: Unum contra malum culpae, alium contra malum poenae, tertium quantum ad ordinem in bonum respectu meriti. Quantum autem ad primum effectum est aequalitas .... In adultis autem quantum ad alia duo non est aequalis effectus; hoc tamen non est quantum est de virtute sacramenti, sed quantum est de conditione suscipientis. .... Unde secundum libertatem beneplaciti ejus cui vult dat plus; cui vult, minus.

[2] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 2. a. 2. [3] Reportt. 4. dist. 4. qu. 7.

[4] Cf. *Aug.* in Joan. Tr. 5, 7: Potuit autem Dominus Jesus Chr., si vellet,

Alexander von Hales, und entwickeln daran die schon oft genannten verschiedenen Vollmachten zur Einsetzung und Verwaltung der heiligen Sacramente. Alexander von Hales unterscheidet in dieser Hinsicht eine potestas auctoritatis, potestas excellentiae, potestas invocationis und eine solche cooperationis. Die eigentliche Macht, aus sich Sünden zu vergeben, eine potestas auctoritatis in diesem Sinne, hat nur Gott wie der Herr als Gottes Sohn, und kann er einer Creatur gar nicht einmal übertragen, weil in der Heiligung eine erneuernde und schöpferische Thätigkeit zum Vollzug kommt, die ausschließlich Gott gehört.

Eine potestas excellentiae kam Christo dem Herrn als dem Sohne Gottes, aber auch als dem Menschensohne zu, nämlich die Macht, die Mittel zu bestimmen, durch welche auf Grund seines bitteren Leidens und Sterbens Nachlassung der Schuld und Strafe für alle Menschen verliehen werden solle — eine Vollmacht, die dem Gottmenschen ausschließlich als dem Erlöser Aller zustand. Aber eine ähnliche potestas excellentiae hätte möglicher Weise Christus der Herr seinen Aposteln oder anderen Heiligen geben können, nämlich die, Sacramente auf ihren Namen einzusetzen, so daß auf die Anrufung dieses Namens Sündenvergebung in Folge eines meritum de congruo von ihrer Seite erfolgt wäre. Aber der Herr hat keinem Menschen, auch keinem seiner Apostel eine solche Macht (potestas excellentiae et invocationis) verliehen, damit wie ein Glaube auch nur eine Taufform, die auf den Vater, Sohn und heiligen Geist, unter den Christen gelte, und alle durch den einen Glauben und durch die eine Taufe als lebendige Glieder zu einem mystischen Leibe Christi vereinigt würden [1].

Die Macht, zur Sündenvergebung mitzuwirken (potestas cooperationis), konnte Gott den Menschen nach der Meinung des Alexander nicht ertheilen, weil keine Creatur auf den Willen einer anderen vernünftigen Creatur unmittelbar einwirken könne. Wohl dient die Erkenntnißkraft des Menschen dazu, ihm die Einwirkungen von den äußeren materiellen wie von den geistigen Geschöpfen mitzutheilen und dadurch seine Ausbildung zu befördern. Die Thätigkeit des Willens dagegen geht von dem Innersten der Seele aus und auf die Dinge außer uns hin. Auf den Willen des Menschen kann also nur Gott unmittelbar einwirken [2]; denn Gott ist der Schöpfer unseres Seins und unseres Willens; er wohnt in unserem Sein wie in unserem Willen. Zwischen dem Willen der Creaturen und Gott gibt es also kein vermittelndes Princip oder Agens; wenn Gott auf denselben unmittelbar

---

dare potestatem alicui servo suo, ut daret baptismum suum tamquam vice sua, et transferre a se baptizandi potestatem, et constituere in aliquo servo suo, et tantam vim dare baptismo translato in servum, quantum vim haberet baptismus datus a Domino.

[1] Summa 4. qu. 15. m. 1: Hanc potuit Christus contulisse discipulis, ut ad invocationem nominis Petri vel Joannis baptizaretur . . . . sed non contulit.

[2] L. c. qu. 16. m. 2: Actus enim cognitivae est per motum qui est ab exteriori ad interius. Propter quod ejus perfectioni cooperatur quod est extra sc. creatura; sed actus affectus est per motum qui est ab interiori ad exterius; propter quod ejus perfectioni cooperatur qui intra animam est sc. Deus. Item inter animam et Deum nihil est medium quantum ad partem affectivam; quantum ad cognitivam est utique.

einwirkt, wie es bei der Heiligung geschieht, so kann er sich keines mitwirkenden Factors bedienen; er kann die Heiligung nur allein für sich auswirken. Freilich wirkt der Mensch mit seinem eigenen freien Willen zur Vollziehung einer Heilshandlung mit der Gnade Gottes mit, oder Gott nimmt die freie Mitwirkung des Menschen zur Vollziehung seiner eigenen guten Werke in seine Gnade mit auf. Aber an der Heiligung des Mitmenschen kann der Mensch nicht unmittelbar mitwirken, insofern er auf den Willen desselben keinen unmittelbaren Einfluß ausüben kann. Die Rechtfertigung des Menschen ist eine neue Schöpfung: wie Gott bei der ersten Schöpfung keiner Organe oder mitwirkender Factoren sich bedienen konnte, so auch nicht bei der zweiten Schöpfung. Nach Alexander von Hales[1] bleibt also für den Spender des Sacramentes nur eine potestas ministerii rücksichtlich der Sündenvergebung übrig.

An diesem Punkte setzt der hl. Thomas einige verbessernde und erläuternde Zusätze ein, wenn er auch im ganzen mit der Feststellung der Grenzen für die priesterlichen Vollmachten einverstanden ist. Die potentia ministerii des Priesters soll nämlich nach dem englischen Lehrer auch eine Macht zu einer gewissen Mitwirkung bei der Sündenvergebung in sich schließen, nämlich zu einer werkzeuglichen Mitwirkung. Auf den Willen des Anderen kann der Mensch zwar keinen unmittelbaren Einfluß ausüben. Aber die Erschaffung jedes einzelnen Menschen ist auch ein ausschließliches Werk Gottes; und dennoch wirken die Zeugenden zur Entstehung des einzelnen Menschen in entfernterer Weise mit, indem sie die Materie hergeben und zubereiten. Ueberhaupt bringt Gott in der natürlichen Ordnung der Dinge das Meiste durch die endlichen Ursachen hervor, so zwar, daß die letzteren als Instrumente in der Hand Gottes mitwirken. Analog kann nun der Mensch auch in entfernterer Weise an der Heiligung des Mitmenschen als eine instrumentale Ursache mitwirken; einmal entfernter Weise und ex opere operantis durch Belehrung und Ermahnung; ein andermal instrumentaler Weise ex opere operato durch die Ertheilung der Sacramente, welche den Empfänger für die Gnade disponiren oder sie ihm vermitteln[2]. Diese Machtvollkommenheit des Spenders der heiligen Sacramente, durch dieselben an der Heiligung des Mitmenschen mitzuwirken, ist daher nicht etwa bloß eine Fürbitte (potestas invocationis), kraft welcher er Gott bewegt, in diesem oder jenem Falle die Heiligung zu bewirken, wie etwa bestimmte Heilige eine solche Wundermacht erhalten haben. Die Machtvollkommenheit für die Spendung der heiligen Sacramente ist im Unterschiede von der der Fürbitte bei allen dazu Beauftragten dieselbe der Kraft und dem Umfange nach. Freilich greift sie nicht unmittelbar in den Willen des Mitmenschen hinein.

Der hl. Bonaventura[3] geht bei dieser Frage auf seinen Lehrer Alexander wieder zurück, läugnet die Mitwirkung des Spenders zur Gnadenwirksamkeit der Sacramente, nimmt nur eine potestas ministerii an und führt diese Ansicht namentlich bei der Consecration in der heiligen Eucharistie in der Weise aus, daß er dadurch der Vater der skotistischen Lehre über die bloß moralische

[1] Ib. m. 3. [2] In Sentt. 4. dist. 5. qu. 1. a. 2.
[3] Conf. In Sentt. 4. dist. 5. a. 3. qu. 1.

Wirksamkeit der Sacramente wurde. Das Weitere also unten bei der heiligen Eucharistie.

6. Ueber die Nothwendigkeit der Taufe hat der Herr nach den Worten der heiligen Schrift sich so deutlich ausgesprochen, daß darüber unter Christen keine verschiedenen Meinungen entstehen konnten. Einen Ersatz für die Taufe hatten die Väter nur für solche Fälle angenommen, wo der Empfang der Wassertaufe unmöglich ist, und denselben in dem Martyrium wie in der Taufe der Buße gefunden [1]. Ebenso Hugo von St. Victor [2] und Petrus Lombardus [3]. Bei den späteren Scholastikern, und zwar zuerst bei Alexander von Hales [4], kommen für die Ersatzmittel die Ausdrücke baptismus sanguinis et flaminis vor. Jedoch decken sich die Wirkungen derselben nicht vollständig. Das Martyrium ersetzt zwar die Wassertaufe dem Wesen nach vollständig und macht Christo noch ähnlicher; aber es drückt der Seele kein unauslöschliches Kennzeichen ein, obwohl es statt dessen für den Märtyrer eine aureola, d. h. eine besondere Lichtkrone im Himmel einbringen wird [5]. Nicht so vollkommen wird das Sacrament der Taufe durch die Begierdetaufe (baptismus flaminis aut poenitentiae) in einem Nothfalle ersetzt; denn diese hat wohl Vergebung der schweren Sünden zur Folge, aber nicht die Vergebung aller Strafen. Die sofortige Aufnahme in den Himmel ist also mit der Begierdetaufe nicht verbunden. Auch bleibt nach Beseitigung des Nothfalles die Verpflichtung bestehen, das Sacrament der Taufe zu empfangen. In diesen Punkten herrscht bei den Scholastikern vollkommene Uebereinstimmung [6]. Zu der Begierdetaufe ist der Act des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Reue über die begangenen Sünden und das Verlangen nach dem Empfange des Sacramentes, das letztere wenigstens als votum implicitum, erforderlich [7].

Aus der Nothwendigkeit (necessitas medii) ergibt sich auch die Pflicht (necessitas praecepti) für Alle, welche die Kenntniß darüber erlangt haben und zum Gebrauche des freien Willens wie zur Möglichkeit gekommen sind, das Sacrament der Taufe zu empfangen. Die Scholastiker wollen bei dieser Gelegenheit den Terminus bestimmen, wann diese Pflicht für den Menschen überhaupt in foro externo ihren Anfang genommen habe. Diese Bestimmung hängt von der Promulgation des betreffenden positiven Gesetzes ab; denn jedes Gesetz, auch das positiv göttliche, muß erst bekannt gemacht oder publicirt sein, ehe es verpflichtet. Zugleich fällt der Zeitpunkt, wann das Gesetz hinsichtlich der Taufe verpflichtete, mit dem zusammen, wo die alttestamentlichen Gesetze, einschließlich das der Beschneidung, ihre Kraft verloren.

Der hl. Bonaventura recapitulirt bei dieser Gelegenheit den Streit zwischen dem hl. Hieronymus und dem hl. Augustinus über die Differenz zwischen Petrus und Paulus in Antiochien und entscheidet sich für die Erklärung des hl. Augustin, wornach die alttestamentlichen Ceremonialgesetze zwar beim Tode des Herrn ihre verpflichtende Kraft verloren hatten, aber doch in der nächst

[1] Siehe D.-G. II, § 94. [2] De sacr. II. p. 6. c. 6.
[3] Sentt. 4. dist. 4, 4. [4] Summa 4. qu. 11. m. 5.
[5] Ib. qu. 22. m. 4. a. 3.
[6] Cf. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 4. qu. 3. a. 3. S. th. 3. qu. 66. a. 9. 10. — *Duns Scotus,* Reportt. 4 dist. 4. qu. 6. — *Biel* in Sentt. 4. dist. 4. a. 2. concl 9.
[7] Cf. *Thom.* l. c.

darauffolgenden Zeit aus Ehrfurcht gegen Gott, den Urheber jener Gesetze, und in der Absicht, um die Juden für das Christenthum zu gewinnen, noch eine kurze Zeit beobachtet, gleichsam in Ehren zu Grabe getragen werden durften, bis sie nach einiger Zeit ihre Geltung ganz verloren, des Aergernisses wegen gar nicht mehr beobachtet werden durften und gleichsam in der Gruft verschlossen bleiben mußten [1].

Duns Skotus setzt als Terminus, mit welchem das Gesetz der Taufe seine verpflichtende Kraft erhielt, für Jerusalem den ersten Pfingsttag an, weil an demselben die Publication des Gesetzes für Jerusalem durch den Apostelfürsten erfolgte [2]. Diejenigen, welche von diesem Gesetze keine Kenntniß erhalten haben, werden, wie der Apostel Röm. 2, 12 ff. lehrt, nach der Beobachtung des natürlichen oder des geschriebenen Gesetzes gerichtet werden.

Die Taufe des Johannes konnte jedoch nach der Lehre der Scholastiker nicht zum Ersatze des Sacramentes dienen; sie war nur zur Buße und zur Vorbereitung auf das Christenthum angeordnet, verlieh aber weder Sündenvergebung, noch die heiligmachende Gnade [3], hatte nur eine Wirksamkeit ex opere operantis.

7. Wer der Spender der Taufe sein könne, war durch den Gebrauch der Kirche schon lange entschieden. In einem Nothfalle konnte nicht nur, sondern durfte auch jeder Laie wie der Priester das nothwendigste Sacrament spenden, wenn er nur Materie und Form beobachtete und die Intention hatte, zu thun, was die Kirche thut. Innocenz III entschied in einem besonderen Decretale, daß Niemand sich selbst taufen könne, daß aber im übrigen Jeder, Priester oder Laie, Mann oder Weib, Christ, Jude oder Heide, gültig taufen könne.

Ueber die Taufe der Häretiker war schon im dritten Jahrhundert eine Controverse gewesen. Die Gültigkeit derselben war in den Decreten der alten Kirche von dem Glauben der betreffenden häretischen Genossenschaft an die Trinität abhängig gemacht, weil man im entgegengesetzten Falle eine wesentliche Veränderung der Taufformel voraussetzen mußte. Aber über die Wirkungen der Taufe bei den Häretikern, ob sie nämlich außer dem unauslöschlichen Kennzeichen auch die Eingießung der heiligmachenden Gnade bewirke, hatte die Kirche noch keine genauen Bestimmungen gegeben. Letzteres hatte auch der hl. Augustin unentschieden gelassen.

Die Scholastik antwortete auf diese Fragen mit aller Entschiedenheit, wenn auch noch nicht sogleich. Denn Petrus Lombardus nimmt zwar die Gültigkeit der Ketzertaufe an, aber über die Wirkungen derselben, was Sündenvergebung und Heiligung angeht, drückt er sich noch nicht mit der vollsten Klarheit aus [4]. Wohl aber herrscht diese Klarheit in dem Decrete

[1] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 3. a. 3.

[2] Reportt. 4. dist. 3. qu. 4. schol. 1.

[3] Cf. *Albert. M.* in Sentt. 4. dist. 2. a. 3. *Thom.* in Sentt. 4. dist. 2. qu. 2. a. 2.

[4] Sentt. 4. dist. 4, 2: His aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis, quia nec parvulis sine fide aliena, qui propriam habere nequeunt, datur in baptismo remissio. Ib. dist. 6, 1: Qui tamen foris Ecclesiam baptizantur, non sumunt ad salutem baptismum, sed ad perniciem.

„Firmiter“ des vierten Lateranconcils, nach welchem jeder Mensch gültig die Taufe ertheilen kann, so daß sie alle Wirkungen hervorbringt, welche mit ihr verbunden sind. Von der Zeit an drücken sich alle Theologen mit derselben Bestimmtheit aus. Derjenige, welcher Materie und Form beobachtet und an der Intention nichts fehlen läßt, spendet die Taufe gültig und macht den Täufling zu einem Gliede der katholischen Kirche und Kinde Gottes. So der hl. Bonaventura[1]. Dasselbe gilt, wenn ein Erwachsener in einem Nothfalle von einem Häretiker die Taufe nimmt oder auch von einem Häretiker, den er nicht als solchen erkennt.

Beim hl. Thomas ist die Lehre über den Spender der Taufe vollständig entwickelt und mit dem Gebrauch der Kirche in vollster Uebereinstimmung. Demgemäß ist der Priester und Bischof kraft der Weihe zur feierlichen Spendung der Taufe bestimmt, der Diakon aber nur im Falle der Abwesenheit des Priesters und in einem Nothfalle[2]. Dagegen kann die Nothtaufe von jedem Laien, auch von einem Weibe, wie von einem Juden und Heiden ertheilt werden[3].

Ueber die Intention des Spenders, faciendi quod facit ecclesia, ist das Nöthige schon oben in der Lehre über die Sacramente im allgemeinen erklärt worden. Die Scholastiker fordern sie einstimmig auch für die Taufe[4]. Bei Duns Skotus hatte sich die Frage nach der Nothwendigkeit derselben insoweit geklärt, daß eine virtuelle Intention faciendi quod facit ecclesia für nothwendig auf Seiten des Spenders erachtet wurde, und zwar eine zugleich innere Intention, die unter den Wirkungen der Taufe wenigstens die allgemeine (den finis universalis), den Täufling in die Gemeinschaft der Christgläubigen einzuführen, ausdrücklich umfassen müsse[5]. Biel sagt ungefähr dasselbe mit der Forderung, daß der Spender wenigstens im allgemeinen (in genere) dasselbe mit der Kirche intendiren müsse[6].

8. Das Sacrament der Taufe ist ein nothwendiges Heilsmittel für alle Menschen und muß auch von allen pflichtmäßig empfangen werden. Der Herr hat dieß auf das bestimmteste ausgesprochen, aber uns auch durch sein Beispiel gezeigt, daß eine demüthige Unterordnung und Unterwerfung unter ein äußeres Zeichen für alle eine Heilsbedingung sei, indem er sich selbst von Johannes taufen ließ. Die Nothwendigkeit der Taufe gilt eben für alle ohne Ausnahme, für die Erwachsenen sowohl als für die unmündigen Kinder. Wer nicht glaubt und getauft ist, kann nicht selig werden.

Bei Erwachsenen kann der Empfang der Taufe bloß ein gültiger oder zugleich ein würdiger sein. Im ersteren Falle empfangen sie nach der Ausdrucksweise des Lombarden das Sacrament (sacramentum) nebst dem unauslöschlichen Zeichen; im anderen Falle zugleich auch Vergebung der Sünden (rem

[1] In Sentt. 4. dist. 5. a. 2. qu. 2: Sed tunc non consentit, quando habet impotentiam discernendi ut parvulus: vel quando ille haereticus est occultus, et creditur esse catholicus: aut quando homo est in necessitate constitutus solo necessitatis intuitu. . . . . Quos haeretici baptizant non consentientes haeresi suae, etsi videntur esse de eis, tamen sunt ecclesiae filii, et filii intrant ecclesiam.

[2] S. th. 3. qu. 67. a. 1. 2. [3] Ib. a. 3. 4. 5. [4] Sentt. 4. dist. 6, 5.

[5] Reportt. 4. dist. 6. qu. 6. schol. 1: Requiritur tamen in ministro intentio finis universalis, ut quod intendat adscribere baptizatum collegio christianitatis et facere eum Christianum, et hoc est quod intendit facere ecclesia.

[6] In Sentt. 4. dist. 6. qu. 1. a. 2.

et sacramentum). Zum gültigen Empfange gehört auf Seiten des Empfängers, wenn er ein Erwachsener ist, die Intention, das Sacrament der Taufe empfangen zu wollen. Von Alexander von Hales wird diese Intention genauer bestimmt. Sie fehlt noch nicht bei demjenigen, welcher einem gewissen Drucke von Außen folgt oder von der Furcht sich mit leiten läßt; denn der Betreffende kann in einem solchen Zustande den Willensentschluß gefaßt haben, lieber aufrichtig das heilige Sacrament zu empfangen, als noch länger unter einem solchen Drucke zu stehen. Sie würde aber bei demjenigen fehlen, der den Empfang des Sacramentes simulirt, es zum bloßen Schein (mimice) empfängt [1]. Bei Schlafenden und Wahnsinnigen genügt zur Gültigkeit die intentio habitualis, d. h. diejenige Intention, welche früher gefaßt, aber noch nicht wieder zurückgenommen worden ist [2].

Duns Skotus hat auch das Object der Intention auf Seiten des Empfängers genauer umschrieben. Derjenige, welcher den Empfang der Taufe simulirt hat, steht zwar unter der Pflicht, dem heiligen Sacramente nachträglich die schuldige Ehrfurcht zu zollen durch gültigen Empfang; aber der erste Empfang bleibt auch nach Erfüllung dieser Pflicht ungiltig. Der genannte Lehrer meint, daß auch der Empfänger seine Intention nicht bloß auf das äußere Zeichen richten; daß er über die bloße intentio externa hinausgehen und wenigstens auch die eine oder andere Wirkung des Sacramentes, namentlich auch die Abwaschung von der Sünde, möge er daran glauben oder nicht, intendiren müsse. Sonst würde er kein Sacrament empfangen [3].

Die Theologie hat in späterer Zeit dieser Frage nicht weiter nachgespürt. Ohne Zweifel ist sie nach der Analogie mit der Intention des Spenders zu lösen, und dann keine andere habituelle Intention nothwendig, als die, das zu empfangen, was die Kirche im allgemeinen zu bewirken beabsichtigt. Möglicher Weise könnte dann bloß die Aufnahme unter die Zahl der Christen intendirt sein. So entscheidet schon vor Duns Skotus — Alexander von Hales [4].

Für den würdigen Empfang der Taufe ist auf Seiten des Empfängers der wahre Glaube und die Reue über die Sünden erforderlich, so daß der, welcher ohne Glauben und Reue (sine fide et ficte) sich taufen läßt, wohl das Sacrament, aber keine Sündenvergebung erhält. Zu bemerken ist, daß

---

[1] Summa 4. qu. 18. m. 1. [2] Ib. membr. 3.

[3] Reportt. 4. dist. 4. qu. 4: Distinguo: aut tantum consentit in actum exteriorem, ut in ablutionem aquae tantum, et dissentit effectui sacramenti et ablutioni interiori; et tunc dico, quod nihil accipit, nec sacramentum, quia idem est de eo, et de permittente se jocose immergi in aqua; non autem omnis immersio in aqua est baptismus: nec rem sacramenti recipit, quia respectu illius dissentit, et ita nihil recipit, quo adscribatur familiae Christi; et per consequens non recipit characterem; unde talis alias esset baptizandus ad salutem post fictionem. Si autem non tantum consentit in actum exteriorem propter tales minas et flagella, sed etiam in effectum sacramenti interius suscipiendum, consentiens omni illi quod ecclesia intendit facere circa ipsum, interius tamen discredens, vel non credens illi quod faciunt, dico quod recipit sacramentum et characterem, licet non recipiat rem sacramenti ut gratiam . . . . . et ideo non est rebaptizandus, sed cogendus ad dimittendum fictionem.

[4] Summa 4. qu. 18. m. 2. a. 3.

der Ausdruck ficte accipere bei den Scholastikern von dem Lombarden an[1] den unbußfertigen Empfang bezeichnet. Umfaßt jedoch der Reueact den Schmerz über die Sünde und den Abscheu gegen sie, so ist die Bemerkung des Alexander von Hales nicht unrichtig, daß der im Zustand der Erbsünde sich Befindende wenigstens über die Trennung von Gott und seinen Zustand Schmerz fassen müsse, selbst wenn er keine persönlichen Sünden auf dem Gewissen habe[2]. Die Reue und Bußgesinnung als Vorbereitung für die Taufe hat sich nur nicht, wie beim Sacrament der Buße, durch äußere Genugthuungswerke zu offenbaren, muß auch nicht den Entschluß umfassen, nachträglich satisfactorische Werke zu übernehmen. Denn die Taufe tilgt zugleich auch alle Strafen für die Sünden aus[3]. Ebensowenig muß der Taufe ein Sündenbekenntniß als Vorbedingung vorangehen[4].

Bei den christlichen Nationen ist die Taufe der unmündigen Kinder das Gewöhnliche, weil die christlichen Eltern die Pflicht haben, ihre Kinder bald nach der Geburt taufen zu lassen. Die Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe bei unmündigen Kindern unterlag gar keinem Bedenken: der Gebrauch der Kirche und die Tradition ließen darüber keine Zweifel zu. Die Scholastiker folgerten sie auch ratione theologica aus den Sätzen der heiligen Schrift über die Nothwendigkeit der Taufe für Alle nach Joh. 3, 5, wie über die Wirksamkeit der Erlösung und der Gnade des zweiten Adam im Vergleich mit den Folgen der ersten Sünde und mit dem Verflochtensein aller Menschen in die Sünde Adam's von der Conception an[5] (Röm. 5). Zweifelhaft erschien den Scholastikern dagegen, ob der Wiedergeburt in der Taufe die vollständige fleischliche Geburt vorangehen müsse, oder ob in einem Nothfalle auch schon die Leibesfrucht im Mutterschoße getauft werden könne. Alexander von Hales spricht seine Meinung dahin aus, daß die Taufe wohl **während**, aber nicht **vor** der Geburt in einem Nothfalle empfangen werden könne, und zwar sicher gültig bei der Geburt, wenn der Hauptheil des Körpers, d. i. das Haupt, vom Wasser berührt werden könne[6]. Der hl. Thomas sucht es in einem besonderen Artikel[7] zu rechtfertigen, daß die Leibesfrucht im Mutterschoße noch nicht getauft werden könne, indem er von der Voraussetzung ausgeht, daß ihr unter den genannten Umständen das Wasser nicht applicirt werden könne. Wenn nun aber die Arzneikunde oder Operationskunst in der späteren Zeit Fortschritte gemacht hat, daß dieses auch im Mutterschoße geschehen kann, so ist die Möglichkeit einer gültigen Taufe unter den genannten Umständen anzuerkennen.

Ein anderer Punkt erregte eine Differenz zwischen der thomistischen und skotistischen Schule — er betraf die Taufe unmündiger Kinder der Juden und Heiden, ob sie ihnen nämlich auch gegen den Willen der Eltern erlaubter Weise gespendet werden dürfe. Die Gültigkeit der Taufe konnte für solche Fälle nicht bezweifelt werden. Aber der hl. Thomas spricht sich gegen die Erlaubtheit der Spendung der Taufe an unmündige Kinder der Juden und

[1] Sentt. 4. dist. 4, 2. [2] Summa 4. qu. 18. m. 2.
[3] Cf. *Thom.* s. th. 3. qu. 68. a. 5.
[4] Ib. a. 6. [5] Cf. *Thom.* l. c. a. 9.
[6] Summa 4. qu. 17. m. 3. [7] S. th. 3. qu. 68 a. 11.

Heiden aus, wenn die Eltern ihre Einwilligung nicht geben. Denn es spricht gegen die Erlaubtheit einerseits das Naturrecht, nach welchem die Eltern mit ihrem freien Willen den Willen ihrer unmündigen Kinder vertreten; andererseits spricht dagegen auch die große Gefahr, daß die so Getauften später der Gnade untreu werden [1].

Dagegen meint Duns Skotus, daß das natürliche Recht der Eltern vor dem Rechte Gottes, der die Taufe aller Menschen wolle, zurücktreten müsse. Ja er bezeichnet es als erlaubt und löblich, wenn christliche Fürsten die jüdischen und heidnischen Eltern zwängen, die Taufe zu empfangen und ihre Kinder taufen zu lassen [2].

Die Thomisten blieben jedoch bei der Ansicht des hl. Thomas. Capreolus namentlich führt die Gründe dafür weiter aus: daß die Unterthanen, wenn sie auch in bürgerlichen Angelegenheiten von den Fürsten gezwungen werden könnten, in Sachen des Natur- wie des göttlichen Rechtes eine Unabhängigkeit von der weltlichen Regierungsgewalt genössen, wie bezüglich der Eingehung einer Ehe und des Empfanges der Taufe. Auf dem vierten Concil zu Toledo (c. 57) sei von der Kirche schon entschieden worden, daß man die erwachsenen Juden nicht zur Taufe zwingen dürfe. Daraus ergebe sich, daß man auch die unmündigen Kinder jüdischer Eltern gegen den Willen der letzteren nicht taufen dürfe. Die Väter der alten Zeit hätten den christlichen Kaisern nirgends eine solche Zwangsgewalt zuerkannt. Die zur Taufe Gezwungenen würden in den meisten Fällen abtrünnig werden und dem christlichen Glauben Schande bereiten. Endlich meint er sogar anführen zu können, daß die directe oder interpretative Zustimmung der Eltern oder deren Vormünder zur Gültigkeit der Taufe der unmündigen Kinder nothwendig sei [3], was aber zu weit geht. Selbst Biel, der in den meisten Punkten die skotistische Schule vertritt, läßt hier die Ansichten derselben fahren [4].

Allein in späterer Zeit hat man doch einige Fälle aufgestellt, in welchen es erlaubt wird, auch ohne die Einwilligung der jüdischen und heidnischen Eltern die unmündigen Kinder derselben zu taufen. Wenn die Noth dazu drängt, oder wenn die Gefahr des Abfalls beseitigt werden kann, so verlieren die oben angeführten Gründe ihre Geltung, und es wird die Ertheilung der Taufe erlaubt.

9. Die Ceremonien bei der feierlichen Ausspendung der Taufe sind nicht von Christo dem Herrn, sondern von der Kirche eingesetzt (also juris ecclesiastici) und werden von Alexander von Hales Sacramentalien genannt. Der Ursprung derselben reicht in die ersten Zeiten des Christenthums hinauf; namentlich werden sie von Dionysius dem Pseudoareopagiten schon zum größten Theile erwähnt. Alexander von Hales erörtert sie einzeln und fügt dann im Anschluß an Rhabanus Maurus (De institutione clericorum) noch einige

---

[1] S. th. 3. qu. 68. a. 10.

[2] Oxon. 4. dist. 4: Dico quod si princeps hoc faceret cum cautela bona, sc. ne parentes pueri cognoscentes hoc futurum occiderent pueros suos, et quod baptizatos faceret religiose educari, bene fieret. Imo quod plus est, crederem religiose fieri, si ipsi parentes cogerentur minis et terroribus ad recipiendum baptismum et ad conservandum postea susceptum.

[3] In Sentt. 4. dist. 5. qu. 1. [4] In Sentt. 4. dist. 4. qu. 2. a. 3.

hinzu, die von der Zeit an in der ganzen Kirche üblich waren — es ist das Darreichen von etwas Salz in den Mund des Täuflings und das Berühren der Ohren und der Nase desselben mit dem Speichel des Mundes [1].

§ 126.

Die Lehre über die Firmung.

Die Firmung wird von Hugo von St. Victor, der zuerst eine umfassende Lehre über die Sacramente gegeben hat, als das zweite in der Reihe der Sacramente aufgeführt.

1. Von dem äußeren Zeichen hatte die Firmung bei dem erwähnten Theologen noch den Namen chrisma und manuum impositio, weil die Salbung mit Chrisam an der Stirn verbunden mit der Händeauflegung die materia proxima des Sacramentes bildet [2]. Bei Petrus Lombardus und von da an allgemein heißt das zweite Sacrament mit Rücksicht auf die Wirkungen confirmatio; aber das äußere Zeichen wird von ihm in derselben Weise angegeben; nur wird die Salbung mit Chrisam an der Stirne mehr betont, als die Händeauflegung [3].

Eine Ungenauigkeit brachte in die Lehre von der Einsetzung der Firmung Alexander von Hales. Er ging nämlich von der Voraussetzung aus, daß die Firmung wie die Oelung unmittelbar von den Aposteln eingesetzt sei, entweder im Auftrag Christi oder in Folge einer Inspiration durch den heiligen Geist [4]. Dabei blieb er jedoch nicht stehen, sondern legte der Kirche die Macht bei, das äußere Zeichen nach Materie und Form für das zweite Sacrament anzuordnen und näher zu bestimmen [5]. Daher wird ihm auch die Annahme nicht schwer: die Apostel hätten anfangs durch die bloße Händeauflegung ohne Chrisam und ohne Form den heiligen Geist ertheilt; später habe die Kirche den Chrisam, eine Mischung aus Oel und Balsam, als Materie eingeführt, die Benediction desselben durch den Bischof zur Bedingung der Gültigkeit gemacht [6] und ebenso eine bestimmte Form vorgeschrieben: Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Für wesentlich an der Form werden die Verba, sowie das Wort Chrisma und die Anrufung der göttlichen Trinität erklärt. Die Form der römischen Kirche verdiene überhaupt den Vorzug, obwohl in Sachen der Disciplin auch Verschiedenheit herrschen könne [7]. In diesem Punkte überschritt Alexander fast die von ihm selbst gezogenen Grenzen für die Voll=

---

[1] Summa 4. qu. 23. [2] De sacr. II. p. 7, 1. 2. [3] Sentt. 4. dist. 7.

[4] Summa 4. qu. 8. m. 2. a. 1: Sacramentum vero confirmationis et extremae unctionis dedit per Apostolos .... Et praesumi potest, quod ex doctrina Christi hoc fecerunt, licet non sit scriptum ibidem, vel ex inspiratione Spiritus sancti hoc fecerunt.

[5] Summa 4. qu. 24. m. 1.

[6] Ib. m. 2. a. 1: Illa enim chrismatis benedictio est de necessitate sacramenti hujus; et ideo forte sic instituit ecclesia.

[7] Ib. a. 2.

machten der Kirche hinsichtlich der Sacramente im allgemeinen und legte ihr mehr als eine potestas ministerii bei.

Beim hl. Bonaventura ist der Einfluß seines Lehrers in diesem Punkte recht sichtbar. Auch er meint, daß der Herr das Sacrament weder unmittelbar eingesetzt, noch auch die Materie und Form unmittelbar angeordnet habe. Vor der Himmelfahrt des Herrn sei der heilige Geist noch nicht gesandt, und die Apostel am ersten Pfingstfeste ohne ein Sacrament gefirmt und mit dem heiligen Geiste erfüllt worden. Deßhalb hätten auch sie zuerst ohne eine bestimmte Form den heiligen Geist ertheilt. Nach dem Tode der Apostel habe der heilige Geist durch die Kirche das äußere Zeichen für die Firmung eingesetzt [1]. Die Benediction des Chrisams durch den Bischof wird vom hl. Bonaventura ebenfalls für wesentlich zur Gültigkeit des Sacramentes erklärt und als Grund dafür geltend gemacht, daß bei der Taufe und bei der heiligen Eucharistie die Benediction der betreffenden Materie durch Christum den Herrn selbst vollzogen, hier aber von der Kirche vollzogen werden müsse [2].

Anders lehrt Albertus Magnus. Die Einsetzung durch Christum den Herrn wie die Anordnung des äußeren Zeichens durch ihn läßt er bei keinem Sacramente fallen, auch nicht bei der Firmung. Und wenn auch die heilige Schrift darüber nichts Bestimmtes angibt, so zeugt doch die Tradition dafür, daß sich die Kirche nachweislich niemals die Macht beigelegt hat, Sacramente einzusetzen, und daß die äußeren Zeichen unserer sieben Sacramente, einschließlich auch das der Firmung, immer im Gebrauche der Kirche gewesen sind. Nur war die Scholastik in der historischen Feststellung dieser Zeugnisse, wie überhaupt in den exacten Wissenschaften schwach, ebenso schwach auch Albertus, wenn er sich auf den Pseudoareopagiten beruft [3]. Uebrigens hält derselbe die Benediction des Chrisams ebenfalls für wesentlich und nothwendig zur Gültigkeit des Sacramentes [4].

Ganz in derselben Weise lehrt der hl. Thomas. Die Firmung ist nicht von den Aposteln, noch weniger von der Kirche in der nachapostolischen Zeit, sondern von Christo selbst eingesetzt worden [5]. Daher hat der Herr auch die Materie und Form für die Firmung angeordnet, obwohl wir dieß aus der heiligen Schrift allein nicht entnehmen können. Die Form für verschiedene Sacramente wurde durch die mündliche Tradition in der Kirche fortgepflanzt und der Arcandisciplin anvertraut [6].

In den folgenden Zeiten ist diese Lehre von der unmittelbaren Einsetzung aller Sacramente, auch der Firmung, durch Christus den Herrn zur herrschenden

[1] In Sentt. 4. dist. 7. a. 1. qu. 1: Unde confirmati sunt a Spiritu sancto immediate sine ministerio et sacramento: et ideo ipsi alios confirmabant etiam sine verbo. Sed postquam bases ecclesiae Apostoli, sc. qui a Deo, non per homines erant ordinati et confirmati defecerunt, instituit Spiritus sanctus hujus sacramenti formam, cui etiam virtutem sanctificandi dedit. Cf. ib. qu. 2: Institutum est ergo elementum Spiritu sancto dictante ab ipsis ecclesiae rectoribus.

[2] Ib. qu. 2.

[3] In Sentt. 4. dist. 7. a. 2: Alia confirmatio quae imprimit characterem sacramentalem ad expulsionem timiditatis ex fomite provenientis nunquam ab Apostolis facta est sine verbis et materia determinata: propter quod habemus capitulum speciale in Dionysio in eccl. hier., qui cum Apostolis fuit.

[4] Ib. a. 3. [5] In Sentt. 4. dist. 7. qu. 1. a. 1. [6] Ib. a. 2.

in der Kirche geworden und vom Concil zu Trient so bevorzugt, daß die Annahme des hl. Bonaventura später keinen Anklang mehr gefunden hat.

Außerdem ist auch der hl. Thomas für die Nothwendigkeit der Benediction des Chrisams durch den Bischof[1]. Definirt wurden die Glaubenssätze über die Materie der Firmung von dem Concil zu Florenz in dem Decrete Papst Eugen's IV, Pro Armenis, indem die Salbung mit Chrisam, d. i. mit einer Mischung aus Oel und Balsam, an der Stirn des Firmlings und die Benediction des Chrisams durch den Bischof als wesentlich erklärt wurde.

2. Ueber die Wirkungen der Firmung und den Charakter derselben im besonderen, über ihren specifischen Unterschied von denen der Taufe und über die Unwiederholbarkeit derselben fand durch die Scholastik keine weitere Entwicklung statt. Rücksichtlich der Wirkungen und der sacramentalen Gnade bekannte man sich allgemein zu der Lehre, daß die Firmung die heiligmachende Gnade nach der Seite hin erhöhe, auf daß dem Firmling Stärke und Kraft zum Bekenntniß des Glaubens in dem Kampfe für das Reich Christi verliehen werde[2]. Accidentell kann sie, ähnlich wie die Oelung und die heilige Eucharistie, auch die Eingießung der heiligmachenden Gnade bewirken. Dem entsprechend wurde, wie schon oben angedeutet, das mit der Firmung verbundene unauslöschliche Kennzeichen als ein von dem der Taufe verschiedenes, als die Ergänzung und Erweiterung desselben aufgefaßt, wodurch dem Firmling das geistige Merkmal und Vermögen verliehen wird, activ an der militia Christi vornehmlich durch freimüthiges Glaubensbekenntniß Theil zu nehmen[3].

3. Der schwierigste Punkt in der Lehre von der Firmung blieb für die Scholastik die Erklärung des ordentlichen und außerordentlichen Spenders. Der fränkische Theolog Ratramnus aus dem neunten Jahrhundert erwähnt[4], wie auch die meisten Väter, nur die den Bischöfen zustehende Vollmacht, das Sacrament der Firmung zu spenden. Hugo von St. Victor äußert sich in derselben Weise über die Salbung an der Stirne, fügt jedoch bei, daß Papst Sylvester nach dem Liber pontificalis die Salbung mit Chrisam auf dem Scheitel des Täuflings als eine vom Priester zu vollziehende Ceremonie eingeführt habe, um denen einen etwaigen Ersatz zu geben, welche vor dem Empfange des zweiten Sacramentes aus den Händen des Bischofs in Lebensgefahr kämen[5]. Petrus Lombardus erwähnt bloß, daß den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel ausschließlich die Vollmacht zu firmen zustehe[6]. Aber bei Alexander von Hales findet die Kirchenlehre ihre genaue Aussprache, daß der ordentliche Spender nur der Bischof sei, daß der Papst jedoch auch einen einfachen Priester durch Delegation zum außerordentlichen Minister bevollmächtigen könne, in dringenden Fällen zu firmen; wogegen die Bischöfe auch als schismatische und häretische gültig dieß Sacrament ertheilen könnten. Denn die Bischöfe besitzen diese Vollmacht kraft der Weihe oder Consecration, die Priester nur kraft einer außerordentlichen Delegation[7]. So war der

[1] S. th. 3. qu. 72. a. 3. [2] *Alex. Al.* summa 4. qu. 26. m. 1. a. 1. 2. *Thom.* s. th. 3. qu. 72. a. 7.

[3] *Thom.* l. c. a. 5. 6. [4] C. Graecorum opposita IV, 7.

[5] De sacr. II, 7, 3. [6] Sentt. 4. dist. 7, 1.

[7] Summa 4. qu. 28. m. 1. a. 3. § 3.

Gebrauch der Kirche; so hat später das Concil von Trient die Lehre definirt.

Aber es galt auch diese Lehre zu erklären. Dieß ist dem hl. Thomas am besten gelungen. Die Gewalt über den wahren Leib Christi, d. i. die zur Administration der heiligen Eucharistie, kann nur von Christo dem Herrn selbst durch ein Sacrament verliehen werden und wird den Priestern durch die Weihe ertheilt, wie den Bischöfen durch die bischöfliche Consecration die Vollmacht zur Ertheilung der Weihe, namentlich der Consecrationsgewalt, verliehen wird. Die Sacramente der heiligen Eucharistie und der Priesterweihe beziehen sich also, das erstere unmittelbar, das zweite mittelbar, auf den wahren Leib Christi. Die übrigen gehen auf den mystischen Leib Christi, auf die Heiligung und Vollendung der einzelnen Gläubigen als Glieder am Leibe Christi, und deßhalb kommt bei der Verwaltung dieser Sacramente, bei dem Einen mehr, bei dem Andern weniger, außer der Vollmacht zur Verwaltung der heiligen Sacramente (potestas ministerii) auch die Jurisdictionsgewalt der Kirche, und zwar die gesetzgebende wie regierende zur Geltung, insofern durch dieselbe die Einheit und der lebendige Zusammenhang der Glieder am mystischen Leibe Christi unter sich und mit dem Haupte aufrecht erhalten, und solche Anordnungen getroffen werden müssen, welche die Disposition der Empfänger und die Ermächtigung des Spenders der Sacramente betreffen und somit nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar das Wesen und die Gültigkeit einzelner Sacramente berühren. Nun culminirt diese Jurisdictionsgewalt oder das Hirtenamt in dem Nachfolger des hl. Petrus und daher steht ihm über den mystischen Leib Christi und die darauf bezüglichen Sacramente, namentlich über die Firmung, Buße, Oelung und Ehe — denn die Taufe macht den Menschen erst zum Gliede am mystischen Leibe Christi — die höchste Jurisdictionsgewalt zu, welche sich bei der Firmung in der Delegation eines Priesters zur Spendung dieses Sacramentes zeigt. Nur einen Priester und nicht etwa einen Diakon oder gefirmten Laien kann der Papst deputiren, weil der Priester kraft der Weihe von Gott schon eine höhere Gewalt, nämlich die über den wahren Leib des Herrn erhalten hat und daher zu etwas Unvollkommenerem deputirt werden kann. So hält also die Lehre der Kirche die Mitte zwischen zwei extremen Meinungen, welche damals noch von einigen vertreten wurden: indem einige die von Papst Gregor den Priestern auf der Insel Sardinien ertheilte Vollmacht als eine solche zur Spendung eines bloßen Sacramentale auffaßten und ausschließlich den Bischöfen die Vollmacht zum Firmen vindicirten, andere aber dem Papste die Macht zuschrieben, die Priester selbst zur Ertheilung der Priesterweihe, die Diakonen zur Ertheilung des Diakonats, die Gefirmten zur Ertheilung der Firmung bevollmächtigen zu können[1].

---

[1] In Sentt. 4. dist. 7. qu. 3. a. 1: Ideo media via tenenda est. Et ideo sciendum est, quod cum episcopatus non addat aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus Domini verum, sed solum per relationem ad corpus mysticum, Papa per hoc quod est episcoporum summus non dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus Domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum. Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per quam gratia datur,

Capreolus (princeps Thomistarum) greift auf das zurück, was seit Alexander von Hales über die verschiedenen Vollmachten (potestas auctoritatis, excellentiae, ministerii) für die heiligen Sacramente in der Scholastik festgestellt worden war, und legt dem Papst namentlich nicht nur die höchste potestas ministerii, d. h. die höchste Vollmacht zur Verwaltung der Heilsmittel, sondern auch die Fülle der gesetzgebenden und regierenden Gewalt bei, so daß er im Namen und Auftrage Christi das zu ordnen und zu bestimmen hat, was, wenn auch nicht in erster Linie zum Wesen, doch in zweiter Linie noch zur Gültigkeit der Sacramente, nämlich zu den Vorbedingungen derselben, gehört. Das trifft bei der Firmung, Buße, Oelung, Ehe zu. Diese Vollmacht liegt wenigstens einschließlich in der höchsten Binde- und Löse- oder in der Schlüsselgewalt für das Reich Gottes, welche dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern zusteht, wenn sie auch nicht explicite für alle einzelnen Fälle schon im voraus vom Herrn angegeben worden ist. Aus dieser höchsten Gewalt rücksichtlich derjenigen Sacramente, welche sich auf den mystischen Leib Christi beziehen, haben also die Päpste unter der Leitung des heiligen Geistes auch die Macht hergeleitet, in Nothfällen einen gewöhnlichen Priester zur Spendung der Firmung zu bestellen [1]. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Vollmacht zur Ertheilung der niederen Weihen, zu der Benediction des Chrisams und des heiligen Oels. Die Vollmacht, Sacramente einzusetzen oder die Materie und Form derselben anzuordnen (potestas excellentiae), ist daher der Kirche nicht übertragen worden, wohl aber die, nöthigenfalls die Materie oder Form näher (in specie) zu bestimmen und Vorbedingungen aufzustellen, von denen selbst die Gültigkeit der Sacramente, freilich erst in zweiter Linie, abhängig wird. In der Aufstellung der trennenden Ehehindernisse, in der Erklärung der Nothwendigkeit der Benediction des Chrisams, des heiligen Oels findet das Gesagte seine Bestätigung. Auf diese Weise erscheint die communis sententia theologorum, daß die Benediction der Materie durch den Bischof oder durch einen besonders delegirten Priester sowohl zur Gültigkeit der Firmung als der Oelung gehöre, mit den Vollmachten der Kirche und des Oberhauptes derselben in voller Harmonie. Mit der genannten Vollmacht, solche Anordnungen zu treffen und

---

dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum: et ideo solus sacerdos potest absolvere in loco poenitentiali et baptizare ex officio. Et ideo dicendum quod promovere ad illas perfectiones, quae non respiciunt corpus Domini verum, sed solum corpus mysticum, potest a papa qui habet plenitudinem pontificalis potestatis committi sacerdoti, qui habet actum summum super corpus Domini verum, non autem diacono nec alicui inferiori.

[1] In Sentt. 4. dist. 7. qu. 1. ad 3: Ex quibus apparet quod ordinare aliquid pertinens necessario ad sacramentum non quidem primarie et principaliter, sed secundarie et minus principaliter potissime ex commissione Christi non pertinet ad potestatem excellentiae in sacramentis, sed ad potestatem ministerialem, non quidem qualiscunque aut cujuscunque ministri, sed solum ministri qui habet plenitudinem potestatis ministerialis in ecclesia, cujusmodi est papa. Hoc enim non est instituere sacramenta quoad essentialia sacramentorum et substantiam; sed ordinare et disponere de quibusdam actibus necessario tamen requisitis ad complementum sacramentorum, et hoc non auctoritate propria, sed ex commissione Christi speciali vel generali implicita vel explicita.

solche Facultäten zu ertheilen, ist selbstverständlich auch die gegeben, von derartigen Anordnungen zu dispensiren.

Man muß gestehen, daß diese Ausführungen mit der Idee der Kirche und ihrem Verhältniß zu Christo in dem schönsten Einklang stehen und eine treffliche Lösung der obwaltenden Räthsel geben. Nicht im entferntesten hält mit ihnen das einen Vergleich aus, was Duns Skotus zur Aufhellung derselben anführt. Er schließt sich den übertriebenen und leidenschaftlichen Aeußerungen des hl. Hieronymus über das Verhältniß des bischöflichen zum priesterlichen Amte in der Kirche an und läßt es wenigstens dahingestellt sein, ob nicht das erstere durch die Kirche eingeführt sei; ob nicht ursprünglich allen Priestern die Vollmacht zu firmen zugestanden habe. Nach seiner Meinung könnten die Päpste diese ursprüngliche Gleichheit in den sacramentalen Vollmachten hinsichtlich der Firmung wieder einführen und allen Priestern die Macht zu firmen wieder zutheilen [1]. Das Concil von Trient hat durch die Definition der Lehre über den Bischof als den ordentlichen Spender der Firmung und über den von Christo selbst angeordneten Vorrang der Bischöfe vor den Priestern als einen juris divini diese skotistischen Erklärungen beseitigt. Den Bischöfen kommt die Vollmacht zu firmen unmittelbar von Gott in Folge der bischöflichen Consecration zu, und die Weisheit und Congruenz dieser göttlichen Anordnung leuchtet einem Jeden ein. Denn es erscheint nicht nur angemessen, daß die Aufnahme der Gläubigen in den Wehrstand Christi von denjenigen vollzogen werde, welche von Gott als Führer in diesem Kampfe für das Reich Gottes bestellt sind; sondern es erscheint auch ebenso angemessen, daß alle Gläubigen gerade beim Empfange des Sacramentes der Vollendung mit denjenigen in Verbindung und Berührung treten, welche die Säulen der Kirche, die Nachfolger der Apostel, die Inhaber der höchsten Lehr-, Priester- und Hirtengewalt, die Väter der Gläubigen sind, und daß Alle durch Empfang dieses Sacramentes aus den Händen des Bischofs den Vorrang desselben vor den Priestern und die von Gott angeordnete Hierarchie öffentlich bekennen.

In der griechischen Kirche war wenigstens schon in der patristischen Zeit, wie im zweiten Bande der Dogmengeschichte nachgewiesen ist, ein anderer Gebrauch hinsichtlich der Spendung herrschend; dort firmten die Priester gewöhnlich im Auftrage ihres Bischofs. Die Päpste haben diesen Gebrauch nie förmlich anerkannt, aber auch nicht ausdrücklich verworfen. Innocenz III verbot den lateinischen Priestern in Constantinopel, ohne päpstliche Ermächtigung und nach dem Beispiel der griechischen Priester die Firmung zu spenden; damals war in Constantinopel ein lateinischer Patriarch. Ebenso verbot dieß Innocenz IV für die Insel Cypern und Clemens VIII für mehrere Inseln des mittelländischen Meeres. Dagegen hat das Concil von Florenz die Firmung, wie sie nach dem Brauche der griechischen Kirche ertheilt wurde, nicht für ungiltig erklärt. Daher ist die Voraussetzung zulässig, daß die Päpste für diejenigen Gegenden, für welche sie kein Verbot erlassen haben, das Fehlende an der Bevollmächtigung der griechischen Priester stillschweigend ergänzen [2].

---

[1] Reportt. 4. dist. 7. qu. 1. schol. 2.
[2] Cf. *Bened.* XIV de syn. dioec. VII.

§ 127.

Die Lehre über die heilige Eucharistie. Die Abendmahlsstreitigkeiten unter den fränkischen Theologen des neunten Jahrhunderts.

In den theologischen Schulen des fränkischen Reiches, welches durch Karl den Großen zum politischen Schwerpunkt für die christlichen Nationen geworden war, herrschte während des neunten Jahrhunderts ein reges Leben. Die fränkischen Theologen traten bei den verschiedenen Kämpfen für die Orthodoxie gegen Adoptianismus und Prädestinatianismus in die vordersten Reihen. Dasselbe geschah bei den Controversen über die Lehre von der heiligen Eucharistie.

A. Der hl. Paschasius Radbertus (786—860 oder 865 n. Chr.), Lehrer der Theologie in dem Kloster Corbie in der Picardie, der sich auch an der Controverse über die Jungfräulichkeit Mariens betheiligte, erregte durch sein Buch De corpore et sanguine Domini[1], oder vielmehr durch einzelne Sätze in demselben, Aufsehen, obschon es als eine vortreffliche Unterweisung über das christliche Geheimniß angesehen werden muß, welche für die Mönche in Corvey an der Weser um 830—840 verfaßt worden war.

1. Die Wesensverwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut unseres Herrn wird als der wesentliche Inhalt des Dogmas von der heiligen Eucharistie in den Vordergrund gestellt; nur die Gestalten der Materie bleiben nach wie vor der Consecration dieselben[2]. Die Macht zu einer solchen Verwandlung eignet gewiß Gott dem Schöpfer Himmels und der Erde, der Alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat; sie eignet ebenso dem Gottmenschen, der durch viele Wunderwerke in seinem irdischen Leben seine göttliche Macht dokumentirt und durch manche wie durch das zu Kana, durch die Brodvermehrung u. a. auf diese wunderbare Verwandlung in der heiligen Eucharistie wie auf ihr Ziel und auf ihre Vollendung und Krönung hingewiesen hat[3]. Selbst die späteren Calviner haben zugestanden, daß die Wesensverwandlung bei Paschasius Radbertus auf das unzweideutigste ausgesprochen sei.

2. Das meiste Aufsehen erregte der Satz des Heiligen, daß der in der heiligen Eucharistie gegenwärtige Leib des Herrn derselbe mit dem aus Maria geborenen, am Kreuze gestorbenen und am dritten Tage wieder auferstandenen sei[4], was offenbar richtig war, so lange man die Identität auf die Substanz

---

[1] Gedruckt ist dieselbe in der Bibl. max. Tom. XIV und bei *Migne*, Cursus Patrol. Tom. 120.

[2] L. c. c. 8, 2: Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur. Cf. c. 21, 9.

[3] L. c. c. 1, 5: Alia namque Christi miracula hoc unum passionis confirmant sacramentum, et ideo non ob miraculum ista mutantar exterius in speciem, sed interius, ut fides comprobetur.

[4] C. 1, 2: Et quia voluit, licet in figura panis et vini maneat, haec sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda

des Leibes, aber angegriffen werden konnte, wenn man sie auch auf die Erscheinungsweise bezog. Im ersteren Sinne war die Identität auch schon von den Vätern gelehrt worden [1].

3. In welchem Verhältnisse stehen die Gestalten des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute des Herrn nach der Consecration, und können sie die Figur des Leibes Christi genannt werden? Diese Frage wurde nicht minder debattirt. Paschasius erklärt die Consecration dahin, daß Brod und Wein durch den heiligen Geist wirksamer Weise (potentialiter) in den Leib und das Blut Christi umgeschaffen würden, oder dahin, daß der Leib des Herrn in der heiligen Eucharistie durch den heiligen Geist aus der Substanz des Brodes hervorgerufen würde, wie er aus der allerseligsten Jungfrau durch den heiligen Geist geschaffen worden ist [2]. Indeß die Wirkung dieser Umschaffung tritt bei der heiligen Eucharistie nicht in das Gebiet des Sichtbaren hinüber, sondern vollzieht sich für den Glauben auf eine verborgene, innerliche Weise, und insofern unter einer Figur; nur ist diese Figur nicht etwa bloß eine Figur oder ein Vorbild wie das Manna, sondern mit der Wahrheit und Erfüllung verbunden; die heilige Eucharistie ist auch in Wahrheit (in veritate) und nicht bloß unter einer Figur (sub figura) der Leib des Herrn [3].

4. Der unwürdig Communicirende, welcher mit einer schweren Sünde beladen und vom mystischen Leibe Christi getrennt dennoch zum Tische des Herrn tritt, empfängt zwar auch den Leib des Herrn, aber nicht zum Heile und zur Nahrung der Seele, sondern zum Gerichte und zur Verdammung wie Judas [4]. Diese Sünde erscheint um so strafbarer, als der unwürdig Communicirende den Leib des Herrn eigentlich vom Gottmenschen selbst in Empfang nimmt, der sich freilich durch den Priester als sein Organ vertreten läßt und von den Engeln des Himmels umgeben auf unseren Altären wohnt [5].

---

sunt; unde ipsa veritas ad discipulos: Haec, inquit, caro mea est pro mundi vita, et ut mirabilius loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro.

[1] Cf. *Ambr.* de myst. c. 9. — *Greg. Nyss.* orat. cat. c. 37. — *Chrys.* in 1 Cor. hom. 24.

[2] L. c. c. 4, 1: Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur. Das Wort creari ist freilich nicht glücklich gewählt; es sollte nur dazu dienen, eine Analogie zu bezeichnen.

[3] Ib. c. 5, 1: Si quidem in praefiguratione idem et umbra corporis atque exemplaria erant, sed non idem in adimpletione veritatis: quia quod tunc adumbratur in designatione futurorum imago veritatis; nunc autem mysterium impletae veritatis, et facta est eucharistia ex resurrectione caro Christi, quae prius per agnum vel per eandem ecclesiam figurabatur credentibus adfutura . . . . Nos vero . . . . . non figuris legalium aenigmatum adumbratam, sed his detectis et evacuatis, sola veritate fruimur.

[4] Ib. c. 8, 1: Ausus est sine poenitentia et correctionis venia, sancta mysteria temerare, nec praesentiam divinae majestatis veritus, dum cogitat nihil amplius quam quae videntur.

[5] Ib. n. 3.

5. Die heilige Eucharistie ist nicht nur ein Sacrament, sondern auch ein Opfer und von Christo dem Herrn dazu angeordnet, damit wir, die wir tagtäglich der Vergebung der Sünden bedürfen, durch die tägliche Erneuerung des Leidens und Sterbens des Herrn ebenso oft der verdienenden Ursache dieser Sündenvergebung eingedenk bleiben[1], und unsere täglichen Opfer mit dem Opfer Christi vereinigen[2]. Bei dieser Gelegenheit erklärt Paschasius den angelus in der Oration nach der Wandlung: Te supplices rogamus als den Herrn selbst, der auch unsere Opfer auf den Altar vor seinen himmlischen Vater lege — eine Erklärung, die angegriffen wurde.

6. Weil der Priester nur als Organ oder Werkzeug Christi bei der Darbringung der heiligen Eucharistie thätig ist und im Namen und Auftrage Christi handelt: so ist die Gültigkeit dessen, was er vollzieht, auch nicht von seiner sittlichen Zuständlichkeit abhängig, aber wohl von der Gültigkeit seiner Weihe[3].

7. Den Ausdruck sub figura gebraucht Paschasius von der Erscheinungsweise des Leibes Christi in der heiligen Eucharistie, um eine kapharnaitische Auffassung fernzuhalten. Die Gestalten des Brodes und Weines, welche nach der Consecration bleiben, verwachsen nämlich mit der Substanz des Leibes Christi nicht zu derselben Einheit, welche sie vor der Consecration mit der Substanz des Brodes bildeten, als würden sie die Accidenzien des Leibes Christi, als müßte zugleich am Leibe Christi alles das vor sich gehen, was an den Gestalten geschieht. Dann würde der gewöhnliche Prozeß der Verdauung auch den eucharistischen Leib des Herrn treffen. Diese Vorstellung nannte man Sterkoranismus. Paschasius verwirft sie ausdrücklich[4]. Mit Unrecht legt daher später Berengar dem Paschasius die kapharnaitische Vorstellung zur Last.

Der Satz von der Identität des eucharistischen Leibes Christi mit seinem sterblichen fand den meisten Anstoß, obwohl er von einzelnen in der Absicht angegriffen wurde, um so ihren Widerspruch gegen die Lehre der Offenbarung und Kirche zu verdecken.

B. Zu der letzt genannten Partei ist der Verfasser des Buches De corpore et sanguine Domini zu rechnen, für welchen man meistens den Antagonisten des hl. Paschasius auch in anderen Punkten, seinen Ordensgenossen Ratramnus, gehalten hat und noch hält. Edirt wurde die Schrift als eine des Ratramnus zu Köln 1532, zu Steinfurt in Westfalen 1601 und in der Patrologie bei Migne im 121. Bd. Die hauptsächlichsten Gründe für die Autorschaft des Ratramnus sind äußere, indem Mabillon[5] in einer Hand-

---

[1] C. 9, 2. [2] Ib. n. 6.

[3] Ib. c. 12, 3: Idcirco licet reus sit, officium ministerii sacrum est, et gradus sacerdotii a summo pontifice Christo compensatur, ut nihil minus carnis et sanguinis habeat hoc mysterium a quovis indigno, tamen apostolicae propaginis consecratio exhibeatur.

[4] C. 20, 3: Frivolum est ergo ...... in hoc mysterio cogitare de stercore ne commisceatur in digestione alterius cibi. Denique ubi spiritualis esca et potus sumitur, et Sp. s. per eum in homine operatur, ut si quid in nobis carnale adhuc est, transferatur in spiritum et fiat homo spiritalis; quid commixtionis habere poterit?

[5] Acta s. Ord. s. B. IV. p. 2, 13.

schrift aus dem 9. Jahrhundert das fragliche Buch unter dem Namen des Ratramnus verzeichnet[1] fand. Dagegen ist im 11. Jahrhundert während der Berengar'schen Streitigkeiten wiederholt von einem Buche des Erigena unter dem genannten Titel die Rede. Auf dieses hatte Berengar sich berufen; es wurde von der Synode zu Vercelli 1050 als ein Buch des Erigena verworfen und zum Zeichen dessen zerschnitten; ebenso kennt Lanfrank in seiner Schrift gegen Berengar dieses Buch als ein solches des Erigena. Ein Irrthum läßt sich in diesem Punkte schwerlich auf so vielen Seiten voraussetzen. Ein anderes Buch des Erigena über die heilige Eucharistie, wenn wir nicht das genannte, im Mittelalter zuweilen einem Bertramnus beigelegte dafür ansehen wollen — es ist das unter dem Namen des Ratramnus cursirende — existirt nun nicht[2]. Es hat daher schon der Erzbischof von Toulouse Petrus de Marca 1657 die Hypothese aufgestellt, daß das dem Ratramnus beigelegte Buch dem Erigena gehöre. Diese Hypothese hat in der neuern Zeit einen neuen nicht unerheblichen Grund für sich erhalten, indem Berengar in der von den beiden Vischer edirten Schrift De sacra coena (p. 43) gegen Lanfrank einige Worte aus der zu Vercelli verworfenen Schrift Erigena's anführt, die sich auch in der dem Ratramnus beigelegten finden.

Uebrigens ist diese Frage nach dem Autor der genannten Schrift insofern auch von Einfluß auf das Verständniß derselben gewesen, als die Söhne des Benedictiner-Ordens, welche die Schrift ihrem Ordensgenossen Ratramnus beilegten, eine Rechtfertigung der Ausdrucksweise des Verfassers versucht haben. — Dagegen hat der Papst Clemens VIII das Buch für häretisch erklärt.

In jedem Falle stammt das Buch aus der Regierungszeit Karl's des Kahlen und ist um 875 oder 877 als eine Gegenschrift gegen Paschasius verfaßt worden[3]. Im ersten Theile wird das Verhältniß der äußeren Gestalten zum Leibe des Herrn besprochen, und die kapharnaitische Auffassung zurückgewiesen; im zweiten wird die Identität des eucharistischen Leibes mit dem sterblichen bekämpft.

1. Die bezeichnete kapharnaitische Auffassung wird von dem genannten Verfasser nicht so genau als von Paschasius zurückgewiesen. Indem dieser die Gegenwart des Leibes Christi in der heiligen Eucharistie als eine wirkliche und als eine figürliche, sowohl das in veritate als das sub figura festhält, wird in der uns hier vorliegenden Schrift aller Nachdruck auf das sub figura gelegt, und die Gegenwart in veritate als eine kapharnaitische Vorstellung beseitigt[4], weil es in dem Sinne einer Gegenwart ohne alle Verhüllung ge-

---

[1] Dasselbe bezeugt Bach, die Dogmengesch. des Mittelalters II, 193 von einem Codex Gotvicensis.

[2] *Sigebertus* Gemblacensis, de scriptor. eccl. c. 95 führt Bertramus als Verfasser eines Buches De corpore et sanguine Dni ad Carol. Calvum und einer Schrift De praedest. an, und ebenso nennt *Trithemius*, de viris illustr. II, 48 den Bertramnus als Verfasser der Schrift mit demselben Titel.

[3] Cf. *Boileau* bei Migne Tom. 121, 174.

[4] L. c. c. 2: Dum enim quidam fidelium corporis sanguinisque Christi, quod in ecclesia quotidie celebratur, dicant quod nulla sub figura, nulla sub oblevatione fiat, sed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur; quidam vero testentur quod haec sub mysterii figura contineantur, et aliud sit quod corporeis sensibus appareat, aliud autem quod fides aspiciat: non parva diversitas inter eos dignoscitur.

nommen wird. Allerdings ist etwas Figürliches in der heiligen Eucharistie anzunehmen, nämlich in dem Sinne, daß das Brod nach der Consecration etwas anderes den Sinnen zeigt und etwas anderes für den Glauben geworden ist. Das, was vom Brode geblieben ist, bildet eine Figur für den Leib Christi[1]. So hatten auch die Väter sich ausgedrückt.

Indeß der Verfasser geht noch weiter und sagt auch von der Verwandlung, daß sie geistig und figürlich zu nehmen sei[2]. Freilich nehmen wir die Verwandlung nicht mit den Sinnen wahr; sie muß geistig erfaßt werden und bleibt den Sinnen unter der Hülle einer Figur verborgen. Aber es trägt nicht zur Klarstellung dieser Verwandlung bei, wenn auf eine analog seinsollende des Taufwassers hingewiesen wird, welches erst eine gewöhnliche Materie sei und dann durch die Anrufung der göttlichen Trinität sündentilgende Kraft erhalte[3]. Noch unrichtiger ist es, wenn auch von dem Manna in der Wüste, welches nur ein Vorbild der heiligen Eucharistie war, angenommen wird, daß es in den Leib des Herrn verwandelt worden sei, und daß die Juden in der Wüste den Leib des Herrn ebenso im Glauben genossen hätten, wie wir in der heiligen Communion[4]. Für das Manna wird ebenso wie für die heilige Eucharistie eine Wesensverwandlung angenommen[5].

Daneben lehrt der Verfasser auch den Opfercharakter der heiligen Eucharistie in dem Sinne, daß in derselben das blutige Sühnopfer von Golgatha täglich unblutiger Weise wiederholt und repräsentirt werde, was wieder auf den Glauben des Verfassers an die Wesensverwandlung hinweist[6].

2. Mit dem 50. Kapitel beginnt der zweite Theil der Abhandlung, in welchem die Identität des eucharistischen Leibes mit dem gekreuzigten und auf-

---

[1] C. 9: At ille panis qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur, aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus clamat. Exterius quidem panis, quod antea fuerat, forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur; ast interius longe aliud multo pretiosius multoque excellentius intimatur, quia coeleste, quia divinum, id est, Christi corpus, ostenditur, quod non sensibus carnis, sed animi fidelis contuitu vel aspicitur, vel accipitur, vel comeditur.

[2] C. 16: Neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit, necesse est jam ut figurate facta esse dicatur.

[3] C. 17.

[4] C. 25: Nondum hominem assumsit, nondum pro salute mundi mortem degustaverat, nondum sanguine suo nos redemerat, et jam nostri patres in deserto per escam spiritualem potumque invisibilem ejus corpus manducabant et ejus sanguinem bibebant: velut testis exstat Apostolus clamans eandem escam spiritualem manducasse, eundem potum spiritualem bibisse patres nostros. C. 26: In utroque (in manna et mysterio christiano) certe Christus innuitur, qui et credentium animas pascit et angelorum cibus existit: utrumque hoc non corporali sagina, sed spiritualis virtute verbi.

[5] C. 18: Sicut ergo paullo antequam pateretur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus quod passurum erat et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat; sic etiam in deserto manna et aquam de petra in suam carnem et sanguinem convertere praevaluit.

[6] C. 39: Quod semel fecit, nunc quotidie frequentat: semel enim pro peccatis populi se obtulit, celebratur tamen haec eadem oblatio singulis per fideles diebus, sed in mysterio. C. 40: Nec tamen falso dicitur, quod in mysteriis illis Dns vel immoletur vel patiatur, quoniam illius mortis atque passionis habens similitudinem, quarum existunt repraesentationes.

erstandenen gegen Paschasius geläugnet und statt deren ein Unterschied behauptet wird, wie er zwischen dem Geistigen und Materiellen, Unsichtbaren und Sichtbaren, Göttlichen und Menschlichen besteht [1]. Dieses könnte noch richtig gedeutet werden, wenn nur die Identität rücksichtlich der Substanz erwähnt, und die Gegenwart des auferstandenen Leibes Christi in der heiligen Eucharistie betont würde. Das geschieht aber nicht, und statt dessen wird gesagt, daß in dem eucharistischen Brode nicht nur der Leib Christi, sondern auch der mystische Leib Christi, nämlich das gläubige Volk, dargestellt werde. Der eucharistische Leib des Herrn müsse ebenso geistig verstanden werden als der durch das gläubige Volk repräsentirte Leib [2]. Wie das dem Weine beigemischte Wasser das gläubige Volk bedeute, so der Wein das Blut des Herrn; wie bei dem ersteren keine sichtbare Verwandlung vor sich gehe, so auch nicht bei dem anderen [3].

Zum Schlusse wird auseinandergesetzt, daß die heilige Eucharistie den Kirchengebeten gemäß das Unterpfand und Vorbild (pignus et imago) der himmlischen Glorie sei; indem jenseits das seine Erfüllung und volle Wahrheit finden wird, was wir hienieden in der heiligen Eucharistie sacramentaliter feiern. Der Leib nämlich, welcher aus der Jungfrau geboren, gekreuzigt, auferstanden und verherrlicht ist, wird im Himmel von den Seligen ohne alle Hülle geschaut; der eucharistische Leib dagegen ist für uns figürlich und sacramentaliter zugegen, hat keine körperliche Gestalt und bringt eine geistige Frucht [4]. Bei dieser Gegenüberstellung hätte auch die Identität des eucharistischen Leibes mit dem himmlischen der Substanz nach erwähnt werden müssen, um die Vorstellung von einer bloß figürlichen Gegenwart fernzuhalten.

C. Erigena, der sich am Hofe Karl's des Kahlen aufhielt, hat sich auch an den Streitigkeiten über die heilige Eucharistie betheiligt. Nur können wir seine Betheiligung nicht bis ins Einzelne verfolgen, da seine Schriften nicht vollständig erhalten sind [5]. Dennoch ist es nicht zweifelhaft, daß er seinem idealistischen und rationalistischen Standpunkte gemäß auch über die heilige Eucharistie Irrthümliches lehrte. Solche Irrthümer macht ihm Hinkmar von Rheims (De praed. c. 31) zum Vorwurf, ohne dieselben im Einzelnen auszuführen. Ebenso richtete Adrewaldus ein Schreiben gegen die Irrthümer des Erigena (contra ineptias Scoti) und legte ihm gegenüber ein besonderes Gewicht darauf, daß die unwürdig Communicirenden ebenfalls den Leib des Herrn empfingen [6]. Auf den Synoden zu Vercelli und Rom (1050 und 59) ist ein Buch Erigena's wegen der genannten Irrthümer verworfen worden, und dieß bezeugen sowohl die Akten der Synoden als auch Lanfrank [7] und

[1] C. 71: Quod tantum inter se differunt quantum differunt corporalia et spiritualia, visibilia et invisibilia, divina atque humana: et quod a se differunt, non idem sunt.

[2] C. 73: Considerandum quoque quod in pane illo non solum corpus Christi, verum etiam in eum credentis populi figuratur: unde multis frumenti granis conficitur.

[3] C. 75. [4] C. 94.

[5] Floß hat die Werke Erigena's in der Patrologie von Migne T. 122 herausgegeben.

[6] Gedruckt ist das Schreiben bei *d'Achery* Spicil. I, 150.

[7] De corpore et sang. Dni. c. 4.

Berengar [1]. Ob dieses Buch die unter dem Namen des Ratramnus edirte Schrift De corpore et sanguine Dei sei, was nicht unwahrscheinlich ist, oder ein Commentar des Erigena zu den Schriften des Pseudoareopagiten, der nicht vollständig auf uns gekommen [2], läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Aber auch in seinem berühmten Werke De divisione naturae streift er das Geheimniß der heiligen Eucharistie und nimmt eine Ubiquität des verklärten Leibes Christi an. Die materielle Erscheinungsweise der Dinge erscheint ihm überhaupt als eine vorübergehende; wogegen die Wesenheit der Dinge von ihm als eine ewig und raumlos existirende angesehen wird wie Gott selbst [3].

D. Zu den Theologen, welche in den von Paschasius angeregten Fragen ihr Votum abgaben, gehört auch Rhabanus Maurus, der Erzbischof von Mainz. In einem Briefe an Heribald erwähnt er, daß er seine Ansichten gegen die Identität des eucharistischen Leibes mit dem aus der Jungfrau geborenen in einem längeren Schreiben an Egilo, Abt von Prüm, auseinandergesetzt habe. Nun können wir dieses Schreiben zwar nicht mit voller Sicherheit vorzeigen, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit. Mabillon fand nämlich in einem Codex Gemblacensis eine Schrift ohne Namen des Autors, welche das erwähnte Thema behandelt und dem 9. Jahrhundert angehört, und vermuthete deßhalb darin den Brief des Rhabanus an Egilo [4].

1. Die Identität des eucharistischen Leibes mit dem sterblichen verneint er, wenn man sie auf die Erscheinungsweise beziehe, und bejahet sie, wenn sie von der Natur oder dem Wesen ausgesagt werde. Der eucharistische Leib sei naturaliter mit dem aus Maria geborenen identisch, aber specialiter von demselben verschieden. Im näheren ist die Auffassung des Verfassers aber sehr unklar. Denn einestheils wird hinzugefügt, daß der mystische Leib Christi, d. i. die Gläubigen, ebenfalls specialiter von dem wahren Leibe Christi verschieden sei; und anderntheils wird der eucharistische Leib ein corpus consumptibile, dagegen der aus Maria geborene, in welchen der eucharistische bei dem Gebete: Te supplices rogamus etc. verwandelt werden soll, ein corpus inconsumptibile genannt, insofern der Herr in dem letzteren Leibe ähnlich wie beim ersten Abendmahle uns den eucharistischen zur Speise reiche [5]. Der

---

[1] De sacra coena (ed. Vischer p. 43): Joannis Scoti librum lectum scribis in audientia omnium .... librum illum pro eo damnatum, quod diceret: sacramenta altaris similitudinem, figuram pignusque esse corporis et sanguinis Domini etc.

[2] Dieß nimmt Floß in den Proleg. (Migne T. 122) an.

[3] L. c. II, 11: Satis ac plane indicat ipsum Christum non solum secundum verbum, quo omnia implet et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae et personae accepit, semper et ubique esse, non tamen localiter, seu temporaliter, nec ullo modo circumscriptum. Cf. l. V. 38: Si ergo transformata est caro Christi in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus.

[4] Abgedruckt ist die Schrift bei *Mabillon*, Acta T. VI und bei Migne T. 112, 1510 sqq.

[5] L. c. n. 3: Manifestissime cognoscetis, non quidem quod absit naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus Dni, quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie per Sp. s. consecratur, quod a sacerdote postmodum Deo Patri suppliciter offertur; et aliud specialiter corpus Christi quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur; et aliud specialiter corpus Christi, sanctam sc. ecclesiam, quod corpus Christi sumus, dum ab ipso summo Christo pontifice porrigente tri-

letztere wird gleichsam als die Frucht des aus Maria geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Leibes Christi betrachtet[1]. — Ueber die unwürdige Communion drückt sich der Verfasser ebenfalls nicht so deutlich aus als Paschasius, weil er das Mißverständniß nicht abschneidet, sondern offen läßt, als empfange derjenige, welcher dem mystischen Leibe Christi nicht eingepflanzt ist, nicht dasselbe mit dem Gerechten, obwohl er es zu seinem Gerichte empfängt[2].

2. Ueber das heilige Meßopfer hatte Paschasius richtig gelehrt, daß der Herr in demselben sein Opfer von Golgatha täglich erneuere und repräsentire. Dagegen macht der Verfasser die nicht viel sagende Bemerkung, wer denn Christo dem Herrn dieses Leiden und den gewaltsamen Tod tagtäglich anthue, ob der himmlische Vater, ob Christus selbst, ob der heilige Geist, ob der Priester oder die anwesenden Gläubigen[3]. Für das Opfer ist doch selbstverständlich die Dahingabe des Leibes in den Tod von Seiten des Herrn das Formelle. — Die Wesensverwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi wird jedoch vom Verfasser ebenso wie von Paschasius nicht nur gelehrt, sondern als der Glaube aller Christen bezeichnet[4]. Mit Unrecht haben einige protestantische Theologen wegen dieses Satzes dem Rhabanus den genannten Brief absprechen wollen. Freilich bleibt die Autorschaft desselben immerhin zweifelhaft, aber keineswegs aus dem genannten Grunde, sondern wegen der oben angeführten sonderlichen Behauptungen. Die Wesensverwandlung lehrt Rhabanus auch in seinen zweifellos echten Schriften[5].

§ 128.

Die Irrlehre des Berengar von Tours, die Decrete verschiedener Synoden, sowie die Lehren der Theologen gegen dieselbe.

I. **Berengar**, aus Tours gebürtig, in der Schule des gelehrten Bischofs Fulbert von Chartres gebildet, seit 1040 Archidiakon zu Angers, war durch seine Vorliebe für Dialektik und durch das Studium des Erigena, wie auch durch seine Ruhmsucht, die ihm sein Gegner Guitmund vorwirft, zu Irrlehren über das Geheimniß der Eucharistie gekommen. Ein Jugendfreund **Adel**-

---

buitur et confertur. — Ib. n. 4: Ad illa siquidem verba Dni: Hoc est corpus meum, fit corpus Dni; et supplicante sacerdote, corpus Dni consumptibile transfertur in corpus Dni natum de virgine, quod est penitus inconsumptibile, ut videlicet vere nobis detur ab ipso Christo pontifice: quia nimirum sicut ipse est qui baptizat, sic ipse est, qui nobis corpori suo corpus suum de corpore suo salubriter sumendum dat, i. e. ad remedium, non ad judicium.

[1] Ib. n. 5. [2] Ib. n. 5. [3] Ib. n. 6.

[4] Ib. n. 1: Ita procul dubio ex pane vera caro et ex uva verus sanguis ejus consecratione Spiritus sancti potentialiter creatur. . . . . . Quae cum certissime omnia sint, nec ullus hinc Christianus Christo credens ambigere possit.

[5] Cf. De sacris ordin. c. 19 (Migne p. 1185): Quis unquam crederet, quod panis in carnem potuisset converti; vel vinum in sanguinem, nisi ipse Salvator diceret, qui panem et vinum creavit et omnia ex nihilo fecit? facilius est aliquid ex aliquo facere, quam omnia ex nihilo creare. — De inst. cleric. c. 31: Haec autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Sp. s., in sacramentum divini corporis transeunt.

mann, Scholastikus in Lüttich, schrieb im Jahre 1048 an ihn, daß er über seinen Abfall von dem Glauben der katholischen Kirche und seinen Satz: Eucharistiam neque esse verum corpus Christi, neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem gehört habe [1]. Umgekehrt schrieb Berengar 1049 an den berühmten Lanfrank, damals Abt zu Bek, einen Brief und machte ihm Vorwürfe, daß er von der Lehre des Erigena abweiche und der des Paschasius folge. Dieser Brief wurde dem Lanfrank, der sich gerade in Rom befand, nachgeschickt und, weil er bekannt geworden, auf einer Synode daselbst 1050 wegen seines häretischen Inhaltes verworfen. Dasselbe geschah auf einer zu Vercelli im Herbste desselben Jahres gehaltenen Synode. Zugleich wurde hier das Buch des Erigena, auf welches Berengar sich berufen hatte, verlesen, verurtheilt und zerschnitten. Dieses Buches gedenkt Lanfrank als eines solchen des Erigena und noch häufiger Berengar in seiner Gegenschrift gegen Lanfrank [2]. Das wenige, was er aus demselben mittheilt, findet sich auch in der oben analysirten und vielfach dem Ratramnus beigelegten Schrift; ebenso die Berufung auf den hl. Ambrosius und Augustinus.

Zu Vercelli war Berengar selbst nicht gegenwärtig, wohl aber einige Jahre später auf einer Synode zu Tours, auf welcher Hildebrand, der nachmalige Papst Gregor VII, präsidirte. Hier mußte er das Bekenntniß beschwören, daß Brod und Wein nach der Consecration der Leib und das Blut Christi wären (panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis) [3]. Später wußte er freilich diesem Bekenntniß eine solche Deutung zu geben, daß es mit seiner Irrlehre übereinstimmte. Daher wurde er auf einer Synode zu Rom unter Papst Nicolaus II genöthigt, vor dem Cardinal Humbert eine Formel zu unterschreiben, welche die reale Gegenwart des Leibes Christi unter den Gestalten des Brodes in der heiligen Eucharistie auf das schärfste betonte: Panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, jurans per sanctam et homousion trinitatem et per haec sacrosancta Christi evangelia. Diese Ausdrücke kommen auch bei den Vätern vor [4]. Nur die Worte dentibus atteri konnten möglicher Weise auch mißdeutet werden. Viele Zuständlichkeiten und passive Thätigkeiten kommen den Gestalten und in analoger Weise auch dem darunter verborgenen Leibe des Herrn zu, wie das Umhergetragen-, das Berührt- und Genossenwerden u. a. So wird der Leib des Herrn von dem Communicirenden in den Mund aufgenommen und von den Zähnen berührt. Aber einige passive Thätigkeiten können doch nur von den Gestalten prädicirt werden, wie das Verdaut- oder das in verschiedene Theile Zerlegtwerden, nicht von dem Leibe des Herrn.

Nur wenn man an letzteren allein bei den Worten dentibus atteri denkt,

---

[1] V. Bibl. max. T. 18, 438.

[2] Dasselbe thut Berengar in dem Briefe an Ascelinus bei *Mansi* XIX, 775.

[3] Cf. *Bereng.* de sacra coena (ed. Vischer) p. 52.

[4] Siehe D.-G. II, § 97.

könnte man das Passende des Ausdruckes angreifen, nicht aber, wenn man an die Gestalten und an einen analogen Vorgang an dem Leibe des Herrn denkt.

Kaum war jedoch Berengar wieder über die Alpen zurück, so warf er die Maske ab und überhäufte den Papst mit Schmähungen. Er trat jetzt mit einem Buche auf, in welchem er nicht nur die Wesensverwandlung, sondern auch die reale Gegenwart des Leibes Christi in der heiligen Eucharistie läugnete, diese den übrigen Sacramenten und ebenso auch den alttestamentlichen Typen gleichstellte. Gegen dieses Buch erhob sich Lanfrank mit der Schrift: De corpore et sanguine Domini, und zwar in der Zeit von 1063—1069. Darauf folgte wieder eine Gegenschrift Berengar's, die 1834 gedruckt worden ist und ein sicheres Urtheil über seine Irrlehre möglich gemacht hat [1].

Der Papst Alexander II versuchte die Wege der Milde, um Berengar von seinen Irrthümern abzubringen, aber vergebens. Da lud ihn Papst Gregor VII nach Rom vor eine Synode. Hier mußte er die wesentliche Identität des eucharistischen mit dem aus der Jungfrau geborenen und auferstandenen Leibe des Herrn und dann vor einer Fastensynode daselbst die Verwandlung des Brodes und Weines der Substanz nach in den Leib Christi bekennen [2]. Der Ausdruck conversio substantialis, für welchen das vierte Lateranconcil transsubstantiatio wählte, wurde von nun an das Schibboleth für den orthodoxen Glauben. Berengar bekannte nochmals auf einer Synode zu Bordeaux diesen Glauben und starb dann 1088 versöhnt mit der Kirche.

II. Wenden wir uns von den Synodaldecreten zu den Discussionen, welche die Theologen der damaligen Zeit mit dem Irrlehrer führten, so zog Berengar sich bei der Vertheidigung seiner Irrlehre in der genannten Schrift gewöhnlich auf den rationalistischen Standpunkt der Vernunft zurück und verkannte das Wesen des Glaubens, für welchen die Autorität der heiligen Schrift, Tradition und Kirche das entscheidende Gewicht abgibt [3]. Wurde ihm die Autorität der ganzen lehrenden Kirche entgegengehalten, so suchte er nichtige Einwände zu erheben und wies auf die Decrete der semiarianischen Synoden oder auf die der afrikanischen unter dem hl. Cyprian über die Ungültigkeit der Ketzertaufe hin [4]. Die Kriterien für die Decrete der allgemeinen Synoden und die nothwendige Anerkennung derselben durch das Oberhaupt der Kirche ignorirte er bei solchen Einwänden und stellte die Synoden überhaupt alle gleich, mochten sie auch von Häretikern abgehalten worden sein. Auf einem solchen Standpunkte ist es nothwendig um den geheimnißvollen Inhalt der heiligen Eucharistie geschehen, und was Berengar von demselben willkürlich noch festhalten wollte, wurde schon oben erwähnt. Die Gegenwart des Leibes Christi und

---

[1] Das Manuscript wurde von Lessing 1770 in der Wolfenbütteler Bibliothek gefunden und von den beiden Vischer, Berlin 1834, edirt.

[2] *Mansi* T. XIX, 762: Corde credo et confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. Chr. Dni. n.

[3] De sacra coena p. 102: Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit autoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire.

[4] L. c. p. 58. 59. 115. 116.

die Verwandlung des Brodes in den Leib, welche Ausdrücke noch beibehalten wurden, besteht bloß darin, daß sich in Folge der Consecration mit dem Brode nicht etwa der himmlische Leib Christi, sondern eine himmlische Kraft verbindet, die für den Empfänger bei der Communion wirksam wird, wenn er kein Hinderniß entgegenstellt[1].

Den Opfercharakter der heiligen Eucharistie will Berengar trotzdem nicht fallen lassen, ohne Zweifel, weil er es nicht wagte, gegen die in der ganzen katholischen Welt täglich stattfindende Opferfeier zu opponiren. Aber er meinte darin einen Grund gegen die reale Gegenwart des Leibes Christi und für eine bloß figürliche Darstellung des Todes des Herrn zur Erinnerung an denselben zu haben. Denn sonst könnte nur von einem Priester und nur an einem Orte das Opfer dargebracht werden, weil Christus nur einen Leib habe und mit demselben nur an einem Orte sein könne[2]. Die damaligen Theologen wußten jedoch seine spitzfindigen Argumente wohl zu widerlegen.

A. Zu den Fahnenträgern im Kampfe gegen die Irrlehre gehörte Lanfrank, der spätere Erzbischof von Canterbury, damals noch Abt im Kloster Bek, mit der schon erwähnten Schrift: De corpore et sanguine Domini[3]. Er stellt den sich oft widersprechenden Erklärungen des Berengar die Kirchenlehre in scharf gefaßten Begriffen entgegen und betont ganz besonders einerseits die Verwandlung der Brodes- und Weinessubstanz in die Substanz des Leibes Christi, wobei die Accidenzien oder Gestalten der früheren Substanzen des Brodes und Weines unverändert bleiben, und andererseits die Identität des eucharistischen mit dem verklärten himmlischen Leibe[4]. Dagegen nenne Berengar die heilige Eucharistie nur insofern den Leib und das Blut Christi, als bei der Feier derselben das Andenken an jenen Leib des Herrn gefeiert werde, den er für uns auf Golgatha geopfert habe[5]. Der Gegner hatte sich darauf berufen, daß die heilige Eucharistie bei den Vätern auch nach der Consecration noch Brod genannt werde. Treffend entgegnet Lanfrank, daß man die Dinge zuweilen nach dem benenne, woraus sie entstanden sind, wie man den Menschen als Staub der Erde bezeichne, mitunter auch nach der Gestalt, unter welcher sie auftreten, zuweilen nach dem, mit welchem sie in ihren Wirkungen Aehnlichkeit haben. Nach allen diesen Seiten könne man die heilige Eucharistie auch nach der Consecration noch Brod nennen, vornehmlich nach der letzten Regel das Brod der Engel, oder himmlisches, übernatürliches Brod[6]. Der entscheidende Grund für die Wahrheit der Kirchenlehre ist die Autorität

---

[1] Ib. p. 150: Ita per verbum consecrationis convertitur aqua ut sit, quod erat, aqua et in aliud commutetur, in spirituale lavacrum, quod non erat, vel in mortem Christi, non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine. Cf. p. 195.

[2] Ib. p. 199: Ponamus mille vel quotlibet sacerdotes eodem tempore mensam celebrare Dominicam: dum hoc fiet, nullus omnium nisi unus offerre poterit sacrificium Christi quia nullus praeter unum praesens habere poterit sensualiter corpus Christi.

[3] Gedruckt ist dieselbe in der Bibl. max. T. 18, p. 763 sqq.

[4] L. c. c. 18: Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa Dominica per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur .... converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus ..... ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris etc.

[5] Ib. c. 22. [6] Ib. c. 19.

der Kirche, welche in der Annahme und in dem Bekenntniß der Wesensverwandlung immer einig gewesen ist und auch jetzt als eine unter allen Nationen der Erde verbreitete einig ist[1].

B. Durandus, Abt von Troane, schrieb um 1058[2] das Buch: De corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores, stimmt in der Auffassung der Berengar'schen Lehre, wie in der Bezeugung der Lehre von der Wesensverwandlung und von der Identität des eucharistischen mit dem aus der Jungfrau geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Leibe mit der Darstellung Lanfrank's vollkommen überein[3].

C. Guitmundus, aus der Normandie gebürtig, Schüler des Lanfrank, schrieb um 1075—1076 drei Bücher: De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia[4]. Er wurde später Erzbischof zu Aversa in Apulien. Aus dem ersten Buche ersieht man, daß die Anhänger des Berengar verschiedene Ansichten über die heilige Eucharistie aufstellten. Einige sahen darin nur eine Figur oder ein Bild (umbra) vom Leibe Christi; andere wollten eine gewisse Impanation annehmen, bei welcher die Substanz des Brodes unverändert bleiben sollte. Einige, die nicht zu den Anhängern Berengar's gehörten, nahmen nur eine Verwandlung eines Theiles der Brodessubstanz an; andere stellten die Ansicht auf, daß für die unwürdig Communicirenden der Leib des Herrn bei ihrer Communion wieder in Brod verwandelt werde[5]. Diese verschiedenen irrthümlichen Auffassungen gaben den Theologen der damaligen Zeit die Veranlassung zu einer genauen Bestimmung der Wesensverwandlung und der Art und Weise, wie der Leib Christi gegenwärtig ist. Weil er der Substanz nach zugegen ist, so ist er in der ganzen Hostie wie in jedem Theile der Hostie ganz, ähnlich wie die menschliche Seele im ganzen Körper und in jedem Theile desselben ganz ist[6]. Die Möglichkeit für die Wesensverwandlung erhellt aus der Thatsächlichkeit anderer Verwandlungen, die tagtäglich unter unsern Augen vor sich gehen, oder doch nothwendig von unserer Vernunft angenommen werden müssen. So ist im Anfang der Zeit Alles aus dem Nichts in etwas Seiendes verwandelt worden; eine zweite Art der Verwandlung sehen wir tagtäglich, wenn die Accidenzien oder auch die Einzelwesen wieder ins Nichts zurücksinken; eine dritte, wenn aus etwas Vorhandenem etwas Anderes wird, was noch nicht da ist, wie wenn aus dem Samen ein Baum, wenn aus den Nahrungsstoffen Blut wird; und eine

---

[1] Ib. c. 23: Interroga universos qui latinae linguae nostrarumque litterarum notitiam perceperunt. Interoga Graecos, Armenos seu cujuslibet nationis quoscunque Christianos homines; uno ore hanc fidem se testantur habere. Porro si universalis ecclesiae fides falsa exsistit, aut nunquam fuit catholica ecclesia aut periit. . . . . Sed non fuisse aut periisse ecclesiam, catholicus nemo consenserit.

[2] Vgl. Sudendorf, Berengar S. 25.

[3] Cf. Bibl. max. T. 18, p. 421: Revera enim ex visibilibus et terrenis substantiis, id est, pane et vino aqua misto incomprehensibili sancti Spiritus opificio, verbis quoque mysticis sanctum Dni. corpus ac verus sanguis efficitur, mutata non specie, sed *natura*.

[4] Gedruckt sind dieselben in der Bibl. max. T. 18, p. 440—465.

[5] Cf. l. c. p. 441.

[6] Ib. p. 443: Ita ergo tota hostia est corpus Christi, ut nihilominus unaquaeque particula separata sit totum corpus Christi.

vierte Art der Verwandlung ist die des Wesens des Brodes in den Leib des Herrn, der schon vorhanden ist und im Himmel zur Rechten des Vaters thront [1], aber nun zugleich auf unseren Altären gegenwärtig wird.

§ 129.

Die Lehre der nachfolgenden mittelalterlichen Theologen über die heilige Eucharistie als Sacrament und Opfer.

A. Hugo von St. Victor läßt in seinem für die Sacramentenlehre bahnbrechenden Werke das höchste und die Krone der Sacramente nicht unberührt. Die Wesensverwandlung ist nach ihm nicht etwa eine Vernichtung (annihilatio) der Brodessubstanz, noch eine Neuschaffung des Leibes Christi, weil dieser bereits im Himmel existirt, sondern ein Uebergang (transitio) der einen Substanz, nämlich der Brodessubstanz, in die des verklärten Leibes Christi [2]. Die Verwandlung in den verklärten Leib Christi wird auch von der ersten Feier, nämlich von der Einsetzung der heiligen Eucharistie am Vorabende vor dem Leiden und Sterben des Herrn, angenommen. Die nachfolgenden Theologen haben sich meistens in diesem Punkte nicht einverstanden mit Hugo erklärt und für das erste Abendmahl die Verwandlung in die Substanz desjenigen Leibes angenommen, mit welchem der Herr damals bekleidet war, d. h. in die seines sterblichen Leibes. Offenbar bleibt außer diesen Auffassungen noch eine dritte möglich: daß die Substanz des Leibes Christi sowohl für den sterblichen als für den verklärten eine und dieselbe sei. Dieß setzt auch Hugo von St. Victor voraus, hinzufügend, daß die Substanz des sterblichen Leibes mit der des unsterblichen wesentlich Eins sei [3]. Aus der substanziellen Gegenwart des Leibes Christi folgt sodann, daß derselbe nicht nur unter jeder Gestalt, sondern auch unter jedem Theile der Gestalten sei [4].

Treffend ist der Vergleich zwischen dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden und seiner sacramentalen Einkehr in unser Inneres. Wie der Sohn Gottes nämlich sichtbar aus dem Schoße der Jungfrau hervorging, um sichtbar unter uns zu wandeln, und dann zum Himmel auffuhr, um zur Rechten Gottes zu thronen und in geistiger Gemeinschaft mit den Seinigen zu bleiben — so erscheint er in der heiligen Eucharistie unter Zeichen, welche für alle unsere fünf Sinne wahrnehmbar sind, hält unter diesen Zeichen seine sacramentale Einkehr in jeden Einzelnen und läßt dann die sacramentale Gegenwart in die geistige übergehen, sobald die Wahrnehmbarkeit für den letzten der fünf Sinne, für das Gefühl, aufgehört hat [5].

Genaue historische Untersuchungen lagen dem Mittelalter fern; man nahm die Zeugnisse über historische Thatsachen, wenn sie im allgemeinen als glaubwürdig erschienen, oft ohne weitere Prüfung als solche an. So hatte schon Isidor von Sevilla (De off. eccl. I, 15. 18) die Mittheilung, daß der hl. Petrus zuerst in Antiochien das eucharistische Opfer dem Auftrage des Herrn gemäß dargebracht und die drei Orationen, deren erste auch jetzt noch

---

[1] Ib. p. 446. [2] De sacr. II. p. 8. c. 9. [3] Ib. c. 3. [4] Ib. c. 11.
[5] Ib. c. 13.

im Kanon der Consecration unmittelbar vorangeht (Hanc igitur oblationem), deren zweite und dritte (Unde et memores und Supplices te rogamus) der Consecration unmittelbar folgt, eingeführt habe. Später sei nach und nach die Liturgie erweitert und ausgestaltet. — Das Wort Missa, welches damals schon allgemein gebräuchlich war, erklärt Hugo nach dem Vorgange anderer auf verschiedene Weise. Einige finden in dem Worte eine Hindeutung auf die Sendung unserer Gebete und Opfer durch den Priester zum Himmel; andere besser auf die Herabsendung des Leibes Christi vom Himmel als unserer Opfergabe und auf die Zurücksendung derselben in Verbindung mit unserem Gebete zum Throne des himmlischen Vaters. Wieder andere finden darin die Entlassung der Katechumenen bezeichnet, welche vor der missa fidelium stattfand.

B. Rupert († 1135), der berühmte Abt des Benedictinerklosters zu Deutz, in Lüttich gebildet, kommt, trotz seiner vielen Schriften[1], in der Dogmengeschichte doch nur an diesem Orte vor, und selbst dieß mehr wegen dessen, was er nicht gelehrt haben soll, als wegen seiner positiven Lehrentwickelungen. Denn nicht nur Protestanten, wie Schröckh (K.-G. 28, 54) und Neander (Allgem. K.-G. 5, 2. 449), sondern auch katholische Theologen, wie Bellarmin (De script. eccl.) und Vasquez (In 3. disp. 80, 1) haben ihn zu einem Anhänger der Impanationslehre gestempelt. Ja er ist auch schon zu seinen Lebzeiten irrthümlicher Ansichten über die heilige Eucharistie beschuldigt worden, aber von solchen, die er wegen Irrthümer in der Lehre über die göttliche Providenz angegriffen hatte. Das erzählt er selbst[2]. Nun ist freilich nicht zu loben, daß er die Termini transsubstantiatio und conversio substantiae bei seinen Erklärungen über die heilige Eucharistie nicht gebraucht, wo man sie wohl erwartet. Aber heterodox hat er nicht gelehrt. Namentlich kann man aus den Analogien, welche für die heilige Eucharistie angeführt werden, nicht den Schluß ziehen, daß er sich die Gegenwart des Leibes Christi in der heiligen Eucharistie diesen gemäß ganz in derselben Weise gedacht habe. So führt er die Incarnation des Sohnes Gottes und einige natürliche Vorgänge als Analogien an. Aber aus der erstgenannten Analogie folgt nicht, daß er etwa eine Impanation des Leibes Christi angenommen habe. Freilich hebt er das Analoge hervor, daß der Sohn Gottes bei der Incarnation die menschliche Natur unverändert in sich aufgenommen habe und in der heiligen Eucharistie die unverändert fortexistirende Gestalt des Brodes so in sich aufnehme, daß das Brod der Leib Christi, wie der Wein sein Blut werde. Er fügt sogar hinzu, daß das Brod die Wahrheit der göttlichen und menschlichen Natur annehme[3]. Allein er sagt nicht, daß der Sohn Gottes die Substanz des Brodes so in sich aufgenommen habe, wie bei der Incarnation die menschliche Natur; er hat daher nicht eine eigentliche Impanation und das unveränderte Fortbestehen der Substanz des Brodes gelehrt. Im Gegentheil er behauptet nur das unveränderte Fortbestehen der Gestalten des Brodes neben dem Leibe des Herrn. Wenn er die Verwandlung der Substanz des Brodes

[1] Edirt von Gerberon, Venedig 1751 in 4 Bdn.

[2] Super quaedam capitula regulae d. Bened. l. 1.

[3] In Exod. l. 2. c. 10.

und Weines a. a. O. auch nicht hervorhebt, so thut er dieß doch anderwärts[1]. Die Gegenwart des Leibes Christi an vielen Orten zugleich wurde von Rupert wie auch von anderen Theologen nach der Analogie des äußeren menschlichen Wortes erklärt, welches, in den vernehmbaren Laut eingekleidet, sämmtlichen Zuhörern ganz sich mittheilt.

C. Petrus Lombardus nimmt die Widerlegung der Berengar'schen Irrthümer ausdrücklich in Angriff und beweist sowohl die reale Gegenwart des Leibes Christi in der heiligen Eucharistie, als die Wesensverwandlung[2]. Seine Erklärungen über letztere verdienen unsere ganze Aufmerksamkeit. Er nennt die eucharistische Wesensverwandlung nicht eine conversio formalis, sondern eine conversio substantialis[3]. Sie schließt nicht eine Neuschaffung in sich, wie etwa die Incarnation die Erschaffung der menschlichen Natur zugleich in sich faßt; denn der Leib des Herrn existirt bereits im Himmel. Sie ist ferner nicht so zu fassen, als nehme der Leib des Herrn das irdische Brod wie die Materie in sich auf, um sie mit sich als der Form zu einem Wesen zu vereinen[4]. Vielmehr muß man sagen, daß die Substanz des Brodes und Weines durch die Consecration in die Substanz des Leibes und Blutes Christi übergegangen sei, und zwar so, daß die Accidenzien des Brodes und Weines unverändert dieselben geblieben sind, ohne etwa die Accidenzien des Leibes und Blutes Christi zu werden oder diese zu afficiren[5]. Daß die Substanz des Brodes bei der Consecration vernichtet oder auch in die „vorliegende Materie" (in praejacentem materiam, d. h. ohne Zweifel: in die allgemeine Materie) aufgelöst werde, will er nicht behaupten. Jedenfalls darf man nicht sagen, daß die Substanz des Brodes nach der Consecration neben der Substanz des Leibes fortexistire; die Consubstanzialität ist als ein Irrthum zu verwerfen[6].

Daraus ergibt sich, daß die Gestalten des Brodes und Weines ohne ein eigenes Subject zu haben nach der Consecration fortexistiren[7] und mit dem Leibe des Herrn, den sie nicht nur bezeichnen, sondern auch in sich fassen und mit dem sie sacramentaliter verbunden sind, eine gewisse Einheit bilden, so daß manches, was an den Gestalten geschieht, in Wahrheit auch am Leibe des Herrn sich vollzieht, wie etwa das Umhertragen, anderes aber nur in analoger oder mystischer Weise, wie die Brechung[8].

Das Verhältniß des eucharistischen Opfers zum blutigen Kreuzesopfer

---

[1] In Exod. l. 4. c. 7: Species utraeque panis et vini de terra sumuntur, sed accedit substantiarum atque specierum creator Deus atque formator Sp. s., aurumque verbi incarnati . . . . non superficie tenus inducit, sed efficaciter haec in carnem et sanguinem ejus convertit, permanente licet specie exteriori.

[2] Sentt. 4. dist. 8, 4: Ex his aliisque pluribus constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse; imo integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti.

[3] Ib. dist. 11, 1. [4] Ib. n. 3.

[5] Ib. n. 4: Sic tamen, ut non eis (accidentibus) afficiatur, et sic asserunt dictum panem transire in corpus Christi, quia ubi erat panis, nunc est corpus Christi.

[6] Ib. [7] Ib. dist. 12, 1.

[8] Ib. n. 5: Ideoque illa Berengarii verba ita distinguenda sunt, ut sensualiter non modo in sacramento, sed in veritate dicatur corpus Christi tractari manibus sacerdotum; frangi vero et atteri dentibus, vere quidem, sed in sacramento tantum.

war von Paschasius Radbertus in Betracht gezogen und als ein Verhältniß der Identität bezeichnet worden. Der Lombarde erinnert daran, daß die Identität keine vollständige, daß aber das eucharistische Opfer das Andenken und die Repräsentation des Kreuzesopfers sei[1]. Unrichtig ist jedoch seine Ansicht, daß ein häretischer oder schismatischer Priester nicht gültig consecriren könne. Im übrigen läßt er die Gültigkeit der Consecration von der sonstigen sittlichen Beschaffenheit des Priesters nicht abhängig sein[2].

D. Alexander von Hales beginnt seine eingehende und umfangreiche Exposition der Glaubenslehren über die heilige Eucharistie mit der 29. qu. in dem vierten Theile seiner Summe und zwar mit der Erklärung der Vorbilder der heiligen Eucharistie, geht zur Einsetzung derselben über, zur Bestimmung der Materie und Form und der der Form etwa verliehenen Kraft, um sodann die Transsubstantiation zu erläutern. In der 37. qu. folgt die Lehre vom heiligen Meßopfer, ferner das Nähere über die Wesensverwandlung, über das Verhältniß der Accidenzien des Brodes und Weines zum Leibe und Blute Christi, über die Früchte einer würdigen Communion und die Vorbereitung auf dieselbe, über den Ausspender und Empfänger und über den Act der Communion — bis zur 53. qu. Wir lassen hier nur die Glieder in der Kette der Entwicklung folgen.

1. Die Auffassung der Wirksamkeit der heiligen Sacramente im allgemeinen war maßgebend für die von der Wirksamkeit der Form bei der heiligen Eucharistie. Alexander von Hales, der Gründer der Franziskanerschule, ist nicht der Fahnenträger der späteren skotistischen Lehre von der bloß moralischen Wirksamkeit der Sacramente, nach welcher Gott durch den Vollzug des Sacramentes, gleichsam einem Vertrage gemäß, bewegt werden soll, die Gnade zu ertheilen. Vielmehr legt er dem Aussprechen der Form von Seiten des Priesters eine mitwirkende Kraft für die Transsubstantiation bei, so daß die Consecrationsworte einem Instrumente zu vergleichen sind, welches, ähnlich wie eine Säge in der Hand des Meisters zum Schneiden dient, in der heiligen Eucharistie die Wesensverwandlung bewirkt, aber nur durch den Mund einer bestimmten Person, nämlich eines Priesters[3]. Die vom hl. Bonaventura und Duns Skotus adoptirte Ansicht über die bloß moralische Wirksamkeit der Sacramente wird von Alexander von Hales als die Meinung einiger Theologen zwar schon erwähnt[4]; aber es wird ihr die andere eben erklärte als die allgemein angenommene Lehre gegenübergestellt[5]. Das Verhältniß der Consecrationsworte zur Weihe, welche beide zusammen die instrumentaliter mitwirkende Ursache bilden, wird noch näher dahin bestimmt, daß die Worte die nächste instrumentale Ursache abgeben, aber so, daß

---

[1] Ib. n. 7: Memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis.

[2] Ib. dist. 13, 1.

[3] S. th. 4. qu. 34. m. 1. a. 1: Respondeo quod aliqua virtus verborum est operans in hac conversione . . . . . Non enim data est virtus verbo a quocunque prolato, sed prolato ab illo qui ordinatus est ad ipsum proferendum.

[4] Ib. a. 2.

[5] Ib.: Omnes sacri doctores ponunt virtutem qua fit haec transsubstantiatio verbis praescriptis datam fuisse a Domino.

sie von dem Ordinirten eine bestimmte Weihe erlangen und durch seine Intention auf das Ziel hingelenkt werden [1].

2. Das Eigenthümliche der eucharistischen Wesensverwandlung tritt bei einem Vergleiche derselben mit der Schöpfung und Incarnation recht deutlich hervor. Als Unterscheidendes von der Incarnation kommt der heiligen Eucharistie eine Wesensverwandlung zu, und zwar so, daß es bei dieser Verwandlung der Brodessubstanz in den Leib des Herrn an einem gemeinsamen Subjecte für den terminus a quo und den terminus ad quem fehlt; wogegen bei der Incarnation der göttliche Logos vor und nach unverändert derselbe blieb und die menschliche Natur ohne alle Veränderung derselben angenommen hat. Mit der Schöpfung hat die eucharistische Wesensverwandlung das gemein, daß sie sich in einem Momente vollzieht, aber das von ihr Abweichende, daß nichts Neues entsteht, sondern die Brodessubstanz in die bereits existirende Substanz des verklärten Leibes Christi verwandelt wird [2].

Einige haben nur eine Consubstanzialität des Leibes Christi in und neben dem Brode in der heiligen Eucharistie annehmen wollen; aber diese Annahme ist gegen den Glauben [3]. Vielmehr bleibt von der Brodessubstanz nach der Consecration gar nichts, als deren Gestalten. Wenn man entgegnen wollte, daß die beiden Termini der Verwandlung, die Substanzen des Brodes und Weines auf der einen und die des Leibes und Blutes Christi auf der anderen Seite, wenigstens an der allgemeinen Materie (materia prima) als der potenzialen Ursache aller materiellen Dinge participirten: so ist dieß nicht zu verneinen. Aber sobald die Materie in das Gebiet des Realen übergeht, nimmt sie die räumliche Ausdehnung an und wird eine numerisch verschiedene in den einzelnen materiellen Dingen [4]. Aus der gemeinsamen Grundlage für die beiden Termini ergibt sich zwar wohl, daß die Substanz des Brodes nicht vernichtet wird, sondern in die Substanz des Leibes Christi übergeht. Allein dieser Uebergang muß von allen Bestandtheilen der Brodessubstanz angenommen werden [5], somit sowohl von ihrer Form als von ihrer Materie. Der Terminus ad quem der Transsubstantiation des Brodes ist der Leib des Herrn; aber es ist nicht der todte Leib des Herrn, sondern der lebendige und verklärte, und daher ist neben dem Leibe per concomitantiam auch das Blut Christi und seine menschliche Seele und wegen der hypostatischen Union auch die göttliche Natur zugegen [6].

---

[1] Ib. m. 2: Virtus enim verbi est efficiens per modum influentis propinque. Virtus ordinis per modum ordinantis et dirigentis in finem.

[2] Ib. m. 3. a. 2.

[3] Ib. qu. 38. m. 1: Sed haec positio est contraria sanctorum auctoritati.

[4] Ib. qu. 38. m. 2: Praeterea si corpus Christi et panis communicant in prima materia: ex hoc non sequitur, quod aliquid panis maneat in conversione panis in corpus Christi, quia materia prima, in qua communicant, multiplicata est et numerata in ipsis.

[5] Ib. m. 3: Substantia panis non est in nihilum redacta, sed in melius commutata .... Ipsa essentia panis sine omni mutatione facta in corpore Christi mutatur in illud.

[6] Ib. m. 5: Totus Christus est sub utraque specie. Nihilominus panis tantummodo transit in carnem et vinum in sanguinem. Sed caro sub specie panis

Nach der Consecration existiren also nur die Accidenzien des Brodes und Weines fort, ohne ein eigenes Subject zu haben. Alexander von Hales weiß diese Fortexistenz nicht auf natürlichem Wege zu erklären und sieht daher dieselbe wie auch die Wirksamkeit der Gestalten für die Sinne und die Ernährung als eine wunderbare an [1].

3. Die Gegenwart des Leibes Christi in der heiligen Eucharistie ist eine totale in dem Sinne, daß er unter der ganzen Gestalt und in jedem Theile derselben ganz ist, und zwar nicht etwa bloß von dem Momente der Brechung, sondern von der Consecration an, weil das Wunder der Gegenwart des Leibes Christi sich bei der Consecration ganz vollzieht, und bei der Brechung kein neues hinzukommt [2]. — Ein anderer Vorzug des eucharistischen Leibes Christi besteht darin, daß derselbe wohl diffinitive unter den ganzen Gestalten ist, insofern er darauf seine eucharistische Gegenwart beschränkt, aber nicht diffinitive unter den einzelnen Theilen der Gestalten, als wäre er mit einigen Bestandtheilen unter diesen, und mit anderen unter jenen Theilen der Gestalten [3]. Dieses würde nur dann der Fall sein, wenn der Leib des Herrn auch in der heiligen Eucharistie räumlich und vom Raume eingeschlossen (localiter et circumscriptive) gegenwärtig wäre, wie im Himmel. Nun ist er aber bloß im Himmel mit den ihm eignenden Accidenzien, in der heiligen Eucharistie dagegen der Substanz nach und nicht räumlich [4]. Diese Substanz des Leibes Christi wird an sich niemals ein Object der sinnlichen Wahrnehmung, die überhaupt nur die materiellen Accidenzien ergreift, also auch nicht ein Object für die sinnliche Anschauung der Seligen im Himmel, wenn ihnen eine solche verliehen würde, noch auch ein Object für das Begreifen unserer natürlichen Vernunft; sie ist nur erfaßbar für unsere durch den Glauben erleuchtete und gehobene geistige Erkenntniß [5].

4. Es ist in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich bezeichnet, aber eine ganz allgemeine Annahme bei den Scholastikern, daß der Herr bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie am Abende vor seinem Leiden sich selbst genossen habe, um allen Gläubigen ein Beispiel zu geben; wie er denn auch selbst aus ähnlichen Rücksichten die Taufe empfangen hat. Nur war die Communion des Herrn nicht eine im Glauben, sondern eine im Schauen, nicht eine zur Erhöhung und Vervollkommnung der Liebe, sondern eine zum Genusse der Liebe, weil er hinsichtlich der geistigen Güter schon während seines irdischen Lebens vollendet war [6]. Im übrigen stimmt Alexander dem Hugo von St. Victor in der Ansicht bei, daß der Herr im sterblichen Gewande in Mitten seiner Apostel sitzend diesen die Substanz seines verklärten Leibes gereicht habe. Dennoch würde nach seiner Ansicht in der heiligen Eucharistie, wenn

---

per transsubstantiationem, sanguis per concomitantiam conjunctionis, deitas per concomitantiam unionis.

[1] Ib. qu. 40. m. 1. [2] Ib. qu. 40. m. 3. a. 5.

[3] Ib. m. 3. a. 6: Corpus Christi contentum sub specie una dupliciter potest considerari. Uno modo in quantum totum continetur sub toto. Alio modo in quantum totum continetur sub singulis partibus . . . . Secundum primam considerationem sic diffinitive continetur sub una specie; secundum secundam sic non continetur diffinitive.

[4] Ib. a. 7. [5] Ib. a. 8. [6] Ib. qu. 44. m. 3.

sie während des Triduums zwischen dem Tode und der Auferstehung des Herrn gefeiert worden wäre, der todte Leichnam desselben, und per concomitantiam auch die Gottheit desselben, gegenwärtig gewesen sein [1].

Einige haben gemeint, daß die heilige Communion, ähnlich wie die Taufe, auch den unmündigen Kindern gereicht werden könne, ja auch für die unvernünftigen Geschöpfe einen Segen bringe. Indeß zum sacramentalen Genuß der heiligen Eucharistie ist der virtuelle Glaube und Glaubensact eine nothwendige Vorbedingung, weil nach den Worten des Apostels derjenige, der diese himmlische Speise genießen will, den Leib des Herrn von einer gewöhnlichen Speise unterscheiden muß. Zwar bleibt der Leib des Herrn unter den Gestalten so lange gegenwärtig, als dieselben ihr Sein bewahren, aber für den sacramentalen Genuß desselben sind ebensowenig die Genannten, als auch die Wahn- oder Schwachsinnigen oder Schlafenden befähigt [2]. Nur ausnahmsweise kann Kindern von zehn oder elf Jahren, wenn sie hinreichend über die Incarnation, über das Leiden und Sterben und die Auferstehung des Herrn, wie über die heilige Eucharistie unterrichtet sind, die heilige Communion gereicht werden [3]. — Obwohl der Herr selbst bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie die heilige Communion unter beiden Gestalten gereicht hat, so ist doch später von der Kirche überall die Communion unter einer Gestalt und zwar unter der des Brodes eingeführt worden, einestheils um die Gefahr einer Verschüttung und Verunehrung des heiligen Blutes zu verhüten, anderntheils um den Glauben an die totale Gegenwart des Leibes Christi unter jeder Gestalt zu befestigen [4].

5. Alexander von Hales hat einen eingehenden und vollständigen Commentar von der ganzen Meßfeier und dem ganzen Meßformular gegeben. Wollten wir demselben folgen, so würden wir uns von dem Gebiete der Dogmengeschichte zu weit entfernen. Das eucharistische Opfer ist sowohl das Andenken und die Erinnerung an das blutige Kreuzesopfer, als auch die unblutige Repräsentation desselben. Das eine wie das andere vollzieht sich dem Wesen nach vollständig schon durch die Consecration der beiden getrennten Gestalten. Die Transsubstantiation des Brodes in den Leib des Herrn wird nämlich bei den Consecrationsworten: Dieses ist mein Leib, bewirkt; und die Transsubstantiation des Weines in das Blut folgt erst einige Momente später bei der Consecration des Kelches. Auf diese Weise wird die Trennung des Leibes vom Blute im Tode repräsentirt, und der Tod des Herrn unblutiger Weise in der heiligen Messe erneuert [5]. Darnach bildet die Wesensverwandlung der beiden getrennten Gestalten das Wesen der eucharistischen Opferhandlung. Aber die heilige Communion des Priesters ist doch die Ergänzung (complementum) oder der integrirende Theil des eucharistischen Opfers [6].

E. Der hl. Bonaventura, der Schüler des Genannten, schließt sich mit seinen Lehrentwicklungen über die heilige Eucharistie auf das innigste an seinen Lehrer. In einzelnen Punkten hat er dieselben weiter gefördert.

---

[1] Ib. m. 6. [2] Ib. qu. 49. m. 4. [3] Ib. m. 5.

[4] Ib. qu. 32. m. 1. a. 2.

[5] Ib. qu. 34. m. 4. a. 1: Si quaeratur quare non repraesentantur (caro et sanguis Christi) simul, sicut sunt simul secundum esse substantiale, ratio jam dicta est, sc. quod hoc sacramentum est sacramentum mortis Christi.

[6] Ib. 52. m. 4.

1. Namentlich ist der Sinn der Consecrationsworte vom heiligen Lehrer auf das genaueste und gründlichste festgestellt worden. Nicht zulässig ist nach ihm die Interpretation der Consecrationsworte, welche einige versucht haben, als wären die Worte in der heiligen Messe nur Citate aus dem Munde Christi und ohne alle Wirkung; noch auch eine andere, nach welcher die Worte nicht bei der Aussprache, sondern erst nachher ihre Wirkung haben sollen. Unrichtig ist diese Interpretation; denn die Worte werden vom Priester als dem Stellvertreter und Organe Christi in demselben Sinne ausgesprochen, in welchem er sie angewendet hat; und bei ihm bewirkten sie die Wesensverwandlung in dem Momente der Aussprache; sonst wären die Worte im Munde des Herrn ja nicht wahr gewesen. Die dritte Erklärung will unter dem hoc nicht das den Sinnen sich Darbietende, sondern das mit dem Glauben zu Erfassende und das durch die äußeren Zeichen Angedeutete verstehen. Dann wäre der Sinn: Das, was durch diese Zeichen, nämlich durch die Brodesgestalten bezeichnet wird, ist mein Leib. Diese Erklärung verdient vor den beiden erstgenannten entschieden den Vorzug. Aber es steht derselben entgegen, daß die Consecrationsworte im Munde des Herrn die Wesensverwandlung bewirkt haben müssen und nicht erst wahr wurden nach der Aussprache. Haben die Worte, vom Priester ausgesprochen, denselben Sinn, so ist unter dem hoc in dem Momente der Aussprache das Brod zu verstehen, oder das, was der Herr in seine heiligen Hände nahm, vorzeigte und segnete, und ebenso der Priester in der heiligen Messe in seine Hände nimmt, aber zum Leibe des Herrn durch Wesensverwandlung wurde und wird, wenn die folgenden Worte: est corpus meum hinzugefügt werden[1]. Nach dieser Erklärung gewinnen die Consecrationsworte die Bedeutung einer eigentlichen Form, indem sie bei ihrer Verbindung mit der Materie eine wirksame und verwandelnde Kraft auf diese ausüben. Der terminus ad quem für die Verwandlung wird also durch das Prädicat: corpus meum ausgedrückt, und als Copula ist nicht fieri, sondern esse gebraucht, weil der Leib des Herrn nicht mehr wird, sondern bereits im Himmel vorhanden ist. Diesen Sinn eines verbum operativum haben die Consecrationsworte jedoch nur im Munde des Herrn und im Munde des Priesters, welcher im Auftrage des Herrn die Consecration vollzieht[2]. In den Consecrationsworten über den Kelch liegt also derselbe Sinn beschlossen, obwohl das hinweisende Fürwort bei diesen auf calix sich bezieht, der als der Kelch des Blutes bezeichnet wird und beim Beginne der Consecration der Kelch des Weines war.

Was die einzelnen Bestandtheile der Consecration des Kelches angeht, so gibt der heilige Lehrer den in den Kanon der heiligen Messe aufgenommenen Worten den Vorzug vor den in der heiligen Schrift bei den drei ersten Evangelisten und beim Apostel enthaltenen. Die Consecrationsworte in der römischen Liturgie rührten nämlich von der ausdrücklichen Anordnung der Apostel Petrus und Paulus her; wogegen die Berichte in den heiligen Schriften nur den Sinn, aber nicht den Wortlaut der Consecration gäben[3].

---

[1] In Sentt. 4. dist. 8. p. 2. a. 1. qu. 1: Non demonstratur ergo corpus Christi, sed substantia panis sub accidentibus, quae possunt oculis conspici.

[2] L. c. [3] Ib. qu. 2.

Nach alldem bleibt auffallend, warum der hl. Bonaventura, nachdem er die Consecrationsworte im Munde des Herrn als solche erklärt hat, welche die Transsubstantiation in dem Momente der Aussprache bewirken und nicht als eine vollzogene oder als eine bald nachfolgende andeuten, den Worten des Priesters nur eine moralische, wenn auch unfehlbar zutreffende Wirksamkeit zuerkennt. In diesem Punkte ist er der eigentliche Urheber der skotistischen Ansicht über die bloß moralische Wirksamkeit der Sacramente, nach welcher Ansicht der Vollzug des äußeren sacramentalen Zeichens Gott, der sich gleichsam durch das Versprechen gebunden hat, zur Ertheilung der Gnade bewegt. Als Grund für diese Ansicht wird von Bonaventura hauptsächlich nur hervorgehoben, daß man sich eine weitere physische Wirksamkeit der Consecrationsworte nicht genau vorstellen könne [1].

2. Die Transsubstantiation wird von allen Scholastikern, auch vom hl. Bonaventura, als Bestandtheil des katholischen Glaubens betrachtet. Sie bildet das eigentliche Geheimniß der heiligen Eucharistie und besteht in der Umwandlung des ganzen Wesens oder der ganzen Substanz des Brodes und Weines nach Form und Materie. Die Scholastik erklärte im Anschluß an Aristoteles jedes materielle Einzelwesen als eine Zusammensetzung aus Form und Materie, so auch das Brod und den Wein. Wenn man daher nur eine Verwandlung entweder des einen oder des andern Bestandtheiles, d. h. entweder der Form oder der Materie des Brodes annehmen wollte, so würde man noch keine Wesensverwandlung herausbringen. Die Transsubstantiation ist also eine Verwandlung der Form wie der Materie des Brodes, ohne daß bei der Materie des Brodes an die prima materia, d. h. an die eine allgemeine potenziale Ursache aller materiellen Dinge gedacht werden muß [2].

Die übrigen näheren Bestimmungen über die substanziale Gegenwart des Leibes Christi, wodurch die bloß bildliche und die bloß virtuelle von selbst ausgeschlossen ist, und die näheren Folgerungen aus derselben, daß der Leib weder diffinitive noch räumlich, sondern total unter jedem Theile der Gestalt zugegen, daß er nicht ein Object für die sinnliche Anschauung sei, daß weder eine Vernichtung des Brodes, noch eine Verwandlung desselben in die Seele oder Gottheit Jesu zu Stande komme — finden sich beim hl. Bonaventura [3] ebenso, wie bei Alexander von Hales. Der Vergleich zwischen der Wesensverwandlung einerseits und der Schöpfung und Incarnation andererseits wird in ähnlicher Weise wie von seinem Lehrer ausgeführt. Dagegen weicht er von ihm, wie von Hugo darin ab, daß er hinsichtlich der ersten Feier der heiligen Eucharistie, nämlich der Einsetzung derselben, nicht eine Verwandlung des Brodes in den verklärten Leib, sondern in die Substanz des sterblichen annimmt, in

[1] Ib. dist. 10. p. 2. a. 1. qu. 3: Propterea est alia via, quod virtus verbi extenso nomine dicitur, non quia aliqua qualitas sit data verbo, per quam operatur: sed ex divina institutione hoc firmatum est, ut isto verbo prolato a sacerdote super panem cum intentione conficiendi, panis transsubstantietur ..... Ista ergo ordinatio verbi infallibilis ad talem effectum virtus dicitur.

[2] L. c. dist. 11. p. 1. a. 1. qu. 2: Et propterea relicta prima opinione, quae tollit conversionem materiae, relicta alia quae tollit conversionem formae, magis catholicam teneamus, quod totus panis in corpus Christi convertitur, et optimo modo ista conversio transsubstantiatio dicitur.

[3] Cf. dist. 10. p. 1. a. 1. qu. 3 und 4. — Ib. p. 2. a. 1 und 2.

welchem der Herr auch in Mitten seiner Apostel saß, ohne aber mit diesem eucharistischen, ebenfalls sterblichen und leidensfähigen Leibe den Leiden unterwürfig gewesen zu sein (erat passibilis, sed erat ibi impassibiliter). Wäre also der eucharistische Leib aufbewahrt worden, so hätte man von demselben am Charfreitage sagen müssen, daß er gestorben wäre; aber kennbar und bemerkbar wäre das Leiden und Sterben an dem eucharistischen Leibe nicht geworden [1]. Der hl. Thomas urtheilt ebenso.

Nicht minder verdient bemerkt zu werden, daß der hl. Bonaventura den Accidenzien des Brodes und Weines ein gewisses Sein nach der Consecration noch beilegt, aber auch die Meinung hegt: in dem Momente der Auflösung der Accidenzien kehre die frühere Substanz des Brodes wunderbarer Weise wieder zurück — eine Meinung, die nicht hinlänglich begründet ist [2].

3. Um festzustellen, wann eine sacramentale Communion, sei sie nun eine würdige oder unwürdige, stattfinde, kann man dem hl. Bonaventura folgen und demgemäß auch beurtheilen, wann der Mensch für die sacramentale Communion befähigt ist. Für letztere ist selbstverständlich die Gegenwart des Leibes Christi die erste Voraussetzung. Aber auf Seiten des Empfängers ist außer dem Glauben, welcher von Alexander von Hales betont wurde, auch noch die virtuelle Intention erforderlich, die heilige Eucharistie als Sacrament oder doch wenigstens das empfangen zu wollen, was die Anwesenden ihrem Glauben gemäß als die heilige Eucharistie erkennen. Ein Häretiker begeht also die Sünde der unwürdigen sacramentalen Communion, wenn er in der Absicht zum Tische des Herrn geht, das unvorbereitet empfangen zu wollen, was die Katholiken ihrem Glauben gemäß als das Sacrament der heiligen Eucharistie anerkennen und verehren. Schlafende und Bewußtlose können also nicht sacramentaliter communiciren. Der Herr hat gesagt: dieses thut zu meinem Andenken — und der hl. Bonaventura hat den Sinn dieser Worte genauer zu umgrenzen gesucht, indem er eine bestimmte virtuelle Intention für nothwendig erklärt, mag sie nun für den Communicirenden durch seinen eigenen Glauben oder doch durch den Glauben der Anwesenden eingegeben oder dirigirt worden sein [3].

4. Zur Hervorbringung der sacramentalen Wirkungen ist die Communion unter einer Gestalt hinreichend; zur vollständigen Bezeichnung (quoad signationem) derselben wie zur Bezeichnung des Zweckes und Wesens der heiligen Eucharistie sind beide Gestalten nothwendig. Denn einerseits will die heilige Communion nicht nur zur Nahrung, sondern auch zur Labung der Seele dienen, und letztere wird vollständiger durch die beiden Gestalten dargestellt. Andererseits will die heilige Eucharistie als Opfer das Leiden und

[1] Ib. dist. 11. p. 2. a. 2. qu. 2. [2] Ib. dist. 12. p. 1. a. 2. qu. 1.

[3] Ib. dist. 9. a. 1. qu. 3: Intentio, inquam, necessaria est: nam si quis iret ad mensam et intenderet corpus reficere, et aliquis pro pane communi sacramentum sibi sicut panem offerret et ipse intenderet omnino cibum corporalem sumere, nemo diceret eum sacramentaliter manducasse. Necesse est etiam quod illa intentio dirigatur vel secundum fidem, quae est in ipso vel in altero: quia vel oportet quod credat, quod sub illa specie aliquid spirituale lateat, quod sumere intendat; vel oportet quod saltem intendat sumere quod alios credere existimat, quamvis ipse non credat.

Sterben, die Dahingabe des Leibes in den Tod und die Vergießung des Blutes mystischer Weise erneuern, und das geschieht durch die Wesensverwandlung der beiden getrennten Gestalten. Endlich will die heilige Eucharistie unsere Erlösung nach Leib und Seele darstellen, und unsere Seele wird durch das Blut bezeichnet, weil sie nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift im Blute ihren Sitz hat [1].

F. Albertus Magnus, der eine besondere Schrift De eucharistia verfaßt hat, kennt nicht nur die falsche und häretische Meinung von einer bloß bildlichen Gegenwart des Leibes Christi unter den Zeichen des Brodes, sondern auch die von der Consubstanzialität, d. h. von der Gegenwart des Leibes Christi in und mit dem Brode (in, cum pane), und wiederlegt die eine wie die andere, um sodann die Lehre der Kirche von der Transsubstantiation aus der heiligen Schrift, sowohl aus den Einsetzungsworten als aus der Vorherverkündigung nach Joh. 6, zu erweisen [2]. Die übrigen Lehrpunkte, welche sich als Consequenzen aus diesem Glaubenssatze ergeben und schon bei den vorangehenden Scholastikern besprochen worden sind, kehren auch bei ihm wieder; wie z. B. der Punkt von der Verwandlung der ganzen Substanz, von der totalen Gegenwart u. a. Aber die Fortexistenz der Gestalten des Brodes und Weines nach der Transsubstantiation weiß er besser zu erklären, als die Vorangehenden, indem er sich nicht zwingen läßt, dafür ein fortgesetztes Wunder und ein neues Wunder wieder bei der Auflösung der Gestalten anzunehmen. Er legt ihnen nämlich auch ein Sein bei, aber ein solches, dessen Träger zwar nicht mehr die Substanz, sondern die räumliche Ausdehnung oder die Quantität der Brodessubstanz bleibt, indem die räumliche Ausdehnung oder die Quantität als die erste und nächste Erscheinung der Substanz und als der gemeinsame Stamm aller übrigen Accidenzien betrachtet werden muß [3]. In diesem Punkte stimmt der hl. Thomas mit seinem Lehrer vollkommen überein, wie denn diese Erklärung auch jetzt noch als die richtigste erscheint. Nicht dasselbe kann man von seiner Interpretation der Einsetzungs- und Consecrationsworte sagen, obwohl er auch hierin den hl. Thomas für sich hat, aber vom hl. Bonaventura abweicht. Das hinweisende Pronomen hoc soll nämlich auf den Leib des Herrn gehen, wie er unter den sacramentalen Zeichen des Brodes zugegen ist [4]. Das wäre offenbar richtig, wenn man die Wesensverwandlung als vollzogen schon beim Beginne der Consecration voraussetzt.

In der Frage, ob der Herr beim ersten Abendmahle die Substanz seines sterblichen oder verklärten Leibes zur Speise gereicht habe, steht Albertus auf Seiten des hl. Bonaventura und nicht auf Seiten Hugo's, nimmt also das erstere an [5].

---

[1] Ib. dist. 11. p. 2. a. 1. qu. 2.

[2] De euch. dist. 3. tr. 3, 1, 4 sqq.

[3] Ib. n. 16: Et ideo quantitatis magnitudo quae non est per se, exaltatur ut sit per se sicut substantia subjecti: et in illa est figura. Et in his est color et odor et sapor . . . . . Probabitur ergo in hoc (sc. divina potentia), quod accidens mutabitur ad modum substantiae, in hoc quod efficitur per se existens.

[4] Ib. cap. 2, 11: Dicendum, quod demonstrat corpus Christi sub forma sacramentalis panis.

[5] In Sentt. 4. dist. 12. a. 13.

§ 130.

Die Lehre des hl. Thomas über die heilige Eucharistie als Sacrament und Opfer, sowie die des Duns Skotus und der nachfolgenden Scholastiker.

A. Dem Engel der Schule, welcher im Auftrage Papst Urban's IV zu dem damals eingeführten Frohnleichnamsfeste das kirchliche Officium zusammengestellt und mit den unvergleichlich schönen Hymnen ausgestattet hat, gebührt die Palme auch in der Doctrin über das hehre Geheimniß.

1. Durch die heiligen Sacramente fließen den Christgläubigen wie durch einzelne Kanäle die verschiedenen Gnaden zu, welche die Vereinigung derselben als Glieder mit Christo ihrem Haupte vermitteln sollen. Daher erscheint es als congruent, wenn der Gnadenbringer selbst in einem der Sacramente zugegen ist, um so die verschiedenen Kanäle wie aus einer Quelle hervorströmen zu lassen und sich selbst mit den Seinigen auf das innigste zu einen [1]. Die heilige Eucharistie ist so die Sonne unter den Sacramenten und hat eine Bedeutung für die Vergangenheit als unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers, für die Gegenwart als Nahrung für das übernatürliche Leben der Seele, und für die Zukunft als Labsal, Vorgeschmack und Vorfeier der himmlischen Seligkeit und ewigen Vereinigung mit Christo [2]. Am Vorabende vor seinem Leiden und Sterben hat der Herr dieses Geheimniß eingesetzt: weil er da, als er im Begriffe stand, aus seinem irdischen Leben hinauszutreten und seine sichtbare Erscheinungsweise abzulegen, seine sacramentale Seinsweise und seine Fortexistenz in Mitten der Seinigen bis zum Ende der Tage anordnen wollte; weil er ferner an dem Tage, an welchem das Vorbild des Kreuzesopfers, das Opfer des Osterlammes, gefeiert wurde, auch die Gedächtnißfeier an seinen Opfertod einsetzen wollte; weil er das Geheimniß der der Geheimnisse bei seinem feierlichen Scheiden von den Seinigen ihrem Herzen um so tiefer einprägen und in seiner vollen Bedeutung hervortreten lassen wollte [3].

Der Vorrang der heiligen Eucharistie vor den übrigen Sacramenten zeigt sich auch noch darin, daß sie schon an sich in Folge der Consecration der Materie den Heilsbringer und mit ihm auch die Heiligungsgnade in sich faßt, d. h. res et sacramentum ist, wogegen die übrigen Sacramente die Gnade nur in dem Momente der Application an den einzelnen enthalten [4].

2. Die Materie des Sacraments bilden Waizenbrod und Wein (panis triticeus et vinum de vite), so daß zur vollen Bezeichnung des Sacraments beide getrennte Materien und Gestalten nothwendig sind: weil sie beide zusammen die nothwendige Nahrung für die Seele darstellen; weil sie in Folge der doppelten Wesensverwandlung als getrennte Gestalten den Tod des Herrn, die Trennung des Leibes vom Blute und von der Seele symbolisiren; weil das Sacrament sowohl für den menschlichen Leib als für die Seele Heil bringen will, und das letztere passend durch den Genuß des Blutes Christi

---

[1] In Sentt. 4. dist. 8. qu. 1. a. 3. [2] S. th. 3. qu. 78. a. 4.
[3] Ib. a. 5. [4] Ib. a. 6.

als des Sitzes der Seele bezeichnet wird; und weil die Wirkung der Communion, die mystische Vereinigung der Gläubigen mit Christo und untereinander sowohl durch die Speise als auch durch das Brod, welches aus dem Mehle vieler Körner zusammengebacken, und durch den Wein, welcher aus vielen Trauben zusammengekeltert ist, am passendsten ihre Darstellung findet [1].

Die Form bildet den anderen Theil des äußeren Zeichens und ist ebenso eine doppelte wie die Materie: eine für die Consecration des Brodes und eine für die des Kelches. Sie hat bei der heiligen Eucharistie das Besondere, daß sie nicht wie bei den übrigen Sacramenten im Namen des Ministers, sondern im Namen Christi wie aus seinem Munde gesprochen wird, weil der Herr seinen Aposteln nicht bloß den allgemeinen Auftrag gegeben, dieses heilige Sacrament zu administriren, wie er ihnen den Auftrag zur Taufe und Absolution gegeben, sondern auch genau vorgezeichnet hat, wie sie es ausführen sollten, damit sie durch Wiederholung seiner Worte dasselbe bewirkten, was er beim letzten Abendmahle bewirkte — die Wesensverwandlung des Brodes und Weines [2]. Den Sinn der Consecrationsworte faßt er nicht so, wie der hl. Bonaventura; er erklärt das hoc in der ersten Consecrationsform nicht von dem Brode, sondern, indem er die am Schlusse der Consecration vollzogene Wesensverwandlung ins Auge faßt, von den äußeren Gestalten des Brodes: Das, was ihr sehet, ist nicht Brod, sondern mein Leib; oder das unter diesen äußern Gestalten Verborgene ist mein Leib. Das hoc soll also nicht den terminus ad quem der Verwandlung bezeichnen, auch nicht den terminus a quo, sondern das beiden Gemeinsame, d. h. die Gestalten, und eben deshalb als neutrum gebraucht sein [3]. Indeß scheint mir die Interpretation des hl. Bonaventura ungezwungener und dem thatsächlichen Vorgang bei der heiligen Eucharistie conformer zu sein. Noch eine andere dritte Erklärung der Consecrationsworte oder vielmehr des hoc ist möglich, obwohl sie sich meines Wissens nicht bei den Scholastikern findet, daß man das hoc als Prädicat zu corpus meum zieht und somit den terminus ad quem der Verwandlung darin ausgedrückt findet. Diese Erklärung gäbe einen nichtssagenden Sinn: dieser Leib ist m e i n Leib; sie wäre nur bei der Consecration des Kelches zulässig und würde auch hier der ersten Erklärung nachstehen, weil nach ihr wohl das Resultat der Wesensverwandlung, aber nicht der Vorgang der Verwandlung als Wirkung der Consecration in den Worten ausgedrückt wäre. Im übrigen rechnet der hl. Thomas nicht nur die Worte hic est calix sanguinis mei zum Wesen der Consecration, sondern die ganze in den Kanon der römischen Liturgie aufgenommene Formel [4].

Mit Recht weicht er aber vom hl. Bonaventura darin ab, daß er den Consecrationsworten nicht etwa bloß eine moralische Wirksamkeit, den Willen Gottes zur Transsubstantiation zu bewegen, beilegt; er vindicirt ihnen eine

---

[1] Ib. qu. 74. a. 1. [2] Ib. qu. 78. a. 1.

[3] In Sentt. 4. dist. 8. qu. 2. a. 1: Ita in transsubstantiatione communia sunt accidentia sensibilia, quae remanent, diversitas autem est subjecti. Unde sensus est: Hoc contentum sub his speciebus est corpus meum, et haec est causa, quare cum pronomine non ponitur aliquod nomen, ne demonstratio ad aliquam speciem substantiae determinetur. — Cf. S. th. 3. qu. 78. a. 2.

[4] In Sentt. l. c. a. 2. — S. th. l. c. a. 3.

physische Wirksamkeit und eine instrumentale Kraft, die zwar nicht vollständig schon in sich selbst ist, sondern als wirksame Kraft erst durch die Intention des Spenders oder vielmehr Ministers der heiligen Eucharistie sich bethätigt[1].

3. Ueber das eigentliche Geheimniß der heiligen Eucharistie, über die Transsubstantiation, hatten die vorangehenden Theologen schon viele Versuche zur näheren Erklärung und Begründung gemacht. Der hl. Thomas revidirt sie der Reihe nach und spinnt den Faden der Entwicklung in einigen Punkten noch weiter fort. Er bezeichnet nicht nur die Behauptung einer bloß bildlichen Gegenwart des Leibes Christi, sondern auch die einer Consubstanzialität desselben in und mit dem Brode als häretisch und findet die Wesensverwandlung in der heiligen Schrift unzweideutig ausgesprochen[2]. Freilich ist diese Wesensverwandlung eine durch die Allmacht Gottes auf übernatürlichem Wege hervorgerufene Wirkung und von den natürlichen Verwandlungen verschieden. Die ganze Substanz des Brodes und Weines bestehend aus der Materie (materia signata) und der Form (forma substantialis) wird verwandelt in die Substanz des Leibes Christi, welche ebenfalls aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Da nun vom hl. Thomas in der Anthropologie das größte Gewicht darauf gelegt wird, den Menschen als zusammengesetzt aus Leib und Seele, wie aus Materie und Form, zu fassen, und die menschliche Seele Jesu als terminus ad quem für die Verwandlung ausgeschlossen ist, so wird er an diesem Orte genöthigt, dem Leibe des Herrn auch noch eine andere Form zuzulegen, welche wir nicht etwa als die bloße äußere Gestalt, sondern als den Grund der bestimmten Qualitäten und der bestimmten Organisation des Leibes zu denken haben[3]. Er kommt hier also auf eine gewisse forma corporeitatis nothgedrungen zurück. Nur dürfen wir sie nicht im skotistischen Sinne auffassen, sondern als etwas mit der Materie Verbundenes, was dem menschlichen Leibe durch die Seele eingeprägt worden ist, d. h. als eine forma accidentalis, die den Leib als einen bestimmten und zugleich lebendigen charakterisirt. Das Unterscheidende der Verwandlung in der heiligen Eucharistie von jeder anderen in der natürlichen Ordnung besteht also vornehmlich darin, daß nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Brodessubstanz verwandelt wird; wogegen bei jeder anderen natürlichen Verwandlung der betreffende Theil der Materie oder das Individuationsprincip für diese Einzelsubstanz unverändert bleibt[4]. Dabei

---

[1] In Sentt. l. c. a. 3: Et ideo dicendum est, quod in verbis praedictis, sicut et in aliis formis sacramentorum, est aliqua virtus a Deo, sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura . . . . . sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis.

[2] In Sentt. 4. dist. 11. qu. 1. a. 1.

[3] L. c. ad 3. quaest. — Ib. a. 3: Sed hoc et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit forma quae est corporis Christi.

[4] In Sentt. 4. dist. 11. qu. 1. a. 3: Et quia materia signata est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest, ut hoc individuum demonstratum fiat illud individuum demonstratum, et talis modus conversionis est in hoc sacramento, quia ex hoc pane fit hoc corpus Christi.

wird die Brodessubstanz weder vernichtet noch in die allgemeine Materie (materia prima) noch in die Urelemente aufgelöst, sondern sie geht in die Substanz des Leibes Christi über, der nicht neugeschaffen, sondern vom Himmel her gegenwärtig wird, indem er sich nicht etwa durch den Raum bewegt, sondern die Brodessubstanz in sich aufnimmt [1]. Nur die Accidenzien des Brodes und Weines bleiben bei dieser Verwandlung unverändert dieselben.

So kommt es, daß der hl. Thomas für die Möglichkeit einer solchen Wesensverwandlung sich nur auf die Allmacht Gottes beruft und dieselbe der Schöpfung aus Nichts in dem Punkte gleichstellt, daß es bei beiden an einem gemeinschaftlichen Subject für den terminus a quo und terminus ad quem fehlt [2]. Namentlich will er nicht eine Auflösung der Brodessubstanz in die Urmaterie oder in die materiellen Elemente annehmen, weil im ersteren Falle eine Vernichtung (annihilatio) der Brodessubstanz, und im anderen Falle die Verwandlung derselben in einen anderen Körper als in den Leib Christi angenommen würde [3]. Allein es fragt sich doch noch, ob für die Wesensverwandlung in der heiligen Eucharistie nicht noch ein anderes Band zwischen dem terminus a quo und dem terminus ad quem bestehe als die Accidenzien des Brodes und Weines. Jedenfalls müssen doch auch die beiden Substanzen, zwischen welchen die Verwandlung stattfindet, ihrer Natur nach ähnlich sein. Denn sonst würde man ja auch eine Verwandlung des Brodes in die Seele Jesu für möglich halten müssen. Nun schließt aber das Dogma eine Verwandlung der letzteren Art aus: die Seele Jesu, wie seine Gottheit wird zwar auch gegenwärtig, aber per concomitantiam, nicht per transsubstantiationem sive ex vi sacramenti, weil es an der genannten Aehnlichkeit der Natur zwischen der Brodessubstanz und einem geistigen Wesen fehlt. Das betont der hl. Thomas ausdrücklich [4]. Aber es wäre nach meiner Meinung nicht unrichtig, bei der Klarstellung der Möglichkeit für die Transsubstantiation auch darauf hinzuweisen, daß nur die materiellen Substanzen jene Aehnlichkeit der Natur hätten und einer Verwandlung fähig wären, weil die materiellen Einzelsubstanzen, obwohl jede ihre besondere Materie (materia signata) und ihre besondere Form hat, doch einen gemeinsamen Träger und eine gemeinschaftliche Möglichkeitsursache in der materia prima haben, welche die Möglichkeitsursache für eine endlose Reihe materieller Einzelwesen ist.

Das Congruente des Fortbestehens der Accidenzien von dem Brode und Weine ergibt sich von selbst aus dem Zwecke der heiligen Eucharistie, den Gläubigen zur Speise zu dienen, welcher Zweck nicht so vollkommen erreicht würde, wenn der Leib des Herrn in seinen eigenen und sichtbaren Gestalten zu uns käme, aber auch daraus, daß die heilige Eucharistie in dieser unscheinbaren Hülle das geeignetste Object und Stärkungsmittel für unseren

---

[1] S. th. 3. qu. 75. a. 3.

[2] Ib. a. 8. — In Sentt. 4. dist. 11. qu. 1. a. 3.

[3] In Sentt. l. c. a. 2.

[4] In Sentt. 4. dist. 10. qu. 1. a. 2: Ad quid autem terminatur conversio, sciri potest ex tribus. Primo ex eo quod convertebatur. Non enim convertitur materia sacramenti nisi in id, ad quod habet similitudinem secundum proprietatem naturae suae, sicut vinum in sanguinem. Secundo ex significatione formae, cujus virtute fit conversio, unde in illud conversio terminatur quod est significatum per formam.

Glauben geworden und vielen Beschimpfungen und Unbilden der Feinde Christi entrückt worden ist [1].

Andere Bestimmungen sind schon wiederholt bei den vorangehenden Scholastikern erwähnt worden und kehren beim hl. Thomas wieder. Darnach ist der Leib des Herrn weder diffinitive, noch räumlich umschrieben (circumscriptive) in der heiligen Eucharistie gegenwärtig, sondern, weil substanziell, auch ganz in jedem Theile der Gestalten; darnach ist er mit den ihm eigenthümlichen Accidenzien im heiligen Sacramente nur ex vi realis concomitantiae zugegen, insofern diese Accidenzien von der Substanz seines Leibes nicht getrennt sind; darnach wird die Substanz des Leibes, womit er im Sacramente gegenwärtig ist, auch von einem verklärten Auge im Himmel nicht gesehen, von uns nur im Glauben erkannt und von den Seligen durch die übernatürliche geistige Erkenntniß geschaut; darnach erfolgt die Transsubstantiation in einem Momente und nicht successive, wie denn das erstere der Allmacht Gottes sich ziemte. Das Subject der zurückgebliebenen Gestalten hat jedoch der englische Lehrer in ein helleres und klareres Licht gestellt. Die ihnen eigne Substanz hat Gott durch die Wesensverwandlung in den Leib Christi übergehen lassen; aber er erhält die Gestalten doch nach der Consecration in ihrem eigenthümlichen Sein, indem er ihnen in der räumlichen Ausdehnung (quantitas dimensiva) ihr Subject läßt, und damit auch die ihnen eigenthümliche Wirksamkeit. Deßhalb ist die Annahme, daß bei der Corruption der Gestalten die Brodessubstanz durch Gott wieder erschaffen werde, weil unbegründet, nicht nöthig; vielmehr verbleiben der räumlichen Ausdehnung, als der ersten Erscheinung jeder materiellen Substanz, nach der Consecration dieselben Eigenschaften und dieselbe Wirksamkeit, welche der Brodessubstanz eigneten [2].

4. Christus der Herr hat beim letzten Abendmahle seinen Worten gemäß: „Vor Verlangen habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen" sich selbst sacramentaliter genossen, und wenn er dadurch auch keine Vermehrung der heiligmachenden Gnade erlangen konnte, so hat er doch die Charitas actualisirt und die damit verbundene Seligkeit genossen. Aber er hat nach der Meinung des hl. Thomas die Substanz seines sterblichen Leibes zur Speise gereicht, wenn derselbe wegen der zunächst substanziellen Gegenwart den Leiden und dem Tode auch nicht wahrnehmbar unterworfen war [3]. Dennoch würde man auch von dem eucharistischen Leibe des Herrn, wenn er am Charfreitag im heiligen Altarssacramente aufbewahrt worden wäre, gesagt haben müssen, daß er gestorben und von der Seele, d. h. von seiner Form und seinem Lebensprincipe, getrennt worden wäre.

5. Die heilige Eucharistie ist zugleich die Repräsentation des Opfertodes Christi und hat in dieser Hinsicht dieselben Wirkungen für den einzelnen Gläubigen, welche jener für das ganze Menschengeschlecht hatte [4]. Als Opfer hat die heilige Eucharistie also unmittelbar eine satisfactorische und sühnende Kraft, welche durch die Devotion des Priesters und dessen, für welchen es

---

[1] S. th. 3. qu. 75. a. 5. [2] Ib. qu. 77. a. 1—6.
[3] Ib. qu. 81. a. 1—3. [4] Ib. qu. 79. a. 1.

dargebracht wird, eine Erhöhung für deren specielle Zwecke und eine bestimmte Wirkung erhält [1].

B. Duns Skotus hat mit seiner haarspaltenden Kritik auch manches an der Lehre des hl. Thomas über die heilige Eucharistie zur Beanstandung gefunden.

1. Die Transsubstantiation ist unzweifelhaft ein Glaubenssatz und als solcher von der Kirche auf dem vierten Lateranconcil förmlich definirt worden — von der Kirche, welcher, wie dem Repräsentanten und Oberhaupte derselben, vom Herrn Unfehlbarkeit für die Entscheidung der Glaubens- und Sittenlehren zugesichert worden ist. Aber aus der heiligen Schrift, so meint Skotus, könne dieser Glaubenssatz nicht mit Sicherheit entlehnt werden [2].

2. Einen Hauptgrund für die Annahme mehrerer Formen in den Einzeldingen, namentlich für die Annahme einer forma corporeitatis, muß für Duns Skotus eben das Dogma von der Transsubstantiation abgeben. Er wirft dem hl. Thomas vor, daß er in dem terminus ad quem der Transsubstantiation, d. h. in dem Leibe des Herrn, nicht Materie und Form unterscheiden könne, obwohl doch das Brod eben nach Materie und Form oder der ganzen Substanz nach verwandelt werde und daher auch in eine andere Substanz, nämlich in eine andere ebenfalls aus Materie und Form bestehende, übergehen müsse. In eine noch größere Verlegenheit komme der hl. Thomas bei der Erklärung der Wesensverwandlung, wenn die heilige Eucharistie während des Triduums zwischen dem Tode und der Auferstehung consecrirt worden wäre. Dann würde das Brod in den heiligen Leichnam verwandelt worden sein, an dem der hl. Thomas nach seiner Anthropologie eben nur Materie, aber keine Form anerkennen könne. Eine materielle Substanz, aus Materie und Form bestehend, würde also dann in eine andere verwandelt worden sein, die nur aus Materie bestand. Das sei wenigstens höchst unwahrscheinlich. Dem entgehe man, sobald man im Menschen mehrere Formen annehme, namentlich außer der vernünftigen Seele eine forma mixti sive corporeitatis, welche sich zunächst mit der Materie verbinde, sie zu einem menschlichen Leibe ausgestalte und für die Vereinigung mit der vernünftigen Seele vorbereite. Dieselbe bleibe mit dem Leichnam nach dem Tode noch eine Zeitlang bis zur Auflösung verbunden. In diese werde daher bei der Transsubstantiation die Form des Brodes verwandelt, d. h. die bestimmte Form dieses Brodes in die bestimmte Form des Leibes Christi [3].

Auf den ersten Blick scheint diese Argumentation richtig zu sein. Allein es ist wohl zu bemerken, daß die Form des Brodes eine höchst unvollkommene ist und nur in Verbindung mit ihrer Materie und durch diese Existenz hat, daß sie also durch die vollständige Verwandlung ihrer Materie auch schon

---

[1] Ib. a. 4. [2] Reportt. 4. dist. 11. qu. 3. schol. 2.

[3] Ib. qu. 3. schol. 5: Dico igitur quod primus terminus hujus conversionis est aliquod compositum ex materia et forma substantiali non intellectiva, sed aliqua forma mixti, per quam corpus est in proxima dispositione ut animetur, et tale compositum est in genere substantiae, non sicut completum individuum corporis, ut corpus est quoddam genus subalternum; sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam, potentialis respectu animae intellectivae, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad susceptionem animae intellectivae etc.

von selbst eine Verwandlung erfährt[1]. Außerdem nimmt der hl. Thomas in dem Leibe des Herrn, als in dem terminus ad quem der Verwandlung, auch eine gewisse Form an, aber eine solche, welche in dem lebendigen Leibe von der vernünftigen Seele bewirkt wird und das bestimmte Sein eines individuellen menschlichen Leibes verleiht, eine Form, welche in dem heiligen Leichnam des Herrn von dem hypostatisch mit ihm verbundenen Logos festgehalten und getragen wurde. Auf diese Weise neigt sich bei dieser Differenz die Schale der Entscheidung zu Gunsten des hl. Thomas. Nach diesem ist der terminus ad quem der Wesensverwandlung der lebendige Leib des Herrn und das lebendige oder mit dem lebendigen Leibe vereinte Blut des Herrn und wäre für das Triduum der vom Logos getragene Leichnam und das mit dem Logos vereint gebliebene anbetungswürdige Blut des Herrn gewesen, und eben deshalb auch der lebendigmachende und lebenbringende Leib des Herrn. Dagegen würde nach Duns Skotus die Verwandlung zum Abschluß kommen in einem animalisch gestalteten oder vielmehr todten Leibe des Herrn, und in dem Blute des Herrn, für welches noch eine besondere Form (etwa forma sanguineitatis) zu entdecken wäre: alles andere, auch die durch die vernünftige Seele bewirkte Ausgestaltung und Organisation des Leibes Christi wäre per concomitantiam zugegen, gerade so wie die vernünftige Seele und die Gottheit. Nach Duns Skotus würde gar kein Unterschied zwischen dem eucharistischen Leibe beim letzten Abendmahle und dem entseelten Leichnam während des Triduums nach dem Tode des Herrn vorhanden sein, wenn während dieser Zeit die heilige Eucharistie gefeiert worden wäre.

Die Rücksicht auf eine mögliche Feier der heiligen Eucharistie während des Triduums nöthigt somit keineswegs von der strengen Dichotomie, nach thomistischer Auffassung von der Menschennatur, Abstand zu nehmen.

3. Die Möglichkeit der Wesensverwandlung nimmt Duns Skotus nicht nur für die materiellen Dinge, sondern auch für die geistigen Geschöpfe, somit für alle Creaturen in dem Sinne an, daß durch die göttliche Allmacht auch materielle Dinge in geistige Wesen und umgekehrt verwandelt werden könnten[2]. Dann wäre es also auch möglich, daß die Brodessubstanz in die menschliche Seele Jesu verwandelt würde. Indeß das Dogma nöthigt nicht, die Möglichkeit der Verwandlung so weit auszudehnen. Bei Duns Skotus hatte diese Annahme andere Voraussetzungen zur Grundlage. Er brachte einerseits die Verwandlung einer Vernichtung und dem Eintritt einer anderen Substanz an die Stelle der vernichteten sehr nahe; und er setzte andererseits für alle Creaturen, auch für die geistigen, eine allgemeine Materie als potenziale Möglichkeitsursache voraus, obwohl er hierauf nicht recurrirt[3]. Der hl. Thomas dagegen sagt, wie oben erwähnt wurde, daß nur ähnliche Geschöpfe in einander verwandelt werden können. Nach meiner Meinung wäre, wie gesagt, diese Aehnlichkeit noch näher dahin zu präcisiren, daß nur materielle Dinge in einander

---

[1] Vgl. das Nähere im dritten Theile oben S. 341 f.

[2] Reportt. 4. dist. 11. qu. 2.

[3] Duns Skotus nimmt auch die Möglichkeit der Verwandlung einer Materie in eine Form und umgekehrt an. L. c.: Quantum vero ad entia creata, respondeo universaliter, quod quodcunque ens potest converti totaliter virtute divina in quodcunque tale ens, ut materia in formam et e converso; substantia in accidens et e converso.

verwandelt werden können, insofern sie alle in der materia prima ihre gemeinsame Wurzel haben.

4. Wie dem sacramentalen Zeichen überhaupt, so wird im speciellen auch den Consecrationsworten jegliche mitwirkende Kraft nach Art einer werkzeuglichen Ursache abgesprochen und ihnen nur eine moralische Wirksamkeit insofern zuerkannt, als Gott durch sie, wie durch einen Vertrag, zur Wesensverwandlung bestimmt wird. So mit Duns Skotus[1] seine Schule.

5. Die eben genannte Auffassung brachte für die Lehre von der heiligen Eucharistie noch eine andere Folgerung mit sich. Auch die durch die Consecration eingetretene Verbindung des Leibes Christi mit den unverändert forterxistirenden Gestalten wurde nur als eine moralische erklärt. Der Terminus „moralisch", und der andere für die gegentheilige Erklärung „physisch" ist auch hier wie für die Wirkungsweise der Sacramente sehr bezeichnend, obwohl noch nicht von Skotus eingeführt. Dieser bespricht die angegebene Differenz bei der speciellen Frage, ob der Leib des Herrn zugleich mit der Hostie vom Priester bewegt werde, oder ob der Herr selbst allein mit seinem göttlichen und menschlichen Willen seinen eucharistischen Leib beim Umhertragen des Sacraments bewege, so daß der Priester durch das Umhertragen der consecrirten Hostie nur die moralische Veranlassung und Ursache abgebe. In der skotistischen Schule wird das erstere, d. h. die Bewegung des eucharistischen Leibes durch den Priester, selbst in dem Sinne einer bloß accidentellen Bewegung, geläugnet, und nur das letztere zugegeben, d. h. die Bewegung durch den Willen Christi, weil der Leib des Herrn mit den Gestalten des Brodes und Weines gar keine Einheit bilde[2]. Aehnlich wie ein Engel, wenn er seine Gegenwart an einen Körper geknüpft habe, nicht zugleich mit diesem Körper bewegt werde, sondern den Bewegungen dieses Körpers gemäß sich selbst bewege: ähnlich verhalte es sich mit dem Gottmenschen in seinem Verhältnisse zu den Gestalten in der heiligen Eucharistie. Allein an dieser Analogie zeigt sich das Gefährliche der skotistischen Doctrin, welche die Transsubstantiation in eine moralische Consubstanzialität aufzulösen droht. In der That erklärten die späteren Skotisten, daß Christus der Herr nach seinem freien Wohlgefallen auch eine bloße Consubstanzialität seiner Leibessubstanz mit und in dem Brode hätte anordnen können. Wenn sie in diesem Punkte auch nur die bloße Möglichkeit behaupteten, so kam doch ihre Auffassung von dem thatsächlichen Vorgange, der Transsubstantiation nämlich, der genannten von einer bloßen Consubstanzialität näher. Sie nahmen nämlich eine Vernichtung (annihilitatio) der Brodessubstanz und das Eintreten des Leibes Christi an die Stelle der vernichteten Brodessubstanz (per modum adductionis) an, lösten daher den einen Act der Wesensverwandlung in zwei verschiedene Acte auf und zwar so, daß die Nothwendigkeit und Congruenz des ersten Actes hinfällig wurde, und der zweite Act auch bei einer bloßen Consubstantialität noch bestehen geblieben wäre. — Der volle Gehalt des Dogmas, die verklärende Kraft des Leibes Christi, das richtige Verhältniß zwischen der jetzigen und der dereinstigen verklärten Natur, die innige Verbindung zwischen den sacramentalen Gestalten und dem Inhalte des Sacraments, die Einheit in dem

---

[1] Reportt. 4. dist. 13. qu. 1. schol. 4. [2] L. c. dist. 10. qu. 6. schol. 2.

Acte der Wesensverwandlung — alles dieses wird viel besser und richtiger durch die in der thomistischen Schule üblichen Ausdrücke „Uebergang“ und „Absorption“ (transitus, absorptio) der einen Substanz in die andere bezeichnet[1].

C. Durandus a Portiano trifft, obwohl er dem Predigerorden angehörte, in vielen Punkten mit Duns Skotus zusammen, namentlich auch in den zuletzt angeführten Punkten über das Verhältniß der eucharistischen Gestalten zum Leibe Christi.

D. Ein gewisser Johannes von Paris zu Anfang des 14. Jahrhunderts hat sich nur durch einen kühnen Versuch, die Transsubstantiation mit einer gewissen Impanation zusammenfließen zu lassen, einen Namen erworben. Er nahm nämlich an, daß neben und mit den Accidenzien auch die Substanz und Wesenheit (essentia) des Brodes und Weines nach der Consecration bestehen bleibe, daß nur die Hypostase (suppositum) und damit auch das Sein (esse) des Brodes und Weines in dem Momente der Consecration aufgehoben werde, indem Brod und Wein nach der Substanz und den Accidenzien in die Einheit der Person des Herrn übergehe und zwar durch Vermittlung seines Leibes. Nach der Consecration soll also die eine Person Christi in drei Naturen zugegen, und die communicatio idiomatum auch auf die Substanz des Brodes auszudehnen sein.

Dem steht nun aber sowohl die Lehre der heiligen Schrift, als die einstimmige Lehre der Tradition und Kirche entgegen. Nach der genannten Hypothese hätte der Herr beim Abendmahle sagen müssen: Dieß bin ich. Andererseits ist es undenkbar, wie zwei materielle Substanzen, die des Brodes und die des Leibes, und zwar die erstere noch durch die Vermittlung der zweiten, neben einander existirend in die eine Person des Gottmenschen aufgenommen werden sollten. Aus einer solchen Aufnahme würde das Ungereimte folgen, daß die Brodessubstanz ebenso wie der verklärte Leib auch im Himmel gegenwärtig wäre.

E. Die Theologen der thomistischen Schule, wie Petrus a Palude und Capreolus[2], bekämpfen die im Obigen genannten Sätze der Skotisten und den Irrthum des Johannes von Paris und halten im übrigen fest an den Bestimmungen des hl. Thomas. Namentlich rechtfertigen sie den Satz, daß der Leib des Herrn, wenn auch nicht an sich, doch accidentell, d. h. nach seiner sacramentalen Gegenwart, zugleich mit den Gestalten bewegt werde. Der Grund dafür liegt in der sacramentalen Vereinigung des Leibes Christi mit den Gestalten. Dieselbe ist nämlich eine unzertrennliche in dem Sinne, daß keine creatürliche Macht sie lösen kann. Beide bilden zusammen ein einheitliches Sacrament. In diesem Sinne haben die nachtridentinischen thomistischen Theologen die Verbindung zwischen den Gestalten und dem eucharistischen Leibe des Herrn eine physische genannt; wogegen sie nach den Skotisten nur eine moralische, d. h. bloß von dem freien Willen Gottes abhängige sein sollte.

---

[1] Cf. *Capreol.* in Sentt. 4. dist. 11. qu. 2.

[2] In Sentt. 4. dist. 11. qu. 1.

§ 131.

Die Irrthümer des Wiclef und Hus über die heilige Eucharistie und das Decret der Synode von Constanz.

1. Unter den vielen Irrthümern, mit welchen Wiclef den sogenannten Reformatoren des 16. Jahrhunderts voraneilte, gehört auch der über die heilige Eucharistie. Er erneuerte einfach die Sätze des Berengar und präcisirte seine Ansicht durch den Satz von der Remanenz des Brodes und Weines neben dem Fleische und Blute des Herrn in der heiligen Eucharistie. Er gab wohl zu, daß der Leib Christi sacramentaliter, veraciter [1] et spiritualiter in der heiligen Eucharistie sei; ja er konnte auch die Adverbien corporaliter, substantialiter, essentialiter von der Gegenwart des Leibes Christi zugestehen [2]; aber er nahm daneben stets das unveränderte Fortbestehen des Brodes und Weines an. Dazu fügte er den anderen Satz, daß auch Laien die heilige Eucharistie conficiren könnten [3].

2. Hus hat sich zwar in der Lehre von der Prädestination und von der Kirche dem Wiclef angeschlossen, aber die genannten Sätze über die heilige Eucharistie doch nicht angenommen. Seine Anhänger dagegen kamen während seiner Abwesenheit zu Constanz zu anderen Irrthümern, indem sie die Communion unter beiden Gestalten für die Laien einführten, als pflichtmäßig für Alle erklärten und außerdem die Sitte des nüchternen Empfanges der heiligen Eucharistie beseitigten.

Die Kunde davon kam nach Constanz und wurde die Veranlassung, daß das Concil in der 13. Sitzung am 15. Juni 1415 sich sowohl über die Communion unter einer Gestalt, als über das Gebot der Nüchternheit förmlich aussprach [4]. Auf den ersteren Punkt legten die Väter ein besonderes Gewicht, weil er auch einen dogmatischen Charakter an sich trug, indem die Behauptung

---

[1] Trial. 4, 6: Hoc sacramentum ex fide evangelii est naturaliter verus panis, et sacramentaliter ac veraciter corpus Christi.

[2] Ib. c. 10: Et sic intelligunt quidam, quod corpus Christi est in hostia corporaliter, substantialiter et essentialiter.

[3] Ib. c. 10: Concedendum videtur, quod laici conficiunt, imo quod consecrant, sicut b. Caecilia domum suam ecclesiam consecravit.

[4] Cum in nonnullis mundi partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum Christianum debere sacrum Eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub specie panis, sed etiam sub specie vini populum laicum passim communicent, etiam post coenam vel alias non jejunum ..... hinc est, quod hoc praesens concilium ..... declarat, decernit et definit, quod licet Christus post coenam instituerit et suis discipulis administraverit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum, tamen hoc non obstante sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo ecclesiae servavit et servat, quod hujusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis a jure vel ecclesia concesso vel admisso. Et similiter, quod licet in primitiva ecclesia hujusmodi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie: tamen haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala, est rationabiliter introducta, quod a conficientibus sub utraque specie, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur ....

der Hussiten auf die Läugnung der totalen Gegenwart Christi unter jeder Gestalt und unter jedem Theile derselben hinausging.

3. Das berühmte von dem Concil zu Florenz genehmigte Decret Eugen's IV Pro Armenis enthält die Definition vieler Lehrsätze über die Sacramente und hebt hinsichtlich der heiligen Eucharistie den Griechen gegenüber die disciplinäre Vorschrift über die Beimischung von etwas Wasser zum Weine, sodann auch die Transsubstantiation und die totale Gegenwart des Leibes Christi unter jedem Theile der Gestalt hervor[1].

§ 132.

Das Sacrament der Buße und der Ablaß nach der Scholastik.

1. Die systematische Lehre von den Sacramenten hebt mit Hugo von St. Victor an, so auch die Behandlung der Buße als eines in der Reihe der Sacramente. Zwar nennt er in dem zweiten Buche De sacramentis die Buße nicht ausdrücklich ein Sacrament, um etwa im einzelnen das äußere Zeichen, die innere Heiligung und die Einsetzung durch Christum den Herrn nachzuweisen. Aber er schickt die Buße im 14. Theile des genannten Buches der als Sacrament bezeichneten Oelung der Kranken voran und stellt erstere in eine Reihe mit der Taufe und der heiligen Eucharistie, in dem Sinne nämlich, daß die Absolution mitunter in ähnlicher Weise keine Sündenvergebung vor Gott, wie die Taufe und die heilige Eucharistie bei den nicht Disponirten keine innere Heiligung bewirke. Der Herr hat den Aposteln und ihren Nachfolgern die Macht zur Sündenvergebung verliehen; wenn sie zuweilen keine Wirkung hat, so liegt dieß nicht an dem Sacramente[2], sondern an den Hindernissen auf Seiten des Empfängers. Die priesterliche Absolution über die reumüthig gebeichteten Sünden ist also nach Hugo ein eigentliches Sacrament; denn er nennt die Bußpriester intercessores, auxiliatores, judices, cooperatores bei der Entsündigung und Rechtfertigung des Menschen und leitet diese Macht derselben aus der Anordnung unseres Herrn nach Joh. 20, 23 her, durch welche er das Bußsacrament eingesetzt hat. Die Lossprechung des Priesters ist also keineswegs eine bloß declarative, wie die Reinerklärung der alttestamentlichen Priester, sondern ein sacramentaler Act, der die Austilgung der Sünden nicht bloß bezeichnet, sondern auch bewirkt[3]. Die vollkommene Reue setzt er freilich auch beim disponirten Pönitenten gewöhnlich voraus, und diese hat dann auch als innere schon die Eingießung der Gnade zur Folge. Aber ein Sacrament wird diese Buße des Pönitenten erst dann, wenn sie äußerlich hervortritt, im Sündenbekenntniß vor dem Priester sich zeigt und durch die Absolution desselben die Nachlassung der Schuld und Strafe erhält[4].

---

[1] *Denzinger*, Enchir.

[2] L. c. c. 8: Ubique ergo magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per ea quilibet participantes salvandi sint, sed quod salvari possint, significatur.

[3] Ib.: Non ergo mirum est, si homines peccata dimittere possunt, quia ut hoc possint, non ex sua, sed ex divina virtute accipiunt: et hoc hominibus Deum dare nihil est aliud quam Deum hoc per homines facere.

[4] Ib.: Sic namque in ecclesia nunc mortuos peccatis per solam gratiam suam

An derselben unten citirten Stelle nennt er die Gnade, welche dem Pönitenten das übernatürliche Leben wiederverleiht, eine gratia operans, und die durch die Absolution vermittelte eine gratia cooperans. Hier waltet also noch eine gewisse Unklarheit zwischen den Wirkungen der Reue oder der inneren Buße einerseits und zwischen denen der priesterlichen Absolution andererseits ob, die vollständig erst später beim hl. Thomas gehoben worden ist. Die Pflicht der Beichte betont aber Hugo ausdrücklich als eine von Christo dem Herrn selbst, wenigstens indirect, da auferlegte, wo er seine Apostel als Richter mit der Vollmacht bestellte, die Sünden zu vergeben oder beizubehalten. Direct soll diese Pflicht sodann von den Aposteln auferlegt sein[1]. Die äußere Buße offenbart sich ferner nicht nur in dem Sündenbekenntnisse vor dem Priester, sondern bringt auch in der Genugthuung Früchte (fructus) hervor[2], und zwar meistens hinreichende, wenn nur der Pönitent die vom Priester aufgelegten Bußwerke verrichtet. Die verschiedenen Bestandtheile des Bußsacraments kommen somit in den Erörterungen des Hugo sämmtlich vor, wenn auch der gegenseitige Zusammenhang derselben noch nicht mit der Klarheit auseinandergelegt worden ist, wie dieß später in der Schule geschah.

Bei Petrus Lombardus wird die Buße als das vierte in der Reihe der sieben Sacramente aufgeführt, als die secunda tabula post naufragium der Taufe, dem ersten Rettungsbrett, gegenübergestellt, und als eine zugleich äußerliche und in drei Acten, in der Reue, Beichte und Genugthuung (compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis), sich vollziehende von der inneren Tugend der Buße unterschieden[3]. Der vierte Bestandtheil des Sacraments, die priesterliche Absolution, erhält beim Lombarden nicht die ihr gebührende volle Bedeutung, weil er auch für das Sacrament der Buße die Reue als eine vollkommene (contritio charitate perfecta), verbunden mit dem votum sacramenti voraussetzt. Dieß spricht er selbst in der unzweideutigsten Weise aus[4]. Eine solche Reue hat aber verbunden mit dem votum sacramenti die Eingießung der Gnade und damit auch die Austilgung der Schuld und die Nachlassung der ewigen Strafe zur Folge[5]. Wurde dieß nun zur Regel gemacht, so blieb für die Binde- und Lösegewalt kaum etwas mehr als eine bloß declarative Absolution und die Auflegung der Genugthuungswerke übrig[6] — eine Gewalt, die der Lombarde allen Priestern kraft der Weihe zuerkannte[7].

---

interius vivificans ad compunctionem accendit, atque vivificatos per confessionem foras venire praecipit: ac sic deinde confitentes per ministerium sacerdotum ab exteriori vinculo, hoc est, a debito damnationis absolvit.

[1] Ib. c. 1: Tamen ipsi medici postea quia negligentes in curatione sua aegrotos invenerunt, eos ad salutem quaerendam et admonitione sua excitaverunt et praecepto attraxerunt. „Confitemini", inquit Jacobus etc.

[2] Ib. c. 2. [3] Sentt. 4, 16, 1.

[4] Ib. dist. 18, 2: Nemo enim vere compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, *nisi in charitate.*

[5] Ib. Dist. 17, 1.

[6] Ib. 18, 6: Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie ecclesiae solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis id operatur sacerdos evangelicus, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat.

[7] Ib. 19, 3.

Mit dem bezeichneten Mangel in der Lehre war ein anderer in der Auffassung von der Nothwendigkeit der Beichte unzertrennlich verbunden. Wurde nämlich die Absolution nicht als die bewirkende Form des Sacraments angesehen, so fiel auch die Nothwendigkeit (necessitas medii) der Beichte als eines Mittels zur Sündenvergebung, und es lag dann nahe, nur eine Pflicht (necessitas praecepti) der Beichte zu behaupten, weil Christus der Herr sie als eine Kundgebung der Buße und der Demuth, als ein Mittel zur Selbsterkenntniß und zur richtigen Beurtheilung des Pönitenten für den Beichtvater vorgeschrieben hat. Das ist in der That die Auffassung des Lombarden [1].

Unvollkommen und unrichtig war also nur seine doctrinelle Auffassung von dem gegenseitigen und organischen Verhältnisse zwischen den vier Bestandtheilen des Bußsacramentes, die er in der Tradition und in dem Gebrauche der Kirche als von Christo angeordnet vorfand und anerkannte.

Ganz auf demselben Standpunkte steht der Zeitgenosse Gratian, indem auch er für die bloße Pflichtmäßigkeit der Beichte und gegen die Nothwendigkeit (necessitas medii) derselben zur Sündenvergebung sich entscheidet, weil diese schon vorher durch die contritio (d. i. durch die vollkommene Reue) bewirkt sei [2]. Zum Schlusse stellt er aber dieser Ansicht die andere von der Nothwendigkeit der Beichte als eine ebenso probable gegenüber [3].

Die bezeichneten Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten sind zum größten Theile durch Alexander von Hales aus der Schultheologie beseitigt, und die meisten Lehrpunkte fixirt worden. Dahin gehört namentlich die richtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen der sündentilgenden und heiligenden Wirksamkeit der habituellen Gnade, wonach beide zwar nicht der Zeit nach, wohl aber dem Begriffe nach auseinanderfallen, indem die letztere, d. h. die erneuernde und heiligende Wirksamkeit wenigstens ratione der sündentilgenden vorangehe und mit der Austilgung der Schuld abschließe [4]. Dahin gehört ferner die von nun an feststehende Bezeichnung der Reue, Beichte und Genugthuung als der Materie und der Absolution als der Form des Sacraments [5]; ebenso die richtige Bestimmung über die sacramentale Gnade der Buße, d. h. über die res sacramenti, welche in der Sündenvergebung besteht und durch die Absolution nicht nur bezeichnet, sondern auch bewirkt wird [6].

---

[1] Ib. 17, 6: Si ergo quaeritur an confessio sit necessaria, cum in contritione jam deletum sit peccatum, dicimus quia quaedam punitio peccati est, sicut et satisfactio operis. Per confessionem etiam intelligit sacerdos qualiter debeat judicare de crimine. Per eam quoque peccator fit humilior et cautior.

[2] De poen. P. 2. caussa 33. qu. 3. dist. 1.

[3] Ib. caussa 89: Quibus auctoritatibus vel quibus rationum firmamentis utraque sententia satisfactionis et confessionis innititur, in medium breviter exposuimus. Cui autem harum potius adhaerendum sit, lectoris judicio reservatur. Utraque enim fautores habet sapientes ut religiosos viros.

[4] Summa 4. qu. 58. m. 4. a. 1.

[5] Ib. qu. 59. m. 3: Quantum autem ad materiale ex parte poenitentis secundum quod ex serie evangelii potest colligi, primo hoc sacramentum Salvator instituit insinuando utilitatem et hoc in principio suae praedicationis . . . . Quantum autem ad formale, quod attenditur in absolutione et absolvendi potestate fuit institutum ante passionem Dni (Matth. 16, 18). Cf. qu. 67. m. 1. a. 2.

[6] Ib. qu. 60. m. 1. a. 2: Remissio peccati est res hujus sacramenti. Sed

Damit war von selbst auch die richtige bejahende Antwort auf die Frage nach der Nothwendigkeit (necessitas medii) der Beichte gegeben.

Der hl. Bonaventura hat zwar in einigen speciellen Fragen, welche die einzelnen Bestandtheile des vierten Sacraments betreffen, die Bestimmungen seines Lehrers noch übertroffen. Aber in den allgemeinen Lehrpunkten herrscht volle Uebereinstimmung. Zur Materie des Sacraments gehört außer der Reue und Genugthuung auch die Beichte [1], und von dieser meint er, ungefähr wie Hugo, daß sie in entfernterer Weise wohl von Christo zugleich mit der Form, d. i. mit der Absolution, eingesetzt, aber doch von den Aposteln, besonders von Jakobus, als Pflicht promulgirt worden sei [2]. Er hatte nämlich auch bei anderen Sacramenten eine Einsetzung durch die Apostel auf Inspiration des heiligen Geistes hin angenommen. — Die Tugend der Buße ist nach ihm, ebenso wie nach Alexander, keine theologische, sondern ein Zweig der Gerechtigkeit; wie denn die Scholastiker auch die Gottesverehrung, welcher die Buße näher steht, als einen Zweig der Gerechtigkeit auffaßten [3].

Am vollkommensten stellt der hl. Thomas das Wesen und das Eigenthümliche des Bußsacraments dar, indem er als materia remota sive removenda die nach der Taufe begangenen Sünden, als materia proxima die Reue, Beichte und Genugthuung des Pönitenten und als Form die Absolution des Priesters bezeichnet [4]. Die Buße und die Ehe haben unter den Sacramenten die Eigenthümlichkeit, daß die Materie derselben in sittlichen Handlungen auf Seiten des Empfängers besteht, weil gerade diese Sacramente eine solche sacramentale Gnade verleihen, die jenen Handlungen entspricht [5]. Die Form des Sacraments bezeichnet nicht nur die Wirkung und Heiligungsgnade, nämlich die Sündenvergebung, sondern bewirkt sie auch nach Art eines Werkzeugs, wie auch die übrigen Sacramente die Gnade bewirken [6]. — Die res sacramenti ist also bei der Buße die Sündenvergebung, sacramentum allein die äußeren Acte des Pönitenten und Priesters, res et sacramentum die mit dem Sacramente verbundene innere Buße und Heiligung des Pönitenten [7]. — Die Einsetzung der Buße wird Christo dem Herrn in der Weise zugeschrieben, daß er die Bestandtheile der Materie aus der sittlichen Ordnung

---

intelligendum est, quod sacramentum exterius sive signum in sacramento novae legis non dicitur semper efficere quod figurat, quia sit causa effectiva rei significatae simpliciter, sed quandoquidem quia est causa *secundum quid.* Erst der hl. Thomas (s. das Folgende) hat hier den treffenden Ausdruck causa instrumentalis eingeführt.

[1] In Sentt. 4. dist. 22. a. 2. qu. 2.

[2] L. c. qu. 1: Secundum vero materiale institutum fuit per Apostolos, vel ut melius dicam, promulgatum.

[3] Ib. dist. 14. p. 1. a. 1. qu. 3.   [4] S. th. 3. qu. 84. a. 2.

[5] Ib. a. 1: In illis autem sacramentis quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio.

[6] Ib. a. 3: Ad 3. dicendum quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit, sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis.

[7] Ib. a. 1.

entlehnt, aber sie genauer bestimmt und die Form als neuen und wichtigsten wie bewirkenden Bestandtheil hinzugefügt hat[1]. Nach alldem konnte die Nothwendigkeit der Beichte als eines Mittels, um Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden zu erlangen, nicht mehr in Frage kommen; sie bildete kraft göttlicher Anordnung (ex jure divino) einen Bestandtheil der Materie des christlichen Sacraments der Buße.

Die von der Zeit in den theologischen Schulen feststehende Bezeichnung der vier Bestandtheile des Bußsacraments als quasi materia und forma ging auch in das Decret Eugen's IV Pro Armenis über und fand dadurch die dogmatische Sanction.

Duns Skotus[2] und Durandus hatten, wie in vielen Punkten, so auch hier wieder ihre eigenthümlichen Ansichten. Letzterer wollte im Anschluß an ersteren das vierte Sacrament nicht Sacrament der Buße, sondern Sacrament der Beichte genannt haben und bezeichnete nur die Beichte und Absolution als Materie und Form des Sacraments, wogegen die Reue und Genugthuung nicht Theile des Sacraments, sondern die Vorbereitung auf die Sündenvergebung sein sollten[3].

Gehen wir nun zu der theologischen Lehre über diese Bestandtheile im einzelnen über.

2. Die Reue ist ein Act der Tugend der Buße und besteht in dem Schmerze der Seele über die begangenen Sünden, in dem Abscheu gegen dieselben und in dem festen Vorsatze, sie nie wieder zu thun. Daher wird von allen Scholastikern die Lehre von der Tugend der Buße mit der vom vierten Sacramente verbunden. Die ersten unter ihnen, namentlich Petrus Lombardus und Gratian, denken bei der Reue immer an die vollkommene, d. h. an die von der Charitas vorwaltend motivirte, und legen ihr deßhalb in Verbindung mit dem votum sacramenti die Sündenvergebung als Folge bei. Insoweit stimmen alle nachfolgenden Theologen ihnen bei. Daß aber eine bestimmte unvollkommene Reue (attritio) mit bestimmten Motiven als Vorbereitung auf den Empfang des Bußsacraments genüge, wenn die Beichte und der Wille, die Genugthuung zu erfüllen, hinzukommen — wurde auch schon von den Scholastikern gelehrt, wenn es auch noch nicht zum völlig klaren Ausdruck kam und erst auf dem Concil zu Trient genau definirt wurde, nachdem die verschiedenen Ansichten in den dort vorangegangenen Congregationen erörtert worden waren. Kein Wunder also, wenn wir darüber bei den mittelalterlichen Theologen zuweilen noch keine ganz genauen und vollkommen übereinstimmenden Ansichten finden. Alexander von Hales hebt aber treffend hervor, daß Christus der Herr den Weg zur Wiederversöhnung mit Gott einerseits erleichtert, andererseits auch verbessert habe, indem er die Gefallenen durch die Hand seiner Kirche wieder aufrichten und an ihrer Hand zu Gott zurückführen lassen wollte[4]. Dieß

---

[1] Ib. a. 7: Nondum autem erat instituta potestas clavium, quae a passione Christi derivatur; et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus ecclesiae sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi.

[2] Reportt. 4. dist. 16. qu. 1. [3] In Sentt. 4. dist. 16. qu. 1.

[4] Summa 4. qu. 59. m. 2. a. 4: Expeditius et melius liberatur peccator per sacramentum poenitentiae quam per poenitentiae virtutem.

läßt schon ahnen, daß Gott dem verlorenen Sohn auf halbem Wege entgegenkommen und mit einem aufrichtigen Anfange der Buße zufrieden sein will. An einer anderen Stelle wird dieß ausdrücklich von der attritio behauptet, wenn nur der würdige Empfang des Sacraments hinzukomme [1]. Weniger richtig ist es, wenn zwischen attritio und contritio ein specifischer Unterschied, wie zwischen der gratia gratis data und der gratia gratum faciens angenommen wird, weil die erstere als Wirkung der actuellen Gnade der Rechtfertigung vorangehe, die andere sie begleite und ihr nachfolge und aus der habituellen Gnade hervorgehe [2].

Diese beiden letzten Sätze werden vom hl. Bonaventura nicht angenommen, vielmehr wird betont, daß auch die vollkommene Reue aus der actuellen Gnade hervorgehen könne, aber dann die Eingießung der habituellen im unmittelbaren Gefolge habe [3]; sowie daß die attritio und contritio nicht specifisch verschieden seien [4]. Der hl. Thomas bezeichnet die unvollkommene Reue oder den Anfang derselben als attritio, die von der Charitas vorwaltend getragene als contritio [5]. Auch gibt er die Reihenfolge für die Motive und für die mit der Buße verbundenen Tugendacte an, indem auf die Anregung der göttlichen Gnade zuerst der Act des Glaubens, sodann der der knechtlichen Furcht, ferner der der Hoffnung auf Vergebung und zuletzt der der Charitas und der kindlichen Furcht folge [6]. Diese Bestimmungen auf den Reueact zu übertragen und ihnen gemäß den Act der attritio von dem der contritio zu unterscheiden, was sich durch Zuschreibung der beiden letzten Motive für die contritio von selbst ergeben hätte, unterläßt zwar der englische Lehrer, aber er sagt ausdrücklich, daß der Pönitent mit dem Anfange der Reue die Beicht beginnen könne, wenn er nur in dem Momente der Absolution den Habitus der contritio als eingegossen erhält [7].

Duns Skotus nennt die vollkommene Reue, welche in Verbindung mit dem votum sacramenti die Sündenvergebung sofort zur Folge hat, ebenfalls contritio, der gegenüber jede unvollkommene Reue, auch die aus natürlichen Motiven hervorgehende, attritio genannt wird [8]. Allein fruchtbar für die Sündenvergebung ist die letztere als natürliche nicht [9]; sie bereitet nur als übernatürliche auf die Rechtfertigung vor und reicht als solche für den Empfang des Bußsacraments aus, wenn sie die Hindernisse gegen die Gnade auf Seiten des Pönitenten entfernt [10]. Es bedurfte also nichts weiter mehr, als daß die

[1] Ib. qu. 60. a. 3: Si autem poenitens praeparatus quantum in se est accedat ad confessionem attritus, non contritus: dico quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae injunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subjiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit.

[2] Ib. qu. 74. m. 4. [3] In Sentt. 4. dist. 14. p. 2. a. 2. qu. 3.

[4] Ib. dist. 17. p. 1. a. 2. qu. 3. [5] Suppl. qu. 1. a. 2.

[6] S. th. 3. qu. 85. a. 5. [7] Suppl. qu. 10. a. 1.

[8] Reportt. 4. dist. 14. qu. 1.

[9] Ib. qu. 2. schol. 2: Et ideo virtus poenitentiae non digne delet nec fructuose, cum est informis et sine charitate, sed cum est formata.

[10] Ib. qu. 4. schol. 2: Dico, quod bonus motus praecedens sacramentum poenitentiae tantum est attritio, et dispositio de congruo ad deletionem culpae et infusionem gratiae, quae remissio culpae et collatio gratiae sunt in virtute sacramenti poenitentiae et non in virtute attritionis tantum, nisi dispositive. Sed haec attritio

verschiedenen übernatürlichen Motive für die Reue mit Ausschluß der Charitas einzeln auseinander gesetzt wurden — um die Kirchenlehre über die attritio und contritio vollständig enthüllt in der Scholastik vorzuzeigen. Denn auch die Eigenschaften der Reue, namentlich die, daß sie appretiative, wenn auch nicht intensive, über Alles groß und allgemein sein, d. h. sich über alle schweren Sünden erstrecken müsse, waren von allen Theologen hervorgehoben worden [1].

3. Die Privatbeichte, d. i. das specielle Bekenntniß der nach der Taufe begangenen schweren Sünden vor dem Priester der Kirche war zu allen Zeiten, nicht minder im Mittelalter, als Pflicht und als Bestandtheil des Bußsacraments gelehrt; nur ihr Zusammenhang mit dem Sacramente und ihre Nothwendigkeit war durch den Lombarden dem Obigen zufolge verdunkelt worden. Vollständig beseitigt ist dieses Dunkel auch noch nicht bei Alexander von Hales. Aber die Pflicht der Beichte wird von letzterem nicht als eine juris naturae, nicht als eine der lex divina scripta, d. i. des mosaischen Gesetzes, sondern als eine solche des evangelischen Gesetzes aus Joh. 20, 23 erwiesen, indem dieselbe mit der Bestellung der Apostel als Richter den Gläubigen wenigstens indirect auferlegt worden ist [2]. Nicht viele Religionshandlungen sind im Neuen Bunde von Christo selbst als pflichtmäßige auferlegt worden. Aber zu diesen wenigen gehört die Privatbeichte, deren Wichtigkeit für das sittliche Leben aus ihrer Zweckmäßigkeit für die Selbsterkenntniß, Bußgesinnung, Verdemüthigung, Verhütung des Rückfalls, Besserung und für die Beruhigung des Gewissens erhellt [3]. Die Nothwendigkeit der Beichte als eines Mittels zur Sündenvergebung wird zwar noch nicht in das hellste Licht gestellt, weil nach Alexander die Schuld von Gott allein vergeben, und vom Priester durch die Absolution nur ein Theil der zeitlichen Strafen nachgelassen werden soll [4]. Nach dem hl. Bonaventura ist die Pflicht der Beichte von dem Herrn nur insinuirt, aber auf Eingebung des heiligen Geistes vom Apostel Jakobus promulgirt worden [5]. Die Nothwendigkeit (necessitas medii) der Beichte als eines Mittels lag jedoch bei ihm wie bei Alexander inclusive darin ausgedrückt, daß die Beichte wie auch die Reue und Genugthuung als Materie, somit als Bestandtheil des zur Sündenvergebung nothwendigen Sacraments bezeichnet wurden [6]. Deutlicher tritt dieß wiederum beim hl. Thomas hervor. Denn ohne Verbindung mit dem Sacramente wirkt die Reue — dasselbe gilt von der Beichte und von der Genugthuung — nur disponirend oder die Empfänglichkeit schaffend (d. h. materialiter) für die Sündenvergebung, in Verbindung mit dem Sacramente und als Theil desselben aber instrumentaliter, d. i. als ein Mittel [7]. Daher wird die Nothwendigkeit derselben (necessitas medii) von ihm ausdrücklich behauptet [8]. Nur im Nothfalle wird die Beichte durch

---

post collationem gratiae, quae confertur in susceptione sacramenti, fit contritio formata.

[1] Cf. *Alex. Al.* Summa 4. qu. 68. m. 1. — qu. 69. m. 10. — *Thom.* Suppl. qu. 2. a. 3. — qu. 3. a. 1 sqq.

[2] Summa 4. qu. 76. m. 3. a. 2.

[3] Ib. m. 2.

[4] Ib. qu. 80. m. 2. a. 1. 2.

[5] In Sentt. 4. dist. 17. p. 2. a. 1. qu. 3.

[6] Ib. dist. 22. a. 2. qu. 2.

[7] Suppl. qu. 5. a. 1.

[8] Ib. qu. 6. a. 1.

das votum sacramenti ersetzt, wie das Sacrament der Taufe durch den baptismus flaminis.

Wenn nun von Duns Skotus die Beichte auch nicht ein Bestandtheil des Sacraments, sondern die nothwendige Vorbedingung und Disposition für das Sacrament, d. h. für die Absolution genannt wurde [1], so wird die Nothwendigkeit der vorangehenden Beichte doch von einer anderen Seite um so deutlicher betont, weil er ausdrücklich die attritio, sobald sich mit derselben die Beichte verbindet, für eine hinreichende Disposition zur Rechtfertigung erklärt [2]. Ist nun die Beichte für denjenigen, welcher die vollkommene Reue erweckt hat, auch nicht mehr ein Mittel zur Rechtfertigung, so hat doch das votum sacramenti, wodurch die Reue zu einem Bestandtheile des Sacraments wurde, als werkzeugliche Ursache gewirkt; und bleibt dann wenigstens die Pflicht einer nachträglichen Beichte immerhin bestehen.

Was die Eigenschaften der Beichte angeht, so soll sie eine geheime oder private, keine öffentliche sein; wie denn die öffentliche Buße, die durch die Vertreibung unserer Stammeltern aus dem Paradiese vorgebildet wurde, in der alten Kirche nur einmal gewährt wurde [3]. Eine andere Eigenschaft ist die Vollständigkeit (integritas), deren Nothwendigkeit, wenigstens die der formellen, sich von selbst aus der allgemeinen Pflicht der Beichte ergibt. Demgemäß muß die Beichte alle Sünden umfassen, welche nach der letzten gültigen Beicht begangen sind, und nicht bloß ihre Zahl und ihre Arten, sondern auch einige Umstände der Sünden. Zu letzteren rechnet Alexander von Hales nicht bloß diejenigen, welche das genus peccati bestimmen oder ändern, sondern auch einige erschwerende Umstände (circumstantiae aggravantes) [4], obwohl die von ihm angeführten, wenigstens einige, die Art der Sünde ändern. Der hl. Bonaventura schränkt aber diese Pflicht auf die circumstantiae genus sive speciem mutantes ein [5]. Die vergessenen Todsünden müssen bei der nächstfolgenden Beichte nachgeholt werden. Auf die läßlichen Sünden erstreckt sich die Pflicht der Beichte nicht; und wenn auch einige, wie Alexander von Hales und der heilige Bonaventura, meinten, daß dieselben von demjenigen gebeichtet werden müßten, der keine Todsünden auf dem Gewissen habe und dennoch dem Kirchengebote der jährlichen Beichte vom vierten lateranischen Concil nachkommen müsse: so hat doch Duns Skotus die richtige Entscheidung gegeben, daß für einen solchen das genannte Kirchengebot nicht verpflichte [6].

Die Beichte muß zugleich eine Offenbarung der Reue und daher von dieser irgendwie getragen sein, obwohl die vollkommene Reue nicht einmal für die Absolution, noch weniger für das Sündenbekenntniß nothwendig ist.

4. Die Genugthuung, der dritte Bestandtheil des Bußsacraments, ist die Offenbarung der Reue in solchen Werken, die zur Sühne für die Gott

---

[1] Reportt. 4. dist. 16. qu. 1.

[2] Ib. dist. 14. qu. 4.

[3] *Alex. Al.* Summa 4. qu. 64. m. 2. *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 17. p. 3. a. 1. qu. 3.

[4] Summa 4. qu. 77. m. 3. a. 2.

[5] In Sentt. 4. dist. 17. p. 3. a. 2. qu. 3: Confessio vero aggravantium quantum ad congruitatem.

[6] Reportt. 4. dist. 17. qu. 1. schol. 4.

zugefügte Beleidigung und zur Abkürzung der von der Gerechtigkeit Gottes verhängten Strafen dienen sollen. Eine äquivalente Genugthuung für die unendliche Schuld der Sünde zu leisten, geht über die endlichen Kräfte des Menschen schlechtweg hinaus; nur der Gottmensch vermochte dieß und hat sie als eine stellvertretende für alle Menschen geleistet [1]. Daher kann die Sünde dem Menschen auch vergeben werden ohne alle Genugthuung seinerseits und wird ihm in der Taufe wirklich so vergeben. Da aber andererseits der geheiligte Christ wenigstens in etwa für seine Sünden Genugthuung leisten kann, wenn er ein Kind Gottes und ein Glied am Leibe Christi geworden, so verlangt Gott für die Sünden, welche nach der Taufe begangen sind, auch irgend eine Genugthuung vom Pönitenten, damit seine Gerechtigkeit von diesem anerkannt, und der Rückfall in die Sünde verhindert wie die Besserung des Pönitenten um so wirksamer erzielt werde. Die sühnende wie verdienende Bedeutung kommt so den guten Werken des Christen vornehmlich aus den Verdiensten Christi zu und wird erst möglich durch das Kindes- und Freundschaftsverhältniß des geheiligten Christen zu Gott. Daher verlangen die Scholastiker, daß die Genugthuungswerke im Zustande der heiligmachenden Gnade und unter der Mitbetheiligung der Charitas vollzogen würden [2].

Trotzdem haben die guten Werke, seien es nun natürliche oder übernatürliche, auch ohne die Charitas noch einen gewissen meritorischen oder satisfactorischen Werth, indem sie die zeitlichen Sündenstrafen abkürzen können [3]. Jedenfalls ist aber richtiger, daß die Ausführung der auferlegten Bußwerke, durch welche für den Nachlaß der ewigen Strafen einige zeitliche übernommen werden sollen, der Absolution erst folgt, wenn auch der feste Wille sie zu verrichten, zur Disposition auf die Sündenvergebung gehört [4] und der Absolution vorangehen muß.

Den Charakter von Genugthuungswerken tragen ganz besonders das Gebet, Fasten und Almosen an sich, weil ihre Uebung einen Kampf gegen die sinnliche Natur und insofern etwas Lästiges und den natürlichen Wünschen Entgegengesetztes verlangt [5]. — Die Genugthuung hat zuletzt von der Reue und der Beichte das Unterscheidende, daß sie unter Umständen, namentlich bei der Unvermögenheit des Pönitenten, zu Gunsten desselben auch von einem Anderen verrichtet werden kann. Sind die Menschen schon von Natur aus Glieder eines Geschlechtes, so sind die geheiligten Christen noch viel inniger als Glieder am Leibe Christi mit einander verbunden, so daß das Gute und

---

[1] *Thom.* Suppl. qu. 13. a. 1.

[2] Cf. *Alex. Al.* Summa 4. qu. 85. m. 1. *Thom.* Suppl. qu. 14. a. 2: Et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

[3] *Thom.* Suppl. qu. 14. a. 3: Verumtamen diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut patet de Achab, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem.

[4] *Duns Scot.* Reportt. 4. dist. 16. qu. 1: Satisfactio quae est executio operis laboriosi cum sua poena sequitur absolutionem et sacramentum poenitentiae, quia sacerdos per absolutionem sacramentalem absolvit quidem poenitentem et ligat: absolvit a culpa et poena aeterna, quae debetur culpae, et ligat eum ad solutionem operis laboriosi commutando poenam aeternam in temporalem.

[5] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 15. p. 1. a. 1. q. 6.

das Böse des einen Gliedes allen übrigen zu Gute kommt, bezüglich zum Unheil gereicht[1].

5. Die Absolution, der vierte und hauptsächlichste Bestandtheil des Bußsacraments, hatte dem Obigen zufolge beim Lombarden eine verkehrte Deutung und den Sinn einer bloßen Declaration erhalten. Jedoch schon Alexander von Hales stellte die Schultheologie in diesem Punkte richtig. Sie wurde die Form des Sacraments, weil sie die Sündenvergebung nicht etwa bloß andeutet, sondern bewirkt, und die Absolutionsgewalt die potestas clavium genannt, die Christus der Herr nach Matth. 16, 18 und noch deutlicher nach Joh. 20, 23 den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen und zu einem Bestandtheil der priesterlichen Vollmacht im Neuen Bunde erhoben hat[2]. Zugleich werden die für die Verwaltung der heiligen Sacramente im allgemeinen angeführten Grundsätze auf die Absolutionsgewalt angewandt. Wenn sie auch in einem gewissen Sinne die Sündenvergebung bewirkt, so ertheilt der Priester sie doch nicht aus eigener Machtvollkommenheit (ex potestate auctoritatis), weil sie so nur Gott zusteht; auch nicht kraft einer an der göttlichen Allmacht theilnehmenden Macht (ex potestate excellentiae), wie sie dem Gottmenschen verliehen war, sondern als Diener und als Organ Gottes (ex potestate ministerii)[3]. Der Substanz nach ist diese Vollmacht jedem Priester durch die Weihe verliehen worden; aber der gültige Gebrauch derselben ist außerdem noch durch die rechtmäßige Jurisdictionsgewalt bedingt; denn der Herr hat sie nach Joh. 20, 23 mit dem Richteramt verbunden, welches gültig nur den angewiesenen Untergebenen gegenüber ausgeübt werden kann[4].

Der hl. Bonaventura stimmt in allen diesen Punkten mit seinem Lehrer überein und zieht aus der Nothwendigkeit der Jurisdictionsgewalt den Schluß, daß, mit Ausnahme von Todesgefahr und einigen anderen Fällen, nur der rechtmäßige Vorgesetzte oder dessen Stellvertreter die priesterliche Lossprechung gültig ertheilen kann[5]. Beide sind nur darin ungenau, daß sie die priesterliche Lossprechung nicht auf die Schuld und die ewigen Strafen, sondern nur auf die zeitlichen Strafen ausdehnen, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, daß die Pönitenten in dem Momente der Absolution contrit sind und von Gott unmittelbar die Vergebung der Schuld und der ewigen Strafe schon empfangen haben[6]. Nur als eine impetratorische soll die priesterliche Absolutionsgewalt auch auf die Nachlassung der Schuld sich erstrecken.

Diese Ungenauigkeit schwindet aus der Schule in Folge der Lehre des

---

[1] *Alex. Al.* Summa 4. qu. 85. m. 4.

[2] Summa 4. qu. 76. m. 3. a. 2. — qu. 79. m. 6. a. 3.

[3] Ib. qu. 78. m. 1. a. 1.

[4] Ib. qu. 80. m. 3. a. 2: Et sciendum quod sacerdos cum non est praelatus alicujus, non utitur hac potestate, quia non habet in quos, nec etiam conceditur ei usus ab episcopo.

[5] In Sentt. 4. dist. 19. a. 3. qu. 1: Ideo alius non habet potestatem ejus subditum absolvere, nisi sit superior, vel vicem habeat superioris.

[6] *Alex. Al.* Summa 4. qu. 80. m. 2. a. 2. — *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 18. p. 1. a. 2. qu. 1: Nunquam enim sacerdos absolvit quemquam, de quo non praesumeret, quod esset absolutus a Deo. Si ergo quaeratur, utrum potestas clavium se extendat ad delendam culpam: dicendum quod bene potest se extendere per modum deprecantis et impetrantis.

hl. Thomas über die instrumentale Wirksamkeit der heiligen Sacramente überhaupt, wie der Absolution im besonderen. Darnach zeigt der Priester die Sündenvergebung nicht etwa bloß als vollzogene oder als eine in demselben Momente sich vollziehende an, sondern er bewirkt sie instrumentaliter als ein Organ Gottes [1].

Bei der näheren Erklärung über die Art und Weise der Wirksamkeit, welche der Priester durch die Absolution ausübt, machten sich in den nachfolgenden Zeiten die verschiedenen Ansichten der thomistischen und skotistischen Schule über eine physische oder moralische Wirksamkeit geltend. Letztere ist eigentlich keine instrumentale mehr, höchstens nur noch in einem entfernteren Sinne, als nämlich die Absolution des Priesters dazu dient, Gott zur Erfüllung seines Versprechens, das er durch Christum den Herrn gegeben, wie zur Erfüllung eines Vertrages zu bewegen [2]. Dahingegen ertheilt Gott nach der thomistischen Auffassung durch die Absolution des Priesters wie durch ein sinnliches Werkzeug die Sündenvergebung, indem er durch das Werkzeug zuerst die nächste Disposition für den Empfang der Gnade im Pönitenten hervorruft [3] und sodann die heiligmachende Gnade unmittelbar darauf folgen läßt.

Was die Nothwendigkeit der Jurisdiction außer und neben dem Weihecharakter für den Bußpriester angeht, so bestand darüber zwischen der thomistischen und skotistischen Schule keine Differenz; beide behaupteten sie [4]. Nur vereinzelte Stimmen, wie Durandus, sprachen sich dafür aus, daß mit der Weihe auch die Vollmacht zum gültigen Gebrauche der Schlüsselgewalt in foro interno gegeben sei [5]. Nach ihm ist zwar auch eine richterliche Gewalt zur gültigen Absolution erforderlich. Aber er meint, daß jedem Priester diese richterliche Gewalt von Gott über alle diejenigen ertheilt sei, welche sich ihm als Richter freiwillig unterwerfen. Die Kirche habe hier nur kraft der kirchlichen gesetzgebenden Gewalt (ex jure ecclesiastico) Einschränkungen für die erlaubte Ertheilung der Absolution gemacht [6]. Wer von dieser Vorschrift der

---

[1] In Sentt. 4. dist. 17. qu. 1. a. 3: Tertio modo ut significent divinam operationem in remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur.

[2] Cf. *Duns Scot.* Reportt. 4. dist. 14. qu. 4. schol. 2: Ita ex pacto, quod Deus pepigit cum ecclesia, semper confert gratiam, nisi impedimentum obsistat.

[3] Cf. *Capreol.* in Sentt. 4. dist. 17. qu. 2. Er schließt daraus, daß auch das Sacrament der Buße ähnlich wie das der Taufe, unwürdig empfangen, nachträglich die Sündenvergebung bewirke, wenn die nöthige Disposition nachträglich hervorgerufen werde. Sicut est de baptismo videtur esse de sacramento poenitentiae. Sed fictus recipiens sacramentum baptismi non tenetur iterato baptizari; ergo fictus recipiens sacramentum poenitentiae non tenetur confiteri ea, quae prius confessus fuit cum fictione. Hier ist eine übertriebene Geltendmachung des ornatus animae als der nächsten Wirkung des Sacraments nach seiner physischen Wirksamkeit sichtbar.

[4] *Thom.* Suppl. qu. 8. a. 5. — *Duns Scot.* Reportt. 4. dist. 19. schol. 4.

[5] *Durand.* in Sentt. 4. dist. 18. qu. 1, 5: Et quia in sacramentis ecclesiasticis communicatur nobis meritum passionis Christi, ideo ministris ecclesiae ex eo quod sunt dispensatores sacramentorum competit potestas remittendi peccatum, saltem per modum ministerii et per consequens aperire regnum coelorum et talis potestas vocatur clavis ministerii.

[6] Ib. dist. 19. qu. 2, 11: Minor declaratur, quia ecclesia potest rationabiliter praecipere, quod non quilibet suscipiat quodlibet sacramentum a quolibet ministro,

Kirche weiß und dennoch einen beliebigen Beichtvater wählt, soll nur wegen der Sünde des Ungehorsams der Absolution nicht theilhaftig werden. Allein wenn auch die Kirche wie über jedes göttliche Gesetz, so auch über die Jurisdictionsgewalt des Bußpriesters specielle positive Gesetze hinsichtlich ihrer Uebertragung und Ausübung geben kann; wenn namentlich die Vorgesetzten bei der Uebertragung der richterlichen Gewalt in foro interno beliebige Einschränkungen hinsichtlich der Dauer, des Ortes und des Objectes durch Reservation machen können: so beruht doch die Nothwendigkeit der Jurisdiction zur gültigen Absolution nicht auf kirchlicher Anordnung, sondern auf göttlichem Rechte.

Aus der Natur des Richteramtes in foro interno und aus dem Charakter der geheimen Beichte leiteten schließlich alle Scholastiker die absolute Pflicht des Sigills oder des Stillschweigens für den Bußpriester hinsichtlich alles dessen her, was er aus der Beichte als Object derselben erfahren hat, und erklärten sie als eine absolute Pflicht, sowohl der Treue und Gerechtigkeit, als der Gottesverehrung [1].

Das Wesentliche der Form für die Absolution besteht in den Worten: ego te absolvo, und somit das Sacrament der Buße in der priesterlichen Lossprechung des reumüthigen Pönitenten, welche in der von Christo angeordneten Weise und mit der nöthigen Intention von einem mit der Jurisdiction ausgestatteten Priester als ein wirksames Zeichen der Sündenvergebung ausgesprochen wird [2].

6. In demselben Verhältniß, worin die zeitliche Strafe zu der ewigen und zu der Schuld der Sünde, steht der Ablaß (indulgentiae) zum Bußsacramente. Die Sünde schließt nämlich außer der Abwendung des Willens von Gott als dem höchsten Endzwecke auch eine unordentliche Hinwendung des Willens zu den geschaffenen Dingen in sich, welche letztere verschiedene Grade zuläßt und zu der ewigen negativen Strafe für die Abwendung von Gott noch die positive Strafe (poena sensus) und den Reatus der zeitlichen Strafe hinzufügt. Durch diese zeitliche Strafe hält Gott kraft seiner Gerechtigkeit die sittliche Ordnung trotz des Widerspruchs der Sünder aufrecht und bewirkt seine Verherrlichung, wie andererseits auch die Besserung des Sünders, so daß die zeitliche Strafe eine vindicative oder zugleich auch eine medicinale ist. Wie Gott aber in der Nachlassung der ewigen Strafe frei ist und seine Barmherzigkeit walten lassen kann, ja in einzelnen Fällen die ewigen Strafen auch ohne alle Genugthuung nachlassen könnte, wenn seine Verherrlichung und die sittliche Ordnung nicht darunter litten: so ist er auch frei in der totalen oder theilweisen Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen und dazu um so mehr bereit, wenn ihm eine freiwillige Genugthuung, sei es von dem Straffälligen, sei es von einem Stellvertreter, dargebracht wird. Das ist die Idee des Ablasses. Und wenn nun Christus der Herr seinen

---

sed a determinato, ut patet de sacramento ordinis, quia non est licitum quemlibet ordinari a quolibet episcopo, et similiter est de sacramento poenitentiae rationabiliter institutum, quod non quilibet absolvatur a quolibet.

[1] *Alex. Al.* Summa 4. qu. 78. m. 2. a. 1.

[2] *Duns Scot.* Reportt. 4. dist. 14. qu. 4. schol. 1.

Aposteln die Binde- und Lösegewalt übertragen hat, die Schuld und die ewigen Strafen der Sünde zu vergeben, dann ist ihnen einschließlich auch die verliehen worden, die zeitlichen Strafen im Namen Gottes zu verhängen oder nachzulassen. Das Verhängen vollzieht der Bußpriester, indem er für die erlassenen ewigen Strafen zeitliche, nämlich die Genugthuungswerke, auferlegt, insofern dieß zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes, zur Aufrechthaltung der sittlichen Ordnung in der Kirche, welche durch den Abfall des schon in der Taufe wiedergeborenen Christen Schaden gelitten hat, und zur Besserung des Sünders nothwendig ist. Das Nachlassen oder Lösen mit Rücksicht auf die zeitlichen Sündenstrafen vollzieht sich durch den Ablaß. In der Praxis der Kirche hatte derselbe schon lange, ja von Anfang an, seit der Abkürzung der Buße für den Blutschänder in Korinth durch den Apostel Paulus, Anwendung gefunden, und zwar nicht bloß bei der öffentlichen Buße durch Abkürzung der Bußzeit, sondern auch im allgemeinen als Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen in foro divino. Bei der öffentlichen Buße trat der Ablaß am deutlichsten hervor. Da nun die Verhängung und Leitung der öffentlichen Buße von Anfang an Sache des Bischofs, als Inhabers der jurisdictio in foro externo, oder auch seines bevollmächtigten Stellvertreters war, so gehörte von Anfang an auch der Ablaß vor das Forum des Bischofs. Das lehrt ausdrücklich das Concil von Nicäa im elften Kanon und die Synode von Ancyra (314) im fünften und zweiundzwanzigsten Kanon.

Noch mehr gehörte der Ablaß zum Forum des Papstes; im Laufe des Mittelalters reservirte derselbe sich diese Angelegenheit fast ganz und gar, wie überhaupt alle causae majores. Urban II verkündete nämlich auf der Synode zu Clermont (1092) allen Kreuzfahrern einen vollkommenen Ablaß[1]. Calixt II wiederholte dieß auf dem ersten (1123) und Alexander III auf dem dritten Lateranconcil (1179). Das vierte (1215) schränkte die Macht der Bischöfe auf die Ertheilung eines Ablasses von einem Jahr bei einer Kirchweihe und von 40 Tagen bei sonstigen feierlichen Gelegenheiten ein.

Eine vollständige Lehre vom Ablaß gibt zuerst Alexander von Hales. Hiernach besteht er in dem Nachlaß (relaxatio) der zeitlichen Sündenstrafen und gilt nicht etwa bloß in foro ecclesiae als Nachlaß der kanonischen Strafen, sondern zugleich in foro divino. Dieß folgt daraus, weil ja sonst die Gläubigen in die Irre geführt und von der Genugthuung abgehalten würden[2]. Dasselbe wiederholen nach ihm alle Scholastiker, ebenso wie den anderen Satz, daß durch den Ablaß nur die vindicativen, nicht die medicinalen Strafen auf Grund der satisfactorischen Werke der anderen Christgläubigen nachgelassen würden, weil die bloß medicinalen eigentlich keine Strafen mehr sind, sondern Mittel, um höhere Güter zu erlangen[3]. Da nun aber Gott

[1] Can. 2: Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia ei reputetur.

[2] Summa 4. qu. 83. m. 1. a. 1: Si ecclesia relaxat et Deus non: magis esset deceptio quam relaxatio.

[3] Ib. a. 2: Sic ergo potest concedi, quod unus potest pro alio satisfacere ratione unitatis et caritatis membrorum Christi mystici: ratione qua poena satisfactoria est pretium solutionis reatus commissi, non ratione qua est medicamentum morbi.

einmal beschlossen hat, die Schuld und die ewigen Strafen der Sünden im Menschengeschlecht nur gegen die äquivalente und superabundante Genugthuung Christi zu vergeben: so ist es diesem Rathschlusse congruent, daß er auch die zeitlichen Sündenstrafen nur gegen Genugthuungswerke erläßt, welche in Vereinigung mit dem Werke Christi von den Gliedern an seinem Leibe dargebracht und vollführt werden und aus dem Geiste der Charitas hervorgehen. Alle diese Genugthuungswerke fließen zunächst in den Verdienstschatz der Kirche und vereinigen sich gleichsam als Früchte und Zinsen mit dem Grundcapitale, dem Verdienste Christi, dessen Verwaltung der Kirche, nämlich dem Petrus und den übrigen Aposteln wie ihren Nachfolgern, übergeben worden ist[1]. Nur dem Papste und den Bischöfen steht die Verwaltung dieses Schatzes zu[2]. So ist der Ablaß nach dem hl. Bonaventura eine Ergänzung des Bußsacraments, wodurch die noch übrig gebliebenen zeitlichen Sündenstrafen abgekürzt werden[3]. Sehr treffend fügt der seraphische Lehrer hinzu, daß der Ablaß vom Oberhaupte der Kirche nur zu einem entsprechenden Zwecke bewilligt werden könne und dürfe, d. h. nur zur Ehre Gottes und zum allgemeinen Wohle der Christenheit; wie denn auch die Schätze des Staates nur für das allgemeine Beste und für den Glanz und die Ehre des Fürsten, des Vertreters des bonum commune, verwandt werden dürfen. Einem solchen Zwecke müßten auch die guten Werke entsprechen, welche für die Gewinnung des Ablasses vorgeschrieben würden; und zu solchen Werken gehörten die Vertheidigung des heiligen Landes, Erbauung von Kirchen u. a.[4] Die Ablässe gelten also an sich gerade insoweit, als das Versprechen des Verleihers angibt — ja Albertus Magnus wie der hl. Thomas nehmen für dieses Versprechen die Unfehlbarkeit des Papstes an[5] —; aber in concreto ist nach ihnen die Wirkung derselben auch von der Disposition des Pönitenten abhängig[6].

Aus dieser letzteren Bedingung ergibt sich, daß der vollkommene Ablaß in concreto nur für die zeitlichen Strafen derjenigen Sünden gewonnen wird, welche explicite oder implicite in hinreichender Weise bereut werden.

Der Ablaß kann auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewandt werden, weil dieselben zur Gemeinschaft der Heiligen gehören, aber nicht per modum judicii, weil sie nicht mehr der Jurisdictionsgewalt des Papstes unterliegen, sondern nur fürbittweise (per modum suffragii)[7].

Der hl. Thomas begründet es noch mehr, warum nur dem Papste die Bewilligung eines vollkommenen Ablasses zustehe. Wenn auch der Einzelne seine eigenen Genugthuungswerke einem Anderen — unter der gnädigen Acceptation Gottes — zuwenden und die Anrechnung für ihn insoweit bewirken kann: so kommt dadurch noch kein Ablaß zu Stande, weil dem Anderen auf diese Weise noch nicht die Strafen in foro ecclesiae erlassen werden, noch weniger ein vollkommener Ablaß, weil dem Einzelnen nur die Verfügung über seine eigenen geringfügigen Werke, aber nicht über den unendlichen Verdienstschatz der

---

[1] Ib. m. 3.

[2] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 20. p. 2. a. 1. qu. 3: Quia ipsi (Papae) competit totius spiritualis thesauri dispensatio.

[3] Ib. qu. 2. [4] Ib. qu. 4. [5] Siehe oben S. 538. 543.

[6] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 21. p. 1. a. 1. qu. 2.

[7] Ib. dist. 20. p. 2. a. 1. qu. 5.

Kirche zusteht. Alles dieses, sowie auch die Bestimmung angemessener Genugthuungswerke für das bonum commune, trifft aber wohl beim Papste, dem Oberhaupte der ganzen Kirche und Stellvertreter Christi, zu [1].

Die dem Ablasse somit zu Grunde liegende Wahrheit von dem unendlichen und unerschöpflichen Verdienstschatze der Kirche, der durch seine Verwendung, anstatt vermindert zu werden, immer mehr gewinnt, wurde förmlich definirt durch Papst Clemens VI in der Bulle Unigenitus [2].

§ 133.

Das Sacrament der Oelung.

Als ein Sacrament war die Oelung der Kranken (unctio infirmorum) in dem Gebrauche, wie in der Lehre der Kirche immer und überall anerkannt. Für das Mittelalter bezeugt dieß das Concilium Cabillonense (813 n. Chr.) im 48. Kanon [3].

1. Die Einsetzung durch Christus den Herrn wurde, wie oben gezeigt, von den mittelalterlichen Theologen nicht sogleich als Kriterium für die Sacramente aufgestellt, weil man anfangs nicht bloß die neutestamentlichen mit diesem Namen belegte. Außerdem wird in der heiligen Schrift die Einsetzung der Oelung nicht ausdrücklich Christo dem Herrn beigelegt; es wird darüber nur vom Apostel Jakobus 5, 14 berichtet. Daher nahm man im Mittelalter zuerst die Einsetzung der Oelung durch die Apostel an. So Hugo von St. Victor [4], Petrus Lombardus [5] und der hl. Bonaventura, der eine Eingebung des heiligen Geistes an die Apostel und die Promulgation der apostolischen Anordnung durch Jakobus behauptete [6]. Der hl. Thomas berichtigte diesen Punkt und machte für die unmittelbare Einsetzung der Oelung durch Christus den Herrn geltend: daß sie als ein neutestamentliches Sacrament eine solche Gnadenwirksamkeit habe, wie sie nur vom Gottmenschen verliehen werden könne; daß die christlichen Sacramente mit ihrem unveränderlichen Inhalte zum göttlichen evangelischen Gesetze gehörten und daher von Christo selbst angeordnet werden mußten. Nur die Promulgation dieser Anordnung erfolgte durch den Apostel Jakobus [7]. Mit dem hl. Thomas stimmt Duns Skotus überein [8]. Das Concil von Trient hat diese Lehre definirt, so

---

[1] In Sentt. 4. dist. 20. a. 4: Sed in ecclesia tota est indeficientia meritorum, praecipue propter meritum Christi, et ideo solus ille, qui praeficitur ecclesiae, potest indulgentiam elargiri.

[2] Extrav. comm. l. 5. tit. de poen.: Ad cujus quidem thesauri cumulum G. Dei genitricis omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cujus consumtione seu minutione non est aliquatenus formidandum tum propter infinita Christi merita, tum pro eo, quod quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.

[3] Infirmi oleo, quod ab episcopis benedicitur, a presbyteris ungi debent.

[4] De sacr. II. p. 15, 2. [5] Sentt. 4. dist. 23, 1.

[6] In Sentt. l. c. qu. 2. [7] Suppl. qu. 29. a. 3.

[8] Reportt. 4, 23, 1.

daß in der nachtridentinischen Zeit die andere erwähnte Ansicht keine Vertreter mehr gefunden hat.

2. Als materia remota wurde fast von allen Scholastikern benedicirtes, und zwar vom Bischof benedicirtes Oel (oleum per episcopum consecratum) angegeben. So von Petrus Lombardus [1], vom hl. Bonaventura, der die Benediction durch die Nachfolger der Apostel um so mehr congruent findet, als die Oelung von den Aposteln eingesetzt sein sollte [2]. Der hl. Thomas ist derselben Ansicht, die er aber nicht etwa durch historische Zeugnisse, sondern durch Congruenzgründe erhärtet. Die Benediction des Bischofs ist nämlich bei jenen Sacramenten, welche sich auf das corpus mysticum Christi beziehen und das Verhältniß der Gläubigen und Laien zu Christus betreffen, namentlich bei der Firmung und Oelung, als wesentlicher Bestandtheil des äußeren Zeichens zu dem Zwecke congruent, damit der Ausfluß der priesterlichen Vollmachten des Spenders aus dem bischöflichen Amte auch äußerlich und sichtbar hervortrete. Bei der heiligen Eucharistie finde daher eine solche vorangehende Benediction der Materie durch den Bischof nicht statt, weil die Vollmachten über den wahren Leib Christi bei den Bischöfen und Priestern dieselben seien [3]. Ebenso Duns Skotus [4].

Uebrigens galt von der wesentlichen Bedeutung der Benediction des Oels dasselbe, was auch von der des Chrisams bei der Firmung gesagt wird. Sie findet sich bei denjenigen Sacramenten, deren Materie nicht von Christo selbst durch unmittelbaren Gebrauch geheiligt worden ist. Selbst dann, wenn Christus eine solche Benediction nicht vorgeschrieben hat, steht der Kirche, bezüglich dem Oberhaupte derselben, die höchste Jurisdictionsgewalt zu, derartige Bestimmungen über die Materie, den Spender und Empfänger der Sacramente zu geben, welche die Gültigkeit bedingen, wenn sich die Sacramente auf das corpus mysticum Christi beziehen. Sowohl in dem schon genannten Decrete Eugen's IV an die Armenier, als auch von dem Concil zu Trient (s. 14. c. 1) wird das vom Bischof benedicirte Oel die Materie des Sacraments genannt. Dann erklärt sich auch ebenso leicht wie bei der Firmung, warum in der neueren Zeit die Päpste einzelnen Priestern die Vollmacht ertheilen konnten, das Oel für den Gebrauch des fünften Sacramentes zu benediciren. Es ist nämlich diese Bevollmächtigung ebenso ein Ausfluß der höchsten Jurisdictionsgewalt wie die Anordnung in Betreff der Benediction.

Die Form ist bei der Oelung wesentlich eine deprecative, weil eine solche nach Jak. 5, 14 vom Herrn vorgeschrieben ist, und weil in derselben die eigenthümliche Wirkung des Sacraments bezeichnet sein muß [5]. In einigen Kirchen wurde zwar eine indicative Form gebraucht, aber der hl. Thomas und nach ihm Capreolus ist doch der Ansicht, daß auch in einem solchen Falle neben der indicativen eine deprecative hinzugefügt werden müsse [6].

3. In der Feststellung und Beschreibung der Wirkungen des fünften Sacraments hatten die Theologen an den Worten der heiligen Schrift Jak. 5

[1] Sentt. 4, 23, 1. [2] L. c. [3] Suppl. qu. 29. a. 6.
[4] Reportt. 4, 23, 1.
[5] *Bonav.* l. c. — *Thom.* l. c. c. 8. — *Duns Scot.* l. c.
[6] *Capreol.* in Sentt. 4. dist. 23.

einen göttlichen Kanon und Wegweiser. Hugo von St. Victor hebt die Erleichterung des Kranken an Leib und Seele[1], der hl. Bonaventura und mit ihm Skotus die Vergebung der läßlichen Sünden, die Stärkung der leiblichen und geistigen Kräfte zur Wiedererlangung der Gesundheit oder zu einem seligen Tod hervor[2]. Dagegen setzt der hl. Thomas die eigentliche sacramentale Gnade der Oelung in die Heilung von den Ueberbleibseln (reliquiae) der Sünde, d. i. von der nach der Sündenvergebung noch übrig bleibenden Schwäche, obwohl sie accidenteller Weise auch die Vergebung der Tod- und läßlichen Sünden bewirkt, wenn kein Hinderniß auf Seiten des Empfängers entgegensteht[3]. Demgemäß ist die Oelung eine Ergänzung des Bußsacraments.

Das Sacrament der Oelung soll nur in einer gefährlichen und tödlichen Krankheit und kann in derselben Krankheit nur einmal empfangen werden, obwohl es der Seele kein unauslöschliches Kennzeichen eindrückt[4].

§ 134.

Die Priesterweihe.

Die Priesterweihe (ordo) war in der patristischen Zeit nicht nur als ein wahres Sacrament in der Lehre wie im Gebrauche der Kirche allgemein anerkannt, sondern auch schon wiederholt Gegenstand verschiedener Controversen gewesen, die zum Theil mit den Häretikern, zum Theil auch innerhalb der Kirche über die Nothwendigkeit des Weihesacramentes zur Ausübung der Consecrations- und Absolutionsgewalt, sowie über die Bedingungen zur Gültigkeit der Weihe, über den Vorrang des bischöflichen Amtes vor dem Priesterthume geführt waren. Für die Dogmengeschichte der mittleren Zeit sind die Fragen von Wichtigkeit, welche in der vorangehenden noch nicht erledigt waren, und dazu gehören neben anderen besonders zwei: ob die bischöfliche Consecration ebenso wie die Priesterweihe und das Diakonat ein Sacrament sei, und worin das äußere Zeichen des sechsten Sacraments bestehe.

1. Die Weihe zählt nach Hugo von St. Victor zu den Sacramenten; sie wird von ihm an die erste Stelle gesetzt, weil sie die Vollmacht zur Ertheilung der übrigen Sacramente verleiht; sodann als eine in sieben Ordines sich spaltende betrachtet. Welcher Ordo von den sieben ein eigentliches Sacrament sei, wird von ihm nicht in besondere Untersuchung gezogen, obwohl Diakonat, Presbyterat und Episkopat auf göttliche Einsetzung zurückgeführt werden. Aber der Episkopat wird nicht zu den Ordines gezählt; er verleiht einen höheren Grad, eine höhere Würde und größere Vollmachten; aber er ist darum nicht ein besonderes Sacrament[5]. Auf demselben Standpunkte steht die Frage bei Petrus Lombardus. Alle sieben Ordines werden Sacramente genannt, aber nur das Diakonat und Presbyterat auf die Anordnung des Herrn zurückgeführt, und der Episkopat zu den Würden und Aemtern mit besonderen Vorrechten gezählt[6].

---

[1] L. c. c. 3. [2] L. c. a. 1. qu. 1. [3] Suppl. qu. 30. a. 1.
[4] *Thom.* suppl. qu. 31. a. 2. — qu. 33. a. 2. [5] De sacr. II. p. 2, 5.
[6] Sentt. 4. dist. 24, 10 sq.

Der hl. Bonaventura erweist die Congruenz des sechsten Sacraments daraus, weil nicht nur ein besonderer Stand der Regierenden und der Organe Gottes für die Verwaltung der Geheimnisse im Reiche der Gnade, namentlich für die Feier der heiligen Eucharistie, sondern auch ein Sacrament zur Aufnahme in diesen Stand für den Neuen Bund nothwendig sei, auf daß Ordnung im Reiche Gottes herrsche, und die nothwendige Gnade den Trägern der Hierarchie nicht fehle [1]. Auch er nimmt sieben Ordines und für jeden ein unauslöschliches Kennzeichen an, ohne sich weiter über den sacramentalen Charakter des einen Ordo vor dem anderen auszusprechen [2]. Aber den Episkopat sieht er nicht als einen Ordo an, verbindet mit ihm kein unauslöschliches Kennzeichen, erklärt ihn nur für eine höhere Würde mit einer ausgedehnteren geistlichen Macht [3], zu deren gültigen Uebernahme die freie Einwilligung des Empfängers nothwendig ist, wogegen die sieben Ordines gültig auch Unmündigen ertheilt werden können [4].

Der hl. Thomas beweist den Glaubenssatz, daß der Ordo ein Sacrament sei, damit, daß derselbe unter einem äußeren Zeichen in Verbindung mit einer inneren Heiligungsgnade ertheilt werde [5]. Die hauptsächlichste sacramentale Gnade besteht nach ihm bei der Weihe in der geistlichen Vollmacht zur Ertheilung der heiligen Sacramente und in dem dafür befähigenden Charakter (character indelebilis). Da nun dieser Charakter ausdrücklich für jeden der sieben Ordines angenommen wird, so wäre damit inclusive jeder Ordo auch ein Sacrament [6]. Freilich ist der Charakter allein noch keine Heiligungsgnade, aber er disponirt dafür und hat auch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und die Zusicherung der für die Erfüllung der Standespflichten nothwendigen actuellen Gnaden zur Folge, wenn kein Hinderniß auf Seiten des Empfängers vorliegt [7]. Auf diese Weise nehmen alle sieben Ordines an der Würde eines Sacraments Theil — alle sieben, insofern in der Mehrheit derselben die göttliche Weisheit um so glänzender hervorleuchtet und durch die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Dienste von verschiedenen Beamten den Bedürfnissen der Gläubigen um so besser Genüge geschehen kann [8]. Auch beim englischen Lehrer wird der Episkopat wohl zu der Hierarchie als eine der höchsten Stufen, aber nicht zu den Sacramenten gerechnet [9], und ebenso stimmt derselbe mit dem seraphischen Lehrer in dem Satze überein, daß zum gültigen

---

[1] In Sentt. 4. dist. 24. p. 1. a. 2. qu. 2.

[2] Ib. p. 2. a. 1. qu. 1. [3] Ib. a. 2. qu. 3.

[4] Ib. dist. 25. a. 2. qu. 2.

[5] Suppl. qu. 34. a. 3: Respondeo dicendum, quod sacramentum nihil est aliud quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

[6] Ib. qu. 35. a. 2: Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur, cujus etiam signum est quod perpetuo manent et nunquam iterantur. Et haec est tertia opinio, quae communior est.

[7] Ib. a. 1. [8] Ib. qu. 37. a. 1.

[9] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2: Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris: et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

Empfange der bischöflichen Consecration, die wohl höhere geistliche Gewalten und die höchste potestas ordinis ertheilt, die freie Zustimmung des Willens gehöre, wogegen die sieben Ordines gültig auch von Unmündigen empfangen werden können[1]. Die bischöfliche Consecration verleihe nämlich auch eine Macht über die Gläubigen (corpus mysticum Christi), und diese Seelsorge müsse mit freiem Willen übernommen werden. Der Episkopat wird vom englischen Lehrer auch insofern von den Ordines unterschieden, als jeder beliebige Ordo gültig von demjenigen empfangen werde, der auch die vorangehenden niederen Ordines nicht erhalten hat, d. h. per saltum ordinirt worden ist. Zum Bischof kann aber nur derjenige gültig consecrirt werden, der schon Priester ist und die priesterliche Gewalt über das corpus verum Christi schon erhalten hat[2].

Duns Skotus hat jedoch eine andere Auffassung von dem Verhältniß des Episkopats zu den übrigen Ordines eingeleitet, namentlich den zuletzt angeführten Grund des hl. Thomas gegen den Charakter des Episkopats als eines Ordo bekämpft und so einer deutlicheren Ausprägung und allgemeinen Annahme der Lehre vorgearbeitet, daß auch die bischöfliche Consecration ein Sacrament sei. Zwar hat er selbst sich hierfür noch nicht ausgesprochen, vielmehr in Uebereinstimmung mit den vorangehenden Theologen an dem sacramentalen Charakter jedes der sieben Ordines vom Ostiariat an festgehalten, indem er die zwar inclusive, aber unmittelbar geschehene Einsetzung aller sieben Ordines durch Christus den Herrn ausdrücklich annimmt, wenn die Einsetzung des Herrn auch erst durch die Apostel hinsichtlich aller Ordines vom untersten bis zum Diakonate einschließlich vollzogen worden ist. Ausdrücklich wird diese Ausführung und Einführung aller sieben Ordines sogar von der apostolischen Zeit angenommen, was nur aus den mangelhaften historischen Kenntnissen der damaligen Zeit zu erklären ist[3]. Man suchte den allgemeinen Gebrauch der Kirche auf eine göttliche Anordnung zurückzuführen, obwohl die niederen Weihen erst von der Kirche eingeführt waren.

Nach Skotus ist also die Weihe, insoweit sie alle sieben Ordines umfaßt und in dem Priesterthum, welches die Macht über den wahren Leib Christi ertheilt, ihren Gipfelpunkt hat, das sechste in der Reihe der Sacramente; und außerdem trägt jeder der sieben Ordines den Charakter eines Sacraments an sich, aber so, daß der je höhere Ordo auch ohne den vorangehenden und ohne die vorangehenden gültig ertheilt werden kann; wie denn

---

[1] Suppl. qu. 39. a. 2.

[2] Ib. qu. 40. a. 5: Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

[3] Reportt. 4. dist. 24. qu. 1: Ad aliud cum dicitur quod in primitiva ecclesia, et in veteri lege non erant nisi duo ordines, sc. diaconatus et sacerdotium: dico quod hoc est falsum, quia in primitiva ecclesia erant omnes septem ordines instituti a Christo immediate .... In primitiva autem ecclesia pauci erant adhuc conversi ad Deum et ideo propter paucitatem illorum credentium sufficiebat tunc paucitas ministeriorum in ecclesia, ut diaconatus et presbyteratus. Medio autem tempore, quando fides ecclesiae erat multiplicata, ecclesia multiplicavit ministros ... Modo vero quando viget fides, etsi habeantur omnes isti ordines, sed non sunt necessario ita distincti, sicut in medio tempore, quia .... sufficiunt tres Ordines.

der Herr seine Apostel beim letzten Abendmahl zu Priestern gemacht und ihnen im Priesterthum inclusive auch die Vollmachten der niederen Weihen verliehen hat. Aehnlich wie die verschiedenen christlichen Tugenden in der Charitas wie in ihrer Krone eins sind: ähnlich bilden die sieben Ordines zusammen auch wieder ein Sacrament; ähnlich haben die sieben mit der Weihe verbundenen Kennzeichen in dem des Priesterthums ihre Krone [1].

Demnach ist auch der Episkopat nach Skotus ein Ordo und zwar der achte, ein noch höherer als das Priesterthum, freilich nicht insofern, als wenn er eine noch höhere Macht über den wahren Leib des Herrn gäbe, wohl aber insofern, als er die Vollmacht in sich hat, Priester zu weihen, die über den wahren Leib des Herrn Gewalt haben [2].

Verfolgen wir die Stadien in der Entwicklung der Lehre über das Sacrament der Weihe weiter, so ist das nächste Glied Durandus de Portiano. Er nimmt zwar auch sieben Ordines und für jeden Ordo ein unauslöschliches Kennzeichen an, aber er hält nur den höchsten Ordo, das Priesterthum, für ein eigentliches Sacrament, die vorangehenden sechs nur für Sacramentalien [3]. Dagegen verfolgt er andererseits die von Skotus verfochtene Ansicht über den Ordo des Episkopats als des achten, und erkennt diesem ebenso und um so mehr den sacramentalen Charakter zu als dem Priesterthum, weil der Episkopat eine viel innigere Beziehung zur heiligen Eucharistie habe, als die sechs ersten Ordines [4].

Beide, Priesterthum und Episkopat, constituiren nach ihm ein Sacrament und sind auch wieder einzeln für sich ein Sacrament, so daß der Episkopat gültig nur demjenigen ertheilt werden kann, der schon Priester ist. Wenn aber der Episkopat nach Durandus ein Ordo und ein Sacrament ist, so bringt er oder vielmehr die bischöfliche Consecration nicht bloß die Verleihung der geistlichen bischöflichen Gewalt als Wirkung mit sich, sondern auch eine Heiligungsgnade (gratia gratum faciens), weil Gott mit der Berufung zu einem Amte und zu geistlichen Vollmachten auch die nöthigen und dienlichen übernatürlichen Gnaden verleiht.

Dieser Lehre des Durandus mußte nur noch ein Glied hinzugefügt werden, nämlich der Satz von dem eigentlich sacramentalen Charakter des Diakonats, und es lag dann die Lehre über das Sacrament der Weihe so ausgebildet und entwickelt vor, wie die nachtridentinischen Theologen sie fast

---

[1] Ib. schol. 3.

[2] Ib. schol. 2: Si igitur non sunt plures gradus eminentes necessarii in ecclesia ad consecrationem eucharistiae, vel dignam susceptionem ejus, videtur quod non sint nisi tantum septem ordines. Si autem conficere non sit simpliciter excellentissimus actus in ecclesia, sed posse constituere aliquem in illa eminentia, cui competit talis actus, tunc non sunt tantum septem ordines, sed octo, quia episcopatus tunc est specialis gradus et ordo in ecclesia.

[3] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 2: Non restat ergo, quod possit salvari ejus intentio nisi supra dicto modo, sc. quod sacerdotium sit per se et simpliciter ordo et sacramentum, cetera vero sunt sacramentalia.

[4] Ib. qu. 6, 7: Sic nobiliorem et propinquiorem habitudinem habet ad idem sacramentum (Eucharistiae) potestas episcopalis quam potestas minorum ordinum; ergo si minores ordines sunt sacramenta secundum illos, sequitur quod ordinatio episcopalis fortiori ratione erit sacramentum.

einstimmig erläutert haben. Eine Veränderung des Inhalts der Lehre ist damit offenbar nicht gegeben, sondern ein Fortschreiten in dem klaren Verständniß über das Sacrament der Weihe, welches von Anfang an in der Kirche und zwar von der Zeit der Apostel an, als Diakonat, Presbyterat und Episkopat unter Händeauflegung des Bischofs ertheilt worden war.

Indeß bei den Theologen des 15. Jahrhunderts findet sich diese Uebereinstimmung noch nicht. Capreolus (princeps Thomistarum) greift auf die Ansicht des hl. Thomas zurück und bleibt dabei stehen, daß jeder der sieben Ordines ein Sacrament, und der Episkopat kein Ordo mit einem eigentlich sacramentalen Charakter sei[1]. Der von ihm beigefügte Grund war schon von Skotus hinlänglich widerlegt worden, als wäre der Episkopat deßhalb kein Sacrament, weil er keine größere Gewalt über den wahren Leib des Herrn gebe, als das Priesterthum schon ertheilt habe. Auch Dionysius Carthusianus führt nur die Ansichten der vorangehenden Theologen an, ohne irgendwie darüber hinauszukommen[2]. Erst in der nachtridentinischen Zeit, als die Geschichte der alten Kirche durchsichtiger geworden, und die einzelnen Blätter derselben mit viel größerer Sicherheit auseinander gelegt werden konnten: erst da stellte sich die allmähliche Einführung der niederen Ordines durch die Kirche mit voller Evidenz heraus. Je deutlicher außerdem die Einsetzung durch Christus den Herrn als wesentliches Kriterium für das Sacrament geltend gemacht wurde, um die Zahl der neutestamentlichen Sacramente genau zu fixiren: mit desto größerer Sicherheit konnte nun dem Diakonate, Presbyterate und Episkopate der eigentliche sacramentale Charakter zuerkannt werden.

2. In Betreff des zweiten oben genannten Punktes, der Materie und Form des Weihesacramentes, fand im Mittelalter keine fortschreitende Entwicklung zu einem vollkommenen Verständniß statt. Die Voraussetzung, welche die Scholastiker über den sacramentalen Charakter aller sieben Ordines machten, war offenbar von Einfluß auf die Bestimmung der Materie und Form des Sacraments. Man nahm ein unauslöschliches Kennzeichen für jeden der sieben Ordines an und fand darin ein der Seele des Empfängers eingedrücktes Mal, wodurch derselbe für die entsprechenden geistlichen Functionen befähigt und als solcher gekennzeichnet wird. Deßhalb lag es nahe, als Materie (materia remota) die Gefäße oder Sinnbilder anzusehen, durch welche die hierarchischen Functionen bezeichnet wurden, und als Form die mit der Ueberreichung der Gefäße verbundenen Gebete. So der hl. Bonaventura[3] und der hl. Thomas[4]. Letzterer erwähnt an anderen Stellen zwar auch der Hände-

---

[1] In Sentt. 4. dist. 25. qu. 1: Ordo prout est sacramentum, importat potestatem ordinatam ad eucharistiae sacramentum, sed talem potestatem non importat episcopatus superiorem sacerdotio. Ergo non est ordo, qui sit vere et proprie et stricte sacramentum.

[2] In Sentt. 4. dist. 25. qu. 1. 3.

[3] In Sentt. 4. dist. 24. p. 2. a. 1. qu. 4.

[4] Suppl. qu. 34. a. 5: Respondeo dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ab extrinseco omnino advenire . . . . . Sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandum potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam: quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis.

auflegung; namentlich soll diese die Heiligungsgnade vermitteln, während mit der Darreichung der Gefäße die Ertheilung des unauslöschlichen Kennzeichens verbunden ist [1].

Duns Skotus bezeichnet für die Priesterweihe die Händeauflegung des Bischofs, für das Diakonat die Ueberreichung des Evangelienbuches, für das Subdiakonat die Ueberreichung des Kelches und der Patene als Materie [2], und ebenso für die niederen Weihen die Uebergabe der entsprechenden Symbole. Auch das allgemeine Concil von Florenz oder das Decretum pro Armenis Eugen's IV hebt die Ueberreichung der Gefäße als Materie der Weihe hervor, aber so, daß unter Weihe jeder der sieben Ordines verstanden wird. Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem.

Jedoch war es weder dem Papste noch dem Concile unbekannt, daß in der griechischen Kirche nur die Händeauflegung als äußeres Zeichen der Weihe üblich war; daß nur diese in der heiligen Schrift, namentlich vom hl. Paulus, erwähnt und von den Vätern als wesentlich für die Weihe hervorgehoben wird. Der Papst wollte den Armeniern nur das auseinandersetzen, was sie bei der Weihe nicht beobachteten, aber die lateinische Kirche in Gebrauch hatte. Zugleich muß beachtet werden, daß in dem Decrete vorzugsweise die Uebertragung der geistlichen Amtsgewalt gemeint ist; und diese vollzieht sich bei den niederen Weihen und beim Subdiakonat sicher durch die Darreichung der Gefäße und Symbole. Sonst wurde im Mittelalter auch von den lateinischen Theologen die Händeauflegung als äußeres Zeichen der Priester- und Diakonatsweihe erwähnt [3]; ja der hl. Thomas sagt ausdrücklich: daß durch die Ueberreichung der Gefäße das unauslöschliche Kennzeichen, und durch die Händeauflegung die gratia sacramentalis, nämlich die Heiligungsgnade, ertheilt werde [4].

3. Der Ausspender des Sacraments der Weihe war allein der Bischof. In der alten Zeit stand diese Wahrheit ganz unbezweifelbar fest. Selbst der hl. Hieronymus, der sich einigemal ungenau über den Vorrang der Bischöfe vor den Priestern ausgesprochen hatte, als sei er erst durch die Apostel begründet worden, gibt zu, daß die Vollmacht zur Weihe nur dem Bischofe zukomme. Als man nun später vielfach jedem der sieben Ordines einen sacramentalen Charakter zuerkannte, blieb dennoch die ausschließliche Weihevollmacht des Bischofs für das Diakonat und Presbyterat bestehen, obwohl die niederen Ordines gültig auch von einem bevollmächtigten Priester ertheilt werden können. Viel mehr Streit setzte aber im Mittelalter die Frage ab, ob häretische oder schismatische Bischöfe auch gültig weihen könnten, obwohl dieselbe auf dem Concil von Nicäa in Betreff der novatianischen und meletianischen Priester und Bischöfe schon längst entschieden war. Unklarheit

---

[1] S. th. 3. qu. 84. a. 4. [2] Reportt. 4. dist. 24. qu. 1. schol. 3.
[3] L. 1. Decr. tit. 16. c. 13. [4] Suppl. qu. 38. a. 1. ad 1.

brachte nur der Ausdruck ordinatio irrita hervor, nachdem Papst Nicolaus I die Weihe des Photius zum Patriarchen und alle von ihm ertheilten Ordinationen für irritae erklärt hatte. Daraus folgte noch nichts für die Ungültigkeit des Sacramentes der Weihe und der damit verbundenen potestas ordinis. Es war damit nur behauptet, daß die bischöfliche Consecration in dem genannten Falle eine unberechtigte für einen bestimmten bischöflichen Stuhl, somit eine nichtige in Betreff der bischöflichen Jurisdictionsgewalt war, und daß die von einem unrechtmäßigen Bischofe vollzogene Priesterweihe eine unerlaubte sei und die Absetzung von der usurpirten Stelle als Strafe nach sich ziehe[1]. So konnten die vom Papste Formosus (891—896) vollzogenen Weihen auf einer römischen Aftersynode (897) für irritae, und wiederum auf einer anderen römischen Synode (898) für gültig erklärt werden.

Auch in der Theologie machte sich im Mittelalter eine Unklarheit über die Bedingungen zur gültigen Spendung der Weihe geltend, seitdem der Lombarde behauptet hatte, daß die Firmung, die heilige Eucharistie und die Weihe von einem Häretiker nicht administrirt werden könnten[2]. Der hl. Bonaventura hat dagegen die richtige Lehre, daß von einem häretischen wie schismatischen Bischofe alle Sacramente, mit Ausnahme der Buße, ertheilt werden könnten, und beruft sich dafür auf die eingehenden Erörterungen des heiligen Augustin gegen die Donatisten[3]. Nur die Buße nimmt er mit Recht aus, freilich auf einen eigenthümlichen Grund hin: daß die Buße nur innerhalb der Kirche würdig und deßhalb auch nur in ihr gültig empfangen werden könne, weil nur innerhalb der Kirche die zur würdigen und gültigen Buße nothwendige Gnade gewonnen werden könne[4]. Der hl. Thomas hat ungefähr denselben Standpunkt, behauptet die Gültigkeit der Sacramente im allgemeinen auch in der häretischen und schismatischen Gemeinschaft, wenn nur die sonstigen Bedingungen zur Gültigkeit erfüllt sind. Aber die Heiligungsgnade legt er dem in der häretischen Gemeinschaft ertheilten Sacramente nicht bei, weil es beim Empfänger, der gegen den Willen der Kirche das Sacrament empfange, an der nöthigen Disposition für die gratia gratum faciens fehle[5]. Duns Skotus verhehlt sich nicht die Gründe, welche man für die Ungültigkeit der Weihe in einer häretischen Genossenschaft anführen könne, namentlich nicht den, daß die Kirche, welche den Bischöfen die Vollmacht zur Weihe gegeben habe, dieselbe auch wieder nehmen könne. Das wäre ein richtiger Schluß, wenn bei der bischöflichen Consecration nur eine Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) ertheilt würde. Er ist aber, wie er bemerkt, unrichtig, weil der

[1] So das achte allgemeine Concil im can. 12.

[2] Sentt. 4. dist. 25, 1.

[3] In Sentt. l. c. a. 1. qu. 2: Tamen per illustrissimum doctorem Augustinum aperte est nobis haec quaestio patefacta, quod sacramenta ecclesiastica apud haereticos, qui formam ecclesiae servant et intentionem habent faciendi quod facit ecclesia, sunt quantum ad veritatem, quamvis non sint ad utilitatem.

[4] Ib.

[5] Suppl. qu. 38. a. 2: Et ideo alii dicunt quod vera sacramenta conferunt (sc. haeretici), sed cum eis gratiam non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae. Et haec est tertia opinio, quae vera est.

Episkopat auch eine höhere potestas ordinis in sich faßt, und ist um so mehr unrichtig, wenn die bischöfliche Consecration ein Sacrament ist, welches die Kirche nicht in ihrem, sondern im Namen Christi ertheilt. Daher bleibt bestehen, daß häretische Bischöfe kraft der ihnen verbliebenen sacramentalen Weihegewalt (potestas ordinis) gültig weihen können, wenn sie dasselbe auch unerlaubter Weise thun, weil ihnen als Abtrünnigen der Gebrauch ihrer Vollmachten untersagt ist[1]. Diese Argumentation des Skotus war nach allen einzelnen Bestandtheilen durchaus richtig und stellte es nun auch ganz klar, warum die Ertheilung der Buße eine Ausnahme bildet, weil die gültige Absolution zugleich durch die legitime Jurisdictionsgewalt des Priesters bedingt und daher nur in der Kirche, nicht mehr bei einem häretischen, schismatischen oder suspendirten Priester möglich ist, es sei denn in einem Nothfalle, in welchem die Kirche die nöthige Jurisdiction supplirt. Ganz klar wird dieser Glaubenspunkt gerade in dieser Weise von Durandus a Portiano vorgetragen und begründet[2].

4. Wenn die Theologen im Mittelalter über den besonderen sacramentalen Charakter der bischöflichen Consecration auch nicht sogleich mit aller Klarheit sich aussprachen, vielmehr das Sacrament der Weihe in der Priesterweihe fanden: so war man doch in der Kirche über den von Christo selbst angeordneten Vorrang der Bischöfe vor den Priestern, über die ihnen ex jure divino zustehende höhere potestas ordinis et jurisdictionis immer gewiß. Dieser Glaubenssatz war in der bestehenden Verfassung der sichtbaren Kirche auf das deutlichste ausgeprägt und wurde auch in der mittleren Zeit von allen Theologen bezeugt. Der Lombarde nennt den Episkopat weder einen Ordo, noch ein Sacrament, aber ein höheres Amt (officium) und eine höhere Dignität, und findet in den Bischöfen die Nachfolger der Apostel, wie in den Priestern die Nachfolger der 72 Jünger[3]. Der hl. Bonaventura stimmt ihm darin bei: der Episkopat ist zwar kein Ordo, aber gibt eine höhere Würde und erweitert die Vollmachten[4]; namentlich verleiht er die Weihegewalt, die nach 1 Tim. 5, 22 nur den Aposteln und ihren Nachfolgern von Christo übertragen worden ist. Wie würde auch in der Kirche eine Ordnung be=

[1] Reportt. 4. dist. 25. qu. 1, 16: De haereticis dico, quod non est ablata ab eis potestas, sed tantum jurisdictio et executio potestatis, et ita haeretici et irregulares possunt conferre ordines, quantum ad absolutam potestatem ordinum, sed non quantum ad executionem.

[2] In Sentt. 4. dist. 25. qu. 1: Ad 2. dicendum quod non est simile de ordinatione et de absolutione a peccatis et a sententiis: quia posse alium ordinare convenit episcopo ratione consecrationis episcopalis, quae non amittitur, nec amitti potest per quamcunque culpam vel sententiam, propter quod episcopus haereticus et ab ecclesia praecisus potest alium ordinare, sed absolvere a peccatis et a sententiis convenit episcopo ratione curae, vel jurisdictionis quae potest auferri per superiorem, quia universalis cura ecclesiae et jurisdictionis quae potest auferri per superiorem, quia universalis cura ecclesiae et jurisdictio super omnes Christianos commissa fuit soli Petro pro se et successoribus suis et ab eis derivatur in alios, et eis aufertur prout Papa successor Petri ordinat et judicat expediens ecclesiae.

[3] Sentt. 4. dist. 24, 11.

[4] In Sentt. 4. dist. 24. p. 1. a. 2. qu. 3: Episcopatus non est ordo, sed ordinis eminentia vel dignitas.

stehen können, wenn jedem Priester die Weihegewalt zustände, und wenn die Regierungsgewalt nicht von einem Centrum der Kirche ausginge, um sich von hier aus durch die verschiedenen Stufen der Hierarchie zu verbreiten? Wie treffend ganz besonders der hl. Thomas die göttliche Anordnung beleuchtete, nach welcher der Herr für die über die ganze Erde zerstreuten Gläubigen die Bischöfe als Mittelglieder zwischen dem Papste und den Priestern schuf, ist schon oben erwähnt worden [1]. Nach ihm ist der Vorrang der Bischöfe vor den Priestern also juris divini.

Freilich kommt Duns Skotus an einer Stelle, wo er das Vorrecht des Papstes erklären will, einen gewöhnlichen Priester zur Ertheilung der Firmung bevollmächtigen zu können, auf die extravagirenden Ausdrücke des heiligen Hieronymus [2] zurück, wodurch er den Episkopat mehr als eine Einrichtung juris ecclesiastici denn juris divini zu bezeichnen scheint, und verwirft diese Erklärung nicht geradezu [3]. Allein an einer anderen Stelle wird die durch die bischöfliche Consecration erweiterte potestas ordinis, die Weihen und die Firmung zu ertheilen, ausdrücklich für eine unverlierbare erklärt, die somit nicht auf eine Einrichtung der Kirche, sondern auf das jus divinum zurückgeführt werden muß [4].

Bei Durandus a Portiano kommt nochmals die einseitige Auffassung des hl. Hieronymus, der aus Opposition gegen die Anmaßungen der Archidiakonen die priesterliche Vollmacht über Gebühr erhob, zur Sprache; aber es wird die Lehre von dem göttlichen Ursprunge (ex jure divino) des Vorrangs der Bischöfe vor den Priestern, für die mit der Lehre der Kirche übereinstimmende erklärt [5]. Mit Recht fügt er hinzu, daß der hl. Hieronymus die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe, welche durch eine Uebertragung von Seiten des Oberhauptes der Kirche bedingt sei, ganz übersehe und etwas Häretisches vorbringe, was die alte Kirche schon längst in der Irrlehre des Aërius verworfen habe [6].

§ 135.

Das Sacrament der Ehe.

Die Ehe galt von Anfang an in der Kirche als ein Sacrament und war von den Vätern gegen die Gnostiker und Manichäer als ein nothwendiger

---

[1] Siehe S. 522. N. 1. [2] Siehe D.-G. II, § 106.

[3] Reportt. 4. dist. 7. qu. 1: Quia ex prima institutione non erat alius gradus in ecclesia, tamen propter necessitatem multiplicati sunt sacerdotes et relicta est eis potestas episcopalis, quantum ad aliqua; quantum vero ad aliqua reservata sunt solum sacerdotibus majoribus, qui sunt dicti episcopi etc.

[4] Ib. dist. 24. qu. 1. schol. 2: Ergo illa praeeminentia gradus episcopalis est ordinis.

[5] In Sentt. 4. dist. 24. qu. 5, 9: Ergo similiter videtur, quod ex divina ordinatione sit, ut caput episcopi quia est summus sacerdos consecretur unctione chrismatis ad specialem actum quia ei soli competit, sicut est ministros ordinare et hujusmodi, quae solis episcopis conveniunt. Et haec opinio est communior et securior, quia magis est concors doctrinae ecclesiae, quae est maximae auctoritatis in his, quae pertinent ad articulos fidei et ad ecclesiastica sacramenta.

[6] Ib. n. 10.

Pfeiler schon für die natürliche sittliche Ordnung vertheidigt, und die Lehre über dieselbe namentlich vom hl. Augustin mit einem besonderen Tiefsinn entwickelt worden [1]. Für die mittelalterliche Scholastik blieb somit zu einer tieferen Begründung der auf die Ehe bezüglichen Dogmen nicht viel übrig, wenn auch in rechtlicher Hinsicht die Kirche hier ein weites und ergiebiges Gebiet zur Bearbeitung und gesetzlichen Regelung hatte. In ersterer, nämlich dogmatischer, Hinsicht war freilich die förmliche Einreihung der Ehe in die geschlossene Siebenzahl der Sacramente und damit auch eine wiederholte Behandlung aller auf das Sacrament bezüglichen Fragen nach dem äußeren Zeichen, nach den Wirkungen, nach der Einsetzung desselben u. ä. von der Scholastik noch auszuführen.

1. Die Ehe theilt mit der Buße die Eigenthümlichkeit, daß das äußere Zeichen derselben schon in der vorchristlichen Zeit vorhanden war und einen Bestandtheil, ja einen nothwendigen Pfeiler der sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung in der Menschenwelt bildete. Sie war von Gott selbst schon im Paradiese vor der Sünde eingesetzt worden, und zwar als ein nothwendiges Mittel zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes; war daher auch Pflicht für die Menschen im allgemeinen (in officium eingesetzt, wie sich Hugo von St. Victor [2] und nach ihm alle Scholastiker ausdrücken). Der hl. Thomas begründet die lebenslängliche oder unauflösliche Verbindung von Mann und Frau zum Behufe der Kindererzeugung und Kindererziehung im speciellen dadurch, daß dieß gerade bei den menschlichen Eltern im Unterschiede von den thierischen Geschöpfen nothwendig sei, weil der menschliche Sprößling wegen seiner größeren und länger währenden Hülfsbedürftigkeit und Schwäche der vereinigten Hülfe und Erziehung von Seiten seines Vaters und seiner Mutter länger bedürfe als irgend ein anderes Geschöpf [3]. Duns Skotus fügt dem bei, daß nur bei der unauflöslichen Lebensgemeinschaft zwischen Vater und Mutter die sittlichen Tugenden des Gehorsams, der Ehrerbietigkeit und der Pietät in den Kindern gepflegt, und nur durch das von der unauflöslichen Ehe gehaltene Familienleben der Friede und das Wohl der menschlichen Gesellschaft gesichert und befördert werde [4]. Daher ist die Ehe im allgemeinen nothwendig für die Fortpflanzung und für die Erziehung des Nachwuchses und deßhalb auch Pflicht im allgemeinen, aber darum noch nicht für den Einzelnen. Etwas Analoges findet auf vielen anderen Gebieten statt: die Landarbeit ist auch nothwendig zum Unterhalt des Menschengeschlechtes, aber darum noch nicht Pflicht für jeden Einzelnen [5].

Nach dem Sündenfalle hat die Ehe noch einen anderen Zweck erhalten und dient nunmehr auch zur Eindämmung und sittlichen Regelung der unordentlichen Fleischeslust innerhalb des Thorus der beiden Verehelichten. Dieselbe ist im gefallenen Zustande eine unbändige geworden und bedarf nicht nur der Schranken, sondern auch mancher sittlichen Gesetze hinsichtlich der Befriedigung und zwar so, daß zugleich auch die Fortpflanzung und die Nachkommenschaft geschützt werde. Auf diese Weise hat die Ehe im gefallenen Zustand den Charakter einer Indulgenz angenommen und ist ein Mittel (re-

---

[1] Siehe D.-G. II, § 108. [2] De sacr. II. p. 11. [3] Suppl. qu. 41. a. 1.
[4] Reportt. 4, 28, 1. [5] Ib. a. 2.

medium) gegen die Ausbrüche der stärksten Leidenschaft. Das hebt Hugo von S. Victor a. a. O. nach dem hl. Augustin hervor und ebenso der Lombarde[1], der hl. Bonaventura[2] und der hl. Thomas[3].

Daß aber deßhalb die Ehe schon auf dem vorchristlichen Standpunkte ein Sacrament gewesen sei, folgt aus dem Gesagten noch nicht. Gott hat sie freilich im Paradiese durch eine besondere Inspiration Adam's eingesetzt[4], und sie war von Anfang an sowohl ein Zeichen der Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur, als Christi mit seiner Kirche; allein ein christliches oder eigentliches Sacrament, d. h. eines von den sieben, war die Ehe auf dem Standpunkte der Natur und des mosaischen Gesetzes noch nicht; vielmehr gehört sie nicht bloß dem Glauben, sondern zunächst der natürlichen sittlichen Ordnung an (naturalis dictaminis est)[5].

Ein Sacrament im eigentlichen Sinne ist die Ehe durch Christum den Herrn geworden, indem er sie nicht nur zu einem heiligen Zeichen seiner Vereinigung mit der Kirche gemacht und so das Gesetz der Unauflöslichkeit aus einem neuen Grunde und von neuem mit ihr verbunden, sondern auch die Eheschließung zu einem w i r k s a m e n Zeichen einer Heiligungsgnade erhoben hat. So der hl. Thomas[6]. Daher definirt der Lombarde[7]: Matrimonium est viri mulierisque conjunctio maritalis, inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens. Diese Definition wird vom englischen Lehrer gerechtfertigt, weil dadurch gerade das Wesen (essentia), wenn auch nicht so sehr die Ursache, oder die Wirkung der Ehe bezeichnet würde. Denn ihrem Wesen nach ist die Ehe eine Verbindung zwischen Mann und Frau (conjunctio viri mulierisque), unter solchen Personen, die nach göttlichem und menschlichem Rechte eine derartige Verbindung eingehen können (inter legitimas personas) zum Behufe der Kindererzeugung (maritalis), und zwar eine unauflösliche und ein gemeinschaftliches Leben mit sich führende (individuam vitae consuetudinem retinens)[8].

Durch die vollkommenste christliche Ehe zwischen der allerseligsten Jungfrau und dem hl. Joseph, die auch der hl. Augustin in seine Erörterungen gezogen hatte, wurden die Scholastiker zu einer genauen Bestimmung darüber veranlaßt, ob und wie die copula carnalis zur Ehe gehöre, und ob sie auch bei der Eheschließung intendirt werden müsse. Die Beantwortung der zweiten Frage ist zum Theile mit der Beantwortung der ersten schon gegeben. Nun gehört die copula carnalis nicht zur Integrität der Ehe ihrem Sein nach; denn diese war als eine gültige schon im Paradiese ohne copula carnalis, und ist auch jetzt eine gültige als matrimonium ratum, nondum consummatum. Aber sie ist ein nothwendiges Mittel, um das erste Gut der Ehe, d. h. die Kindererzeugung, zu erzielen und in der Regel auch, um das zweite Gut,

[1] Sentt. 4. dist. 26, 2. [2] In Sentt. l. c. a. 1. qu. 1.

[3] Suppl. qu. 42. a. 2.

[4] *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 26. a. 1. qu. 2: Unde Adam sic illustratus dixit: Hoc nunc os etc.

[5] Ib.

[6] Suppl. qu. 42. a. 2: Sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et ecclesiae, institutionem habet in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Cf. a. 3.

[7] Sentt. 4, 27, 2. [8] Suppl. qu. 44. a. 3.

d. h. den Schutz gegen die Ausartungen der Fleischeslust, zu begründen; und insofern gehört sie zur Integrität der Ehe[1].

Das Recht das debitum conjugale zu fordern ist dagegen wesentlich mit der Ehe verbunden; die Ehegatten übertragen sich dasselbe eben durch die Ehe gegenseitig. Die Geltendmachung und Ausführung dieses Rechtes gehört jedoch nicht zum Wesen oder zum Bestande (esse) der Ehe. Demnach fragt sich, ob die Ehe zwischen der allerseligsten Jungfrau und dem hl. Joseph auch eine wahre Ehe und mit der Uebertragung des Eherechts verbunden gewesen ist. Der Lombarde meint, daß durch die genannte jungfräuliche Ehe das bezeichnete Recht wohl übertragen worden sei, aber nur bedingter Weise, d. h. unter der Bedingung, daß Gott den Gebrauch dieses Rechts durch eine besondere Offenbarung seines Willens geböte[2]; oder auch daraus, daß diese Ehe immerhin ein Abbild der geheimnißvollen Vereinigung Christi mit seiner Kirche, aber nicht ein Abbild der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur gewesen sei[3]. — Der hl. Bonaventura schließt richtiger eine solche bedingte Uebertragung aus: zwar erachtet er die Uebertragung des genannten Rechts als wesentlich für die Ehe, fügt aber für diesen Fall hinzu, daß die allerseligste Jungfrau, welche die Jungfräulichkeit Gott gelobt hatte, dieses Recht dem hl. Joseph nur deßhalb übertragen habe, weil sie darüber belehrt oder durch das Gelöbniß des hl. Joseph darüber vergewissert worden war, daß er sein Recht niemals gebrauchen, sondern sie in ihrer gelobten Jungfräulichkeit beschützen werde[4]. Ihre Ehe hob somit ihr Gelübde nicht auf, diente vielmehr zur Sicherung desselben, schloß also auch nicht die vom Lombarden zugegebene bedingte Einwilligung in eine mögliche Geltendmachung des Eherechts in sich. Mit dieser Lösung war die obwaltende scheinbare Schwierigkeit endgültig beseitigt.

2. Das äußere Zeichen des Sacraments der Ehe ist nach der ganz einstimmigen Lehre der Scholastiker der äußerlich durch Worte oder andere Zeichen kundgegebene Consens des inneren freien Willens der Contrahenten zum Ehevertrage und zur Eheschließung; wogegen die Einsegnung des Ehebundes durch den Priester nur ein Sacramentale ist[5]. Wo die innere Einwilligung der Contrahenten zum Ehevertrage fehlt, ist dieser nicht gültig, muß jedoch, wenn

[1] *Thom.* Suppl. qu. 42. a. 4: Respondeo dicendum quod duplex est integritas: una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii.

[2] Sentt. 4, 30, 2. [3] Sentt. 4, 26, 7.

[4] In Sentt. 4. dist. 28. a. 1. qu. 6: Sed notandum est, quod aliter datur potestas corporis in contractione matrimonii, aliter in consummatione. In contractione ita datur uni, ut non possit illo vivente dari alii: ita etiam datur illi, ut jus habeat petendi, et necesse sit reddere petenti, nisi moriatur mundo per votum castitatis solemne et ingressum religionis. Quoniam igitur b. Virgo divina inspiratione noverat vel fortassis ipsius Joseph relatione, quod nunquam vellet uti ejus corporis potestate, sed ejus custodire virginitatem: ideo et debuit ei committi sive dari.

[5] *Petr. Lomb.* Sentt. 4, 27, 4. — *Bonav.* in Sentt. 4. dist. 27. a. 2. qu. 2. — *Thom.* Suppl. qu. 42. a. 1. — qu. 45. a. 1. 2.

derselbe äußerlich unter den üblichen Formen abgeschlossen ist, in foro externo so lange als gültig angesehen werden, bis der Mangel der freien Einwilligung constatirt ist. Ein stillschweigender Consens reicht ebensowenig hin als ein bloß innerer[1], oder als ein auf eine zukünftige Eheschließung sich beziehender. Er muß auf die gegenwärtige Schließung des Ehevertrags gehen; sonst würde keine Ehe, sondern nur eine Verlobung zu Stande kommen[2]. Mit dieser Glaubenslehre war auch der Satz gegeben, daß die clandestinen Ehen, obwohl unerlaubt, doch gültige waren und den sacramentalen Charakter hatten[3]. Denn die Contrahenten der Ehe sind zugleich die Minister des Sacraments, dieselben Personen, welche es auch empfangen[4].

3. Als Sacrament ist die Ehe von Christo eingesetzt worden, indem er die ursprüngliche Anordnung derselben durch Gott im Paradiese erneuerte (Matth. 19, 6 ff.) und mit der Eheschließung die Ertheilung einer Heiligungsgnade verband. Die sacramentale Gnade ist bei allen Sacramenten ein Heilmittel gegen die Schwächen und Gebrechen des gefallenen Zustandes, und deßhalb will der seraphische Lehrer die sacramentale Gnade der Ehe in einer Medicin finden, welche den Verehelichten zur Wahrung und Beförderung der drei Güter der Ehe (bonum prolis, fidei et sacramenti) diene, sie dazu stärke und kräftige. Sie soll ihnen Kraft geben, bei der copula carnalis das Gut der Nachkommenschaft vorwaltend zu bezwecken, die Treue gegen den anderen Ehetheil zu befestigen und den Sinn für die unauflösliche Vereinigung mit dem Gatten (bonum sacramenti) zu erhöhen[5]. — Jedenfalls ist aber eine sacramentale Gnade als Wirkung mit der Eheschließung verbunden[6], durch welche den Verehelichten die Erfüllung ihrer Pflichten erleichtert werden soll[7]. Einen geistigen Charakter, d. h. ein geistiges unauslöschliches Kennzeichen, drückt die Ehe nicht ein, weil sie nur ein Recht zu leiblichen Acten, keine Macht zu geistlichen Functionen verleiht[8]. Nur Durandus läugnete die Heiligungsgnade, das opus operatum und den eigentlich sacramentalen Charakter der Ehe. Sie soll nach ihm etwas Heiliges, die Vereinigung Christi mit der Kirche, nur bezeichnen, nicht bewirken[9].

4. Die eben genannten drei Güter waren vom hl. Augustin zur Rechtfertigung der Ehe gegen die Angriffe der Manichäer mit einer außerordentlichen Klarheit entwickelt worden. Ihm folgen alle Scholastiker, namentlich auch der hl. Thomas. Die copula carnalis, welche dem Obigen zufolge in einem gewissen Sinne als Mittel zur Kindererzeugung mit zur Integrität der Ehe gehört, ist materiell genommen einer copula carnalis fornicatoria gleich und außerdem von einer unbändigen Lust begleitet, die den Menschen entehrt, den gleichzeitigen actuellen Gebrauch seines klaren Geistesblickes trübt

---

[1] *Bonav.* l. c. dist. 28. a. 1. qu. 4. [2] *Thom.* Suppl. qu. 45. a. 3.

[3] *Bonav.* in Sentt. 4, 28, 1. qu. 5. — *Thom.* Suppl. qu. 45. a. 5.

[4] *Duns Scot.* Reportt. 4, 28, 2: Ministri autem hujus sacramenti ipsimet conjuges contrahentes, quia ipsi sibimet ministrant hic per verba illa mutuo sibi dicta, quae sunt una forma integra et totalis hujus sacramenti, licet sit duplex partialis sicut in aliis sacramentis.

[5] *Bonav.* in Sentt. 4, 26. a. 2. qu. 2. [6] *Duns Scot.* Reportt. 4, 28, 2.

[7] *Thom.* Suppl. qu. 42. a. 3. [8] Ib. qu. 49. a. 3. ad 5.

[9] In Sentt. 4, 26, 3, 8.

und unterdrückt, so daß sie nur unter bestimmten Umständen und zwar nur in der Ehe erlaubt und gut werden kann, weil nur in der Ehe etwas Gutes und Wichtiges durch sie erreicht wird[1]. Und dieses Gut der Ehe ist ein dreifaches: bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti. Die beiden ersten Güter gehören der Ehe schon auf dem natürlichen Standpunkte an. Beide, oder doch wenigstens das eine oder das andere dieser Güter müssen schon bei der Eheschließung von den Contrahenten wenigstens intendirt werden, wenn dieselbe gültig sein soll. Wenn sie nachträglich in der Ehe nicht gewahrt oder erreicht werden, so wird die Ehe dadurch nicht ungültig. Ebenso muß das eine oder das andere Gut wenigstens virtuell bei der copula in der Ehe intendirt sein, wenn dieselbe erlaubt oder durch den hinzutretenden Act der Charitas ein verdienstlicher Act werden soll. Im entgegengesetzten Falle, d. h. beim Mangel der erwähnten Absicht, kommt wenigstens eine läßliche Sünde zu Stande. Das zweite der genannten Güter, bonum fidei, hängt mit der Bedeutung zusammen, welche die Ehe im gefallenen Zustande als eine Indulgenz erhalten hat, um die fornicatio und das wilde Durcheinanderleben der verschiedenen Geschlechter zu verhüten. Es umfaßt somit sowohl das Versprechen, jede dritte Person vom ehelichen Zusammenleben auszuschließen, als auch das andere, das debitum conjugale sich gegenseitig zu geben. Daraus schließt sowohl der hl. Bonaventura[2] als der hl. Thomas[3]: die Forderung des debitum conjugale in der Absicht, um die Sünde des adulterium zu meiden, bleibe noch sündhaft, wogegen die Leistung des debitum conjugale in der Absicht, um den anderen Ehetheil vor dem adulterium zu bewahren, erlaubt sei. Richtiger ist der Schluß, daß auch die Forderung des debitum conjugale in dem genannten Falle von der Tugend der ehelichen Treue dictirt und daher erlaubt sei; wie dieß die Moraltheologie im Anschluß an den hl. Alphonsus jetzt allgemein lehrt.

Für die christliche Ehe ist noch ein drittes Gut, bonum sacramenti, hinzugekommen, indem die christliche Ehe zum Nachbilde der Vereinigung Christi mit seiner Kirche erhoben und mit der Unauflöslichkeit und sacramentalen Gnade verbunden worden ist. Bei der christlichen Eheschließung muß daher auch dieses Gut, und nicht etwa eine bloß zeitweilige und auflösliche Gemeinschaft bezweckt worden, weil die intentio faciendi quod facit ecclesia zur gültigen Spendung eines Sacraments gehört. Dieses Gut bleibt der christlichen Ehe selbst in dem Falle, wenn das erste und zweite Gut nicht erreicht oder thatsächlich von den Eheleuten verletzt werden sollte, und ist insofern das wesentlichste Gut (bonum essentialissimum) der Ehe. Faßt man jedoch die bei der Eheschließung nothwendige Intention ins Auge, so muß mit Rücksicht auf die Bedeutung der Ehe im Urzustande, im gefallenen Zustande und im Christenthum, an erster Stelle das bonum prolis, an zweiter das bonum fidei, an dritter das bonum sacramenti beabsichtigt werden[4]. Die Gnade hat, wie überhaupt, so auch hier die Natur zur Grundlage.

---

[1] Suppl. qu. 49. a. 1. [2] In Sentt. 4, 31. a. 2. qu. 2.

[3] Suppl. qu. 49. a. 4. 5. 6.

[4] *Thom.* Suppl. qu. 49. a. 3: Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat,

5. Die Unauflöslichkeit ist schon (s. oben S. 686) nach dem Naturgesetze (ex lege naturali) mit der Ehe verbunden, weil nur durch die unauflösliche eheliche Verbindung in hinreichender Weise für die Erziehung der Kinder (bonum prolis), ja auch nur so in vollkommener Weise für das Gut der ehelichen Treue (bonum fidei) gesorgt wird; aber sie ist noch unbedingter mit dem Sacramente der Ehe verbunden, weil dieß ein Nachbild der unzertrennlichen Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist[1]. Sie ergibt sich also aus dem matrimonium ratum nondum consummatum. Nur eine Ausnahme von dieser Regel trat im Mittelalter immer deutlicher im Bewußtsein der Kirche hervor, obwohl sie schon im göttlichen Rechte begründet ist, aber der gesetzlichen näheren Bestimmung und hirtenamtlichen Leitung der Kirche unterlag. Es fragte sich nämlich, ob ein matrimonium ratum nondum consummatum von einem Ehetheile dadurch auch dem Bande nach gelöst werden könne, wenn er die feierlichen Gelübde ablege und für immer in einen von der Kirche gebilligten Orden trete. Petrus Lombardus meint, daß auf diese Weise wohl das Eheverlöbniß, aber nicht die Ehe dem Bande nach aufgelöst werde[2]. Der hl. Bonaventura begründet jedoch auch die Auflösbarkeit des Ehebandes in dem genannten Fall, weil durch das Sacrament der Ehe (matrimonium ratum) vorläufig erst die geistige Vereinigung der Eheleute zum Ehebunde und zum ehelichen Leben zu Stande komme, einschließlich auch das Nachbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, und damit auch die Pflicht der Unauflöslichkeit im allgemeinen. Wenn nun diese geistige Vereinigung zwischen Mann und Frau durch ein feierliches Gelübde, d. i. durch die für immer übernommene Trennung von der Welt und von ihren Lüsten, also durch den geistigen Tod, von einem Theile, der statt dessen die Vereinigung mit Christo um so inniger schließt, aufgehoben werde — so werde der andere Ehetheil dadurch auch frei von dem Ehebande[3]. Ebenso der hl. Thomas[4]. Damit stand in Verbindung das Recht auf Enthaltsamkeit von der copula, welches jedem Ehetheile für zwei Monate nach der Eheschließung zuerkannt wurde, damit derselbe sich während dieser Zeit noch entschließen könne, in einen Orden zu treten[5]. Mit der consummatio matrimonii hört aber die berührte Auflösbarkeit auf und tritt die absolute Unauflöslichkeit ein.

6. Noch mehr als die Unauflöslichkeit gehörte der monogamische Charakter schon auf dem Standpunkte der natürlichen sittlichen Ordnung zum Wesen der Ehe; um so mehr auf dem Standpunkte des Evangeliums. Duns Skotus kehrte in vielen Punkten die Freiheit des göttlichen Willens hervor,

---

pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possunt: et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis et pro fide debitum fidem servandi . . ., et sic accipiendo fidem et prolem, constat quod proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum.

[1] *Thom.* Suppl. qu. 67. a. 1. [2] Sentt. 4, 27, 9.

[3] *Bonav.* in Sentt. 4, 27. a. 3. qu. 2. [4] Suppl. qu. 61. a. 2.

[5] *Bonav.* l. c. dist. 32. a. 1. qu. 2.

auch wenn es sich um nothwendige Mittel für den höchsten Endzweck handelte. Das ist auch hier ersichtlich. Nach ihm soll ebensowenig als die Unauflöslichkeit die Monogamie stricte zum Naturgesetz gehören, wohl aber zum ursprünglichen positiven Gesetze Gottes wie zum evangelischen Gesetze. Wenigstens lockerte er den Zusammenhang dieser Gesetze mit dem Naturrechte[1]. Der hl. Thomas urgirt hier mehr die Folgerungen aus dem Naturgesetze, indem die Ehe schon diesem gemäß Pflicht im allgemeinen (ad officium naturae), und jede wahre Ehe, wenn auch kein eigentliches, doch habituell ein Sacrament und mit Unauflöslichkeit wie mit dem monogamischen Charakter verbunden sei[2].

7. Ehehindernisse und zwar trennende gibt es schon nach dem Naturrechte, zu denen einzelne von dem göttlichen positiven Gesetze hinzugefügt worden sind. Das äußere Zeichen des Sacraments der Ehe wie auch der vorchristlichen Ehe ist der Ehevertrag, und die Gültigkeit eines Vertrags hängt von der habituellen Dispositionsfähigkeit der Contrahenten, von dem freien Consens zu dem Vertragsabschluß, von dem Inhalte oder Objecte des Vertrags und von der Beobachtung bestimmter Formalitäten ab. Auf diese vier Seiten des Vertrags gehen auch die trennenden Ehehindernisse und bestimmen nicht nur für bestimmte Fälle wegen nicht erfüllter Bedingungen die Ungültigkeit des Ehevertrags, sondern verbieten ihn auch. In Betreff solcher Gesetze legt sich auch die Kirche, d. h. der Papst als Haupt derselben, gewöhnlich in Vereinigung mit einem allgemeinen Concil, die Machtvollkommenheit bei, außer den trennenden Ehehindernissen ex jure naturali, die wir mit unserer Vernunft aus dem Wesen der Ehe schon herleiten können, und denen ex jure divino, die nach der heiligen Schrift von Gott selbst gegeben sind, noch andere juris ecclesiastici aufzustellen. In dieser Hinsicht werden beim hl. Bonaventura und beim hl. Thomas sämmtliche trennende Ehehindernisse aufgeführt, die auch jetzt noch gelten, einschließlich diejenigen, welche juris ecclesiastici sind, mit Ausnahme der zwei (clandestinitas, raptus), welche das Concil von Trient zu den bis dahin geltenden hinzugefügt hat.

Dogmatisch und Gegenstand der Dogmengeschichte ist nur die Frage nach dem Rechte der Kirche, solche Gesetze aufzustellen, welche die Gültigkeit eines Sacraments bestimmen, und die Begründung dieses Rechts. Behandelt ist die Frage von Duns Skotus, und vorbereitet ihre Lösung durch die Erklärung des hl. Thomas über die Macht des Papstes, einen gewöhnlichen Priester zur gültigen Spendung der Firmung zu deputiren. Demgemäß kommt der Kirche rücksichtlich der vier Sacramente, welche sich auf die Heiligung der Mitglieder der Kirche (des corpus mysticum Christi) beziehen, eine größere gesetzgebende und Jurisdictionsgewalt zu, auch solche Bestimmungen zu treffen, welche sich auf die entferntere Materie und auf den Spender oder

---

[1] Reportt. 4, 33, 2: Aliter potest dici, quod sic institutum est matrimonium, ut regulariter una sit unius, tamen aliter posset institui propter majus bonum, quam sit bonum illius, ut instituitur primo modo, et sic aliquando instituebatur et dispensabatur contra primam institutionem.

[2] Suppl. qu. 59. a. 2.

Empfänger beziehen, aber zugleich die Gültigkeit des Sacraments bedingen. Es sind die Firmung, Buße, Oelung, Ehe. Diese Macht ist ein Ausfluß der Fülle der Gewalt, welche Christus dem hl. Petrus übertragen hat. Die Kirche ändert damit nicht das Wesen des äußeren Zeichens, also auch nicht das Wesen des Ehevertrags; sie stellt aber wohl Gesetze auf, welche die Spender, bezüglich Empfänger, und ihre habituelle Dispositionsfähigkeit oder ihre freie Einwilligung oder die Formalitäten betreffen und die Gültigkeit des Sacraments in entfernterer Weise bedingen [1].

---

[1] Reportt. 4, 28, sch. 2: Licet aliquid possit (ecclesia) immutare ex parte materiae vel suscipientium hoc sacramentum, sicut in sacramento Poenitentiae. Potest enim ordinare quae personae sunt aptae ad contrahendum, et quae non, et illos ineptos illegitimare et alios sicut aptos legitimare.

[illegible] [illegible]; aber zugleich die Gültigkeit des Sacraments bestimmen. Es sind die Nennung, [illegible], [illegible], etc. Diese Macht ist ein Ausfluß der Fülle der Gewalt, welche Christus dem h. Petrus übertragen hat. Die Kirche ändert damit nicht das Wesen des äußeren Zeichens, als auch nicht das Wesen des Ehevertrags; sie stellt aber [illegible] Gesetze auf, welche die Personen, beziehungsweise Contrahenten, und ihre rechtliche Dispositionsfähigkeit oder über ihre [illegible] oder die Formalitäten betreffen und die Gültigkeit des Sacraments in entfernterem [illegible] [illegible].

[illegible]

[illegible]

A.

[illegible]

B.

[illegible]

C.

[illegible]

Register.

(Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen.)

A.

B.

C.

D.

E.

T.

U.

V.

W.

Berichtigungen.

Seite 414, Zeile 3 v. unten lies: im zehnten Jahrhundert[4], oder schon im siebenten durch u. s. w.

Seite 473, Zeile 1 v. oben statt: 1308 lies: 1310.

„ 631, Anm. 2, Zeile 1 statt: Bertramus lies: Bertramnus.

„ 675, „ 2, „ 1 „ 6 lies: b.